The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY
Toronto, Ontario

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

OPERA OMNIA

TOMUS IX

LIBRARY

SANCTI

THOMAE AQUINATIS

OPERA OMNIA

TOMUS IX.

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/sanctithomaeaqui09thom

SANCTI

THOMAE

AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

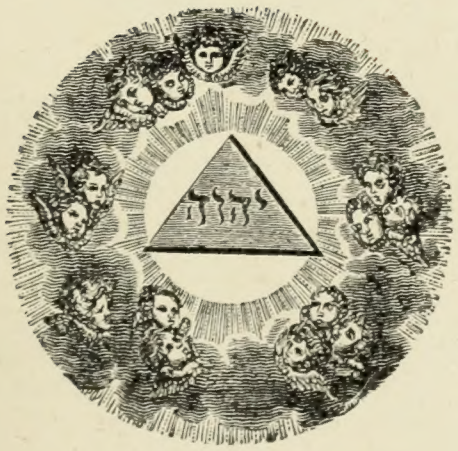
ORDINIS PRAEDICATORUM

OPERA OMNIA

AD FIDEM OPTIMARUM EDITIONUM

ACCURATE RECOGNITA

TOMUS IX.



PARMAE

TYPIS PETRI FIACCADORI

MDCCCLIX

SANCTI THOMAE

AQUINATIS

QUAESTIONES DISPUTATAE

CUM QUODLIBETIS

VOLUMEN SECUNDUM

The Institute of Medical
LIBRARY
Toronto, Ontario

DEC 2 1975

SANCTI

THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

ORDINIS PRAEDICATORUM

QUAESTIONES DISPUTATAE

CUM QUOLIBETIS

ADJECTIS BREVIBUS ADNOTATIONIBUS

VOLUMEN SECUNDUM

COMPLECTENS

DE VERITATE ET QUAESTIONES QUOLIBETICAS

PARMAE

TYPIS PETRI FIACCADORI

MDCCCLIX

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

QUAESTIONES DISPUTATAE

DE VERITATE

QUAESTIO PRIMA.

DE VERITATE.

(In duodecim articulos divisa.)

Primo enim quaeritur, quid sit veritas; 2.° utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus; 3.° utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente; 4.° utrum sit una tantum veritas qua omnia sint vera; 5.° utrum aliqua alia veritas praeter primam sit aeterna; 6.° utrum veritas creata sit immutabilis; 7.° utrum veritas in divinis dicatur essentialiter, vel personaliter; 8.° utrum omnis veritas sit a veritate prima; 9.° utrum veritas sit in sensu; 10.° utrum aliqua res sit falsa; 11.° utrum falsitas sit in sensu; 12.° utrum falsitas sit in intellectu.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid sit veritas.
(1 part., quaest. 16, art. 3.)

Movetur quaestio de veritate (1), et primo quaeritur, quid sit veritas. Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens. Augustinus enim in lib. Solil. (cap. 5) dicit, quod *verum est id quod est.* Sed id quod est, nihil est nisi ens. Ergo verum idem significat omnino quod ens.

2. Sed dicebatur quod verum et ens sunt idem secundum supposita, sed differunt secundum rationem. — Contra, ratio cujuslibet rei est id quod significatur per suam definitionem. Sed id quod est, assignatur ab Augustino (loc. cit.), ut definitio veri, quibusdam aliis definitionibus reprobatis. Cum ergo secundum id quod est, conveniant verum et ens, videtur quod sint idem ratione.

3. Praeterea, quaecumque differunt ratione, ita se habent quod unum eorum potest intelligi sine alio: unde Boetius in lib. de Hebdom. (inter. med. et fin.) dicit, quod potest intelligi Deus esse, si separetur paulisper per intellectum bonitas ejus. Ens autem nullo modo potest intelligi si separetur verum: quia per hoc intelligitur quod verum est. Ergo verum et ens non differunt ratione.

4. Praeterea, si verum non est idem quod ens, oportet quod sit entis dispositio. Sed non potest esse dispositio ejus; non enim est dispositio totaliter corrumpens; alias sequeretur: Est verum, ergo est non ens: sicut sequitur: Est homo mortuus, ergo non est homo. Similiter non est dispositio diminuens; alias non sequeretur: Est verum, ergo est; sicut non sequitur: Est albus secundum dentem, ergo est albus. Similiter non est contrahens, vel specificans ens: quia sic non converteretur cum ente. Ergo verum et ens omnino sunt idem.

5. Praeterea, illa quorum dispositio est eadem, sunt eadem. Sed veri et entis est eadem dispositio. Ergo sunt eadem. Dicitur enim in 2 Metaphysic. (Arist. text. 4): *Dispositio rei in esse est sicut sua dispositio in veritate.* Ergo verum et ens sunt omnino idem.

6. Praeterea, quaecumque non sunt idem, aliquo modo differunt: sed verum et ens nullo modo differunt: quia non differunt per essentiam, cum ens per essentiam suam sit verum; nec etiam differunt per alias differentias; quia oporteret quod in aliquo genere convenirent. Ergo sunt omnino idem.

7. Praeterea, si non sunt omnino idem, oportet quod verum aliquid super ens addat. Sed nihil addit verum super ens, cum sit etiam in plus quam ens: quod patet per Philosophum, 4 Metaph. (com. 27), dicentem: *Verum definientes dicimus esse quod est; aut non esse quod non est;* et sic verum includit ens et non ens. Ergo verum non addit super ens; et sic videtur omnino esse idem quod ens.

1. Sed contra, nugatio est inutilis repetitio. Si ergo verum esset idem quod ens, esset nugatio,

(1) *Al.* quaestio est de veritate.

cum dicitur ens verum; quod falsum est. Ergo non sunt idem.

2. Praeterea, ens et bonum convertuntur. Sed verum non convertitur cum bono; aliquid enim est verum quod non est bonum, sicut istum fornicari. Ergo nec verum cum ente convertitur.

3. Praeterea, Boetius dicit in lib. de Hebdom. (in princ.): *In omnibus creaturis diversum est esse et quod est.* Sed verum sequitur esse rerum. Ergo verum diversum est a quod est in creaturis. Sed quod est, idem est quod ens. Ergo verum in creaturis est diversum ab ente.

4. Praeterea, quaecumque se habent ut prius et posterius, oportet esse diversa. Sed verum et ens sunt hujusmodi; quia, ut dicitur in lib. de Causis (propos. 4), prima rerum creatarum est esse; et Commentator super eumdem librum: *omnia alia dicuntur per informationem de ente;* et sic sunt ente posteriora. Ergo verum et ens sunt diversa.

5. Praeterea, ea quae dicuntur communiter de causa et causatis, magis sunt unum in causa quam in causatis; et praecipue in Deo quam in creaturis. Sed in Deo ista quatuor, ens, unum, verum et bonum, sic appropriantur; quod ens ad essentiam pertineat, unum ad personam Patris, verum ad personam Filii, bonum ad personam Spiritus sancti. Personae autem divinae non solum ratione, sed re distinguuntur; unde ad invicem non praedicantur. Ergo multo fortius in creaturis debent amplius quam ratione differre.

Respondeo dicendum, quod, sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur; et sic periret omnino scientia, et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens; ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae (lib. 1, cap. 9). Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto; quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in 3 Metaphys. (com. 1), quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi; et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera; substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quae significet aliquam naturam superadditam enti; sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest; uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia ejus, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab *ente*, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod *ens* sumitur ab actu essendi, sed nomen *rei* exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen *unum*: nihil enim est aliud *unum* quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum; hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen *aliquid*; dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, inquantum est indivisum in se; ita dicitur aliquid, inquantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in 3 de Anima (text. 37). In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum*; ut in principio Ethic. dicitur: *Bonum est quod omnia appetunt.* Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam; ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia, adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens; scilicet conformitatem, sive adaequationem, rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis; sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo tripliciter veritas et verum definiri invenitur. Uno modo secundum id quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus definit in lib. Solil. (cap. 5): *Verum est id quod est;* et Avicenna in 11 Metaphysic. (cap. 2): *Veritas cujuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei;* et quidam sic: *Verum est indivisio esse, et ejus quod est.* Et alio modo definitur secundum id quod formaliter rationem veri perficit; et sic dicit Isaac, quod *veritas est adaequatio rei et intellectus;* et Anselmus in lib. de Veritate (cap. 12): *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.* Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, secundum quod Philosophus in 4 Metaphysic. (com. 27) dicit, quod definientes verum dicimus esse quod est, aut non esse quod non est. Et tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem; et sic definit Hilarius, quod *verum est manifestativum et declarativum esse;* et Augustinus in lib. de vera Relig. (cap. 36): *Veritas est qua ostenditur id quod est;* et in eodem (cap. 31): *Veritas est secundum quam de inferioribus judicamus.*

Ad primum ergo dicitur, quod definitio illa Augustini datur de vero secundum id quod habet fundamentum in re, et non secundum id quod veri ratio completur in adaequatione rei ad intellectum. Vel dicendum, quod cum dicitur, *Verum est id quod est*, non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi; sed secundum quod est nomen intellectus compositi, scilicet prout significat

affirmationem propositionis, ut sit sensus: verum est id quod est, idest cum dicitur esse de aliquo quod est; ut sic in idem redeat definitio Augustini cum definitione Philosophi supra inducta.

Ad secundum patet ex jam dictis.

Ad tertium dicendum, quod aliquid intelligi sine altero, potest accipi dupliciter. Uno modo ita quod aliquid intelligatur, altero non intellecto: et sic, ea quae ratione differunt, ita se habent quod unum sine altero intelligi potest. Alio modo potest accipi aliquid intelligi sine altero, quod intelligitur eo non existente: et sic ens non potest intelligi sine vero; quia ens non potest intelligi sine hoc quod correspondeat vel adaequetur intellectui. Sed tamen, non oportet quod quicumque intelligit rationem entis, intelligat rationem veri; sicut nec quicumque intelligit ens, intelligit intellectum agentem; et tamen sine intellectu agente homo nihil potest intelligere.

Ad quartum dicendum, quod verum est dispositio entis, non quasi addens aliquam naturam, nec quasi exprimens aliquem specialem modum entis; sed aliquid quod generaliter invenitur in ente, quod tamen nomine entis non exprimitur; unde non oportet quod sit dispositio vel corrumpens vel diminuens vel in partem contrahens.

Ad quintum dicendum, quod dispositio non accipitur ibi secundum quod est in genere qualitatis, sed secundum quod importat quemdam ordinem; cum enim illa quae sunt causa aliorum essendi, sint maxime entia; et illa quae sunt causa veritatis aliorum, sint maxime vera; concludit Philosophus, quod idem est ordo alicujus rei in esse et veritate; ita, scilicet, quod ubi invenitur quod est maxime ens, invenitur quod est maxime verum. Nec est hoc ideo, quia ens et verum ratione sunt idem; sed quia ex hoc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc natum est aequari intellectui; et sic ratio veri sequitur rationem entis.

Ad sextum dicendum, quod verum et ens differunt ratione per hoc quod aliquid est in ratione veri quod non est in ratione entis; non autem ita quod aliquid sit in ratione entis quod non sit in ratione veri; nec per essentiam differunt, nec differentiis oppositis invicem distinguuntur.

Ad septimum dicendum, quod verum non est in plus quam ens; ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente, secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu; unde in 4 Metaphys. (text. 2), dicit Philosophus, quod negatio vel privatio entis uno modo dicitur ens; unde etiam Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae, quod non potest formari enuntiatio nisi de ente; quia oportet illud de quo propositio formatur, esse apprehensum sub intellectu; ex quo patet quod omne verum est aliquo modo ens.

Ad primum vero eorum quae contra objiciuntur, dicendum, quod ideo non est nugatio cum dicitur ens verum, quia aliquid exprimitur nomine veri quod non exprimitur nomine entis; non propter quod re differant.

Ad secundum dicendum, quod quamvis istum fornicari sit malum; tamen secundum hoc quod habet aliquid de entitate, natum est conformari intellectui; et secundum hoc consequitur ibi ratio veri; et ita patet quod non excedit nec exceditur ab ente.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: *Diversum est esse, et quod est,* distinguitur actus essendi ab eo cui actus ille convenit. Ratio autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi; et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod secundum hoc verum est posterius ente, quod ratio veri differt ab entis ratione modo praedicto.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa deficit in tribus. Primo, quod quamvis tres illae personae divinae (1) re distinguantur; appropriata tamen personae non differunt re, sed ratione. Secundo, quia, etsi personae realiter ab invicem distinguantur, non tamen realiter ab esse distinguuntur; unde nec verum quod appropriatur personae Filii, ab esse quod se tenet ex parte essentiae. Tertio, quia, etsi ens, verum, unum et bonum magis uniantur in Deo quam in rebus creatis; non tamen oportet, ex quo in Deo ratione distinguuntur, quod in rebus creatis distinguantur etiam realiter. Hoc enim contingit de illis quae non habent ex ratione sua quod sint unum secundum rem, sicut sapientia et potentia, quae, cum in Deo sint unum, in creaturis realiter distinguuntur: sed ens, verum, unum et bonum secundum suam rationem habent quod sint unum; unde ubicumque inveniantur, realiter unum sunt; quamvis perfectior sit unitas illius rei secundum quam uniuntur in Deo, quam illius rei secundum quam uniuntur in creaturis.

ARTICULUS II.

Utrum veritas principalius in intellectu quam in rebus reperiatur.

Secundo quaeritur, utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus. Et videtur quod non. Verum enim, ut dictum est, convertitur cum ente. Sed ens principalius invenitur extra animam. Ergo et verum.

2. Praeterea, res non sunt in anima per suam essentiam, sed per suam speciem, ut dicitur in 3 de Anima (com. 38). Si ergo veritas principaliter in anima inveniatur; veritas non erit essentia rei sed similitudo vel species ejus; et verum erit species entis existentis extra animam. Sed species rei existens in anima, non praedicatur de re quae est extra animam, sicut nec convertitur cum ea. Ergo nec verum convertitur cum ente; quod falsum est.

3. Praeterea, omne quod est in aliquo, consequitur illud in quo est. Si ergo veritas principaliter est in anima, judicium de veritate est secundum aestimationem animae; et ita redibit antiquorum philosophorum error, qui dicebant, omne quod quis opinatur, esse verum, et duo contradictoria esse simul vera; quod est absurdum.

4. Praeterea, si veritas principaliter est in intellectu; oportet quod aliquid quod ad intellectum veritatis pertineat, in definitione veritatis ponatur. Sed Augustinus hujusmodi definitiones reprobat in lib. Solil. (2, cap. 4 et 5), sicut istam: *Verum est quod ita est ut videtur:* quia secundum hoc, non esset verum quod non videtur; quod patet esse falsum de occultissimis lapillis, qui sunt in visceribus terrae; et similiter improbat istam: *Verum est quod ita est ut cognitori* (2) *videtur, si velit et possit cognoscens esse:* quia secundum hoc non esset aliquid

(1) *Al.* divisae.
(2) *Al.* cognitioni.

verum, nisi cognitor (1) velle vel posset cognoscere. Ergo et eadem ratio esset de quibuscumque aliis definitionibus in quibus aliquid ad intellectum pertinens poneretur. Ergo veritas non est principaliter in intellectu.

Contra, Philosophus dicit in 6 Metaphysic. (com. 8): *Non est verum et falsum nisi in mente.*

Praeterea, veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed haec adaequatio non potest esse nisi in intellectu. Ergo nec veritas nisi in intellectu.

Respondeo dicendum, quod in illis quae dicuntur per prius et posterius de multis, non semper oportet quod id quod per prius recipit praedicationem communis, sit ut causa aliorum, sed illud in quo primo ratio illius communis completa invenitur; sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur; quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et ideo, cum verum dicatur de pluribus per prius et posterius, oportet quod de illo per prius dicatur in quo invenitur perfecta ratio veritatis. Complementum autem cujuslibet motus est in suo termino (2). Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam: oportet enim ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis: sed motus appetitivae virtutis terminatur ad res; et inde est quod Philosophus in 3 de Anima (com. 54 et seq.) ponit circulum quemdam in actibus animae, secundum, scilicet, quod res quae est extra animam, movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tunc ducit ad hoc quod perveniat ad rem a qua motus incepit. Et quia bonum, ut supra, art. praec., dictum est, dicit ordinem ad appetitum, verum autem ad intellectum; inde est quod Philosophus dicit 6 Metaphys. (com. 9), quod bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus; et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur 10 Metaphys. (com. 9): sed sunt mensuratae ab intellectu divino; in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus: res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, inquantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in lib. de Verit., et Augustinum in lib. de vera Religione (cap. 31), et per Avicennam in definitione inducta, scilicet: *Veritas cujusque rei*, etc. Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, inquantum nata est de se formare veram aestimationem; sicut e contrario res falsae dicuntur quae natae sunt videri quae non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in 5 Metaph. (com. 34). Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda: quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri; nullo modo veritatis ratio remaneret.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ex dictis patet, verum dicitur per prius de intellectu, et per posterius de re sibi adaequata; et utroque modo convertitur cum ente, sed diversimode; quia secundum quod dicitur de rebus, convertitur cum ente per praedicationem: omne enim ens est adaequatum intellectui divino, et potens sibi adaequare intellectum humanum, et e converso. Si autem accipiatur verum prout dicitur de intellectu; sic convertitur cum ente quod est extra animam, non per praedicationem, sed per convenientiam; eo quod cuilibet vero intellectui oportet quod respondeat ens aliquod, et e converso.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est in aliquo, non sequitur illud in quo est, nisi quando causatur ex principiis ejus; unde lux quae causatur in aere ab extrinseco, scilicet ex sole, sequitur motum solis magis quam aerem. Similiter etiam veritas quae in anima causatur a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum: ex eo enim quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur, et intellectus (1) similiter.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur de visione intellectus humani, a qua rei veritas non dependet. Sunt enim multae res quae intellectu nostro non cognoscuntur; nulla tamen res est quam intellectus divinus actu non cognoscat, et intellectus humanus in potentia; cum intellectus agens describatur quo est omnia facere, et intellectus possibilis quo est omnia fieri. Et ideo in definitione rei verae potest poni visio in actu intellectus divini, non autem visio intellectus humani nisi in potentia, ut ex dictis patet.

ARTICULUS III.

Utrum in intellectu componente et dividente sit veritas. — (1 p., quaest. 16, art. 2.)

Tertio quaeritur, utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente. Et videtur quod non. Verum enim dicitur secundum comparationem entis ad intellectum. Sed prima operatio qua intellectus comparatur ad rem, est secundum quam format quidditates rerum, concipiendo definitiones earum. Ergo in ista operatione intellectus principalius et proprius (2) invenitur.

2. Praeterea, verum est adaequatio rei et intellectus. Sed sicut intellectus componens et dividens potest adaequari rebus; ita et intellectus intelligens quidditates rerum. Ergo veritas non est tantum in intellectu componente et dividente.

Contra, 6 Metaph. (com. 8) dicitur: *Verum et falsum non sunt in rebus, sed in mente; in simplicibus autem, nec etiam quod quid est, est in mente.*

(1) *Al.* cognitio.
(2) *Al. additur* per operationem animalis.

(1) *Al.* intelligitur.
(2) *Idest* magis proprie.

Praeterea, in 3 de Anima (com. 21) dicitur, quod indivisibilium intelligentia in illis est in quibus non est verum et falsum.

Respondeo dicendum, quod sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus ; ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividentis quam in actu intellectus quidditates rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens; inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditates, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus inquantum accipit speciem rei sensibilis; sed quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur judicium verum esse. Tunc autem judicat intellectus de re apprehensa quando dicit quod aliquid est vel non est; quod est intellectus componentis et dividentis; unde et Philosophus dicit 6 Metaph. (text. 8), quod compositio et divisio est in intellectu, et non in rebus. Et inde est quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus; secundario autem dicitur verum et per posterius in intellectu formante definitiones; unde definitio dicitur vera vel falsa, ratione compositionis verae vel falsae; ut quando scilicet dicitur esse definitio ejus cujus non est, sicut si definitio circuli assignetur triangulo; vel etiam quando partes definitionis non possunt componi ad invicem, ut si dicatur definitio alicujus rei animalis insensibilis; haec enim compositio quae implicatur, scilicet quod aliquod animal est insensibile, est falsa. Et definitio non dicitur vera vel falsa nisi per ordinem ad compositionem; sicut et res dicitur vera per ordinem ad intellectum. Patet ergo ex dictis, quod verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo de definitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa; tertio de rebus secundum quod adaequantur intellectui divino, vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano; quarto de homine, qui est electivus orationum suarum, verarum vel falsarum, vel qui facit aestimationem de se vel de aliis veram vel falsam per ea quae dicit vel facit. Voces autem eodem modo recipiunt veritatis praedicationem, sicut intellectus quos significant.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis formatio quidditatis sit prima operatio intellectus, tamen per eam non habet intellectus aliquid aliud proprium quod possit rei adaequari; et ideo non est ibi proprie veritas.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

ARTICULUS IV.

Utrum una tantum veritas sit, qua omnia vera sint. — (1 part., quaest. 16, art. 6.)

Quarto quaeritur, utrum sit una tantum veritas, qua omnia sint vera. Et videtur quod sic. Anselmus enim in lib. de Veritate (cap. 14 circa fin.) dicit quod sicut tempus se habet ad omnia temporalia, sic veritas ad omnia vera. Sed tempus ita se habet ad omnia temporalia quod est unum tantum tempus. Ergo ita se habebit veritas ad omnia vera quod erit tantum una veritas.

2. Sed dicendum, quod veritas dicitur dupliciter. Uno modo ut est idem quod entitas rei, ut definit eam Augustinus in lib. Solil. (cap. 5), *Verum est id quod est;* et sic oportet esse plures veritates secundum quod plures sunt essentiae rerum. Alio modo dicitur prout exprimit se in intellectu, prout definit eam Hilarius: *Verum est declarativum esse;* et hoc modo, cum nihil possit aliquid manifestare intellectui nisi secundum virtutem primae veritatis divinae, omnes veritates quodammodo sunt unum in movendo intellectum, sicut omnes colores sunt unum in movendo visum, inquantum movent ipsum in ratione unius, scilicet luminis. — Contra, tempus est unum numero omnium temporalium. Si ergo ita se habet veritas ad res veras sicut tempus ad temporalia, oportet omnium verorum unam esse numero veritatem; nec sufficit omnes veritates esse unum in movendo, vel esse in exemplari unum.

3. Praeterea, Anselmus in lib. de Veritate (cap. 14) sic arguit. Si plurium verorum sunt plures veritates, oportet veritates variari secundum variationem verorum. Sed veritates non variantur per variationes rerum verarum; quia destructis rebus veris vel rectis, adhuc remanet veritas et rectitudo, secundum quam sunt vera vel recta. Ergo est una tantum veritas. Minorem probat ex hoc quod, destructo signato, adhuc remanet rectitudo significationis; quia rectum est ut significetur hoc quod illud signum significabat; et eadem ratione, destructo quolibet vero vel recto, ejus rectitudo vel veritas remanet.

4. Praeterea, in creatis nulla veritas est id cujus est veritas; sicut veritas hominis non est homo, et veritas carnis non est caro. Sed quodlibet ens creatum est verum. Ergo nullum ens creatum est veritas; ergo omnis veritas est quid increatum, et est tantum una veritas.

5. Praeterea, in creaturis nihil est majus mente humana nisi Deus, ut dicit Augustinus. Sed veritas, ut probat Augustinus in lib. Solil. (cap. 2 et 3), est major mente humana; quia non potest dici quod sit minor; sic enim haberet mens humana de veritate judicare, quod falsum est; non enim de ea judicat, sed secundum eam; sicut judex non judicat de lege, sed secundum legem, ut ipse dicit in lib de vera Relig. (cap. 31) Similiter nec etiam potest dici quod sit ei aequalis; quia anima judicat omnia secundum veritatem; non autem judicat omnia secundum se ipsam. Ergo veritas non est nisi Deus; et ita una tantum veritas.

6. Praeterea, Augustinus probat in lib. 83 Quaestionum (quaest. 9 in princ.), quod veritas non percipitur sensu corporis, hoc modo. Nihil percipitur sensu corporis nisi mutabile. Sed veritas est immutabilis. Ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest. Omne creatum est mutabile. Veritas non est mutabilis. Ergo non est creatura; ergo est res increata; ergo est una tantum veritas.

7. Praeterea, ibidem Augustinus arguit ad hoc idem, hoc modo. Nullum sensibile est quod non habeat aliquid simile falso, ita ut internosci non possit; nam, ut alia praetermittam, omnia quae per

corpus sentimus, etiam cum ea non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur tamquam prorsus adsint, vel in somno, vel in furore. Sed veritas non habet aliquid simile falso. Ergo sensu non percipitur. Similiter argui potest. Omne creatum habet aliquid simile falso, inquantum habet aliquid de defectu. Ergo nullum creatum est veritas; et sic est tantum una veritas.

1. Contra, Augustinus in lib. de vera Relig. (cap. 36 circa med.) dicit: *Sicut similitudo est forma similium, ita veritas est forma verorum.* Sed plurium similium plures sunt similitudines. Ergo plurium verorum plures sunt veritates.

2. Praeterea, sicut omnis veritas creata derivatur a veritate increata, et ab ea suam virtutem habet; ita omne lumen intelligibile a prima luce derivatur exemplariter, et vim manifestandi habet. Dicuntur tamen esse plura lumina intelligibilia, ut patet per Dionysium. Ergo ex simili modo concedendum est esse plures veritates.

3. Praeterea, colores quamvis ex virtute lucis moveant visum, tamen simpliciter dicuntur esse plures et differentes; et non possunt dici esse unum nisi secundum quid. Ergo et quamvis omnes veritates creatae se in intellectu exprimant virtute primae veritatis, non tamen ex hoc dici poterunt una veritas nisi secundum quid.

4. Praeterea, sicut veritas creata non potest se in intellectu manifestare nisi virtute veritatis increatae, ita nulla potentia creata potest aliquid agere nisi virtute potentiae increatae. Non tamen aliquo modo dicimus esse unam potentiam omnium habentium potentiam. Ergo nec dicendum est aliquo modo esse unam veritatem omnium verorum.

5. Praeterea, Deus comparatur ad res in habitudine triplicis causae; scilicet efficientis, exemplaris et finalis; et propter quamdam appropriationem entitas rerum refertur ad Deum ut ad causam efficientem, veritas ut ad causam exemplarem, bonitas ut ad causam finalem; quamvis etiam singula possint ad singula referri secundum locutionis proprietatem. Sed non dicimus aliquo modo locutionis esse unam bonitatem omnium bonorum, aut unam entitatem omnium entium. Ergo nec debemus dicere unam veritatem omnium verorum.

6. Praeterea, quamvis sit una veritas increata, a qua omnes veritates creatae extrahuntur; non tamen eodem modo extrahuntur ab ipsa; quia, quamvis ipsa similiter se habeat ad omnia, non tamen omnia similiter se habent ad ipsam, ut dicitur in lib. de Causis (propos. 22); unde alio modo extrahitur ab ipsa veritas necessariorum et contingentium. Sed diversus modus imitandi exemplar divinum facit diversitatem in rebus creatis. Ergo similiter sunt plures veritates creatae.

7. Praeterea, veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed diversorum specie non potest esse una adaequatio rei ad intellectum. Ergo, cum res verae sint specie diversae, non potest esse una veritas omnium verorum.

8. Praeterea, Augustinus dicit in lib. 12 de Trinit. (cap. 15 in princ.): *Credendum est, mentis humanae naturam sic rebus intelligibilibus connexam, ut in quadam luce sui generis omnia quae cognoscit, intueatur.* Sed lux secundum quam anima cognoscit omnia, est veritas. Ergo veritas est de genere ipsius animae; et ita oportet veritatem esse rem creatam; et ita in diversis creaturis diversae erunt veritates.

Respondeo dicendum, quod sicut ex praedictis, art. 2, patet, veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali. In rebus autem aliis invenitur per relationem ad intellectum; sicut et sanitas dicitur de quibusdam aliis inquantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis. Ergo est in intellectu divino quidem veritas proprie et primo; in intellectu vero humano proprie quidem et secundario; in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatum. Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sicut dicit Glossa (Augustini) super illud Psalmistae (Psalm. 11): *Diminutae sunt veritates a filiis hominum.* Veritates autem quae sunt in rebus, sunt plures, sicut et rerum entitates. Veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis; quia posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permanerent. Sed veritas quae dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter communicatur; non enim subsistere possunt nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per prius etiam inest rei veritas per comparationem ad intellectum divinum quam humanum; cum ad intellectum divinum comparetur quasi ad causam, ad humanum autem quodammodo quasi ad effectum, inquantum intellectus a rebus scientiam accipit. Sic ergo res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani. Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam omnia principaliter vera sunt; sic omnia sunt vera una veritate, idest veritate intellectus divini; et sic Anselmus de veritate loquitur in lib. de Veritate (cap. 8 et 12). Si autem accipiatur veritas proprie dicta, secundum quam res secundario verae dicuntur; sic sunt plurium verorum plures veritates in animabus diversis. Si autem accipiatur veritas improprie dicta, secundum quam omnia dicuntur vera; sic sunt plurium verorum plures veritates; sed unius rei una est tantum veritas. Denominantur autem res verae a veritate quae est in intellectu divino vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quae est in animali, et non sicut a forma inhaerente; sed a veritate quae est in ipsa re (quae nihil est aliud quam entitas intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans) sicut a forma inhaerente; sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus comparatur ad temporalia sicut mensura ad mensurata; unde patet quod Anselmus loquitur de illa veritate quae est tantum mensura omnium rerum verarum; et ista est una tantum, sicut tempus unum, ut in 2 arg. concluditur. Veritas autem quae est in intellectu humano vel in ipsis rebus, non comparatur ad res sicut mensura extrinseca et communis ad mensurata; sed vel sicut mensuratum ad mensuram, ut est de veritate intellectus humani, et sic oportet eam variari secundum varietatem rerum; vel sicut mensura intrinseca, sicut est de veritate quae est in ipsis rebus: et has etiam mensuras oportet plurificari secundum plu-

ralitatem mensuratorum, sicut diversorum corporum sunt dimensiones diversae.

Secundum concedimus.

Ad tertium dicendum, quod veritas quae remanet destructis rebus, est veritas intellectus divini; et haec simpliciter est una numero: veritas autem quae in rebus est vel in anima, variatur ad varietatem rerum.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Nulla res est sua veritas, intelligitur de rebus quae habent esse completum in natura; sicut et cum dicitur, Nulla res est suum esse; et tamen esse rei quaedam res creata est; et eodem modo veritas rei aliquid creatum est.

Ad quintum dicendum, quod veritas secundum quam anima de omnibus judicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscit; ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus nisi secundum quod est similitudo primae veritatis; ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare.

Ad sextum dicendum, quod veritas illa immutabilis est veritas prima; et haec neque sensu percipitur, neque aliquid creatum est.

Ad septimum dicendum, quod etiam ipsa veritas creata non habet aliquid simile falso, quamvis creatura quaelibet aliquid simile falso habeat; intantum enim simile aliquid falso creatura habet, inquantum deficiens est. Sed veritas non ex ea parte consequitur creaturam qua deficiens est, sed secundum quod a defectu recedit primae veritati conformata.

Ad primum vero eorum quae contra objiciuntur, dicendum est, quod similitudo proprie invenitur in utroque similium; veritas autem, cum sit quaedam convenientia intellectus et rei, non proprie invenitur in utroque, sed in intellectu; unde, cum sit unus intellectus, scilicet divinus, secundum cujus conformitatem omnia vera dicuntur; oportet omnia esse vera secundum unam veritatem, quamvis in pluribus similibus sint plures diversae similitudines.

Ad secundum dicendum, quod quamvis lumen intelligibile exempletur a lumine divino, tamen lumen proprie dicitur etiam de intelligibilibus luminibus creatis; non autem veritas proprie dicitur de rebus proprie exemplatis ab intellectu divino; et ideo non dicimus unum lumen, sicut dicimus unam veritatem.

Et similiter dicendum est ad tertium de coloribus; quia colores proprie visibiles dicuntur, quamvis non videantur nisi per lucem.

Et similiter dicendum ad quartum de potentia, et ad quintum de entitate.

Ad sextum dicendum, quod quamvis res exemplentur differmiter a veritate divina, non tamen propter hoc excluditur quin res una veritate sint verae, et non pluribus, proprie loquendo; quia id quod diversimode recipitur in rebus exemplatis, non proprie dicitur veritas, sicut proprie dicitur veritas in exemplari.

Ad septimum dicendum, quod quamvis ea quae sunt diversa specie ex parte rerum, una adaequatione non adaequentur divino intellectui; intellectus tamen divinus, cui omnia adaequantur, est unus; et ex parte ejus est una adaequatio ad res omnes, quamvis non omnia sibi eodem modo adaequentur; et ideo modo praedicto omnium rerum veritas est una.

Ad octavum dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate exemplata ab ipsa mente divina in mente nostra, sicut similitudo faciei resultat in speculo; et hujusmodi veritates resultantes in animabus nostris a prima veritate, sunt multae, ut dictum est. Vel dicendum, quod veritas prima est quodammodo de genere animae largo modo accipiendo genus, secundum quod omnia intelligibilia vel incorporalia unius generis esse dicuntur, per modum quo dicitur Act. 17, 28: *Ipsius enim et* nos *genus sumus.*

ARTICULUS V.

Utrum praeter primam aliqua alia veritas sit aeterna

Quinto quaeritur, utrum aliqua alia veritas praeter primam sit aeterna. Et videtur quod sic. Anselmus enim dicit in Monol. (cap. 17 in fin.), de veritate enuntiabilium loquens: *Sive dicatur veritas habere, sive non intelligatur habere principium vel finem; nullo claudi potest veritas principio vel fine.* Sed omnis veritas intelligitur habere principium vel finem, vel non habere principium vel finem. Ergo nulla veritas clauditur principio vel fine. Sed omne quod est hujusmodi, est aeternum. Ergo omnis veritas est aeterna.

2. Praeterea, omne illud cujus esse sequitur ad destructionem sui esse, est aeternum; quia, sive ponatur esse, sive ponatur non esse, sequitur quod erit; et oportet secundum unumquodque tempus ponere de unoquoque quod sit vel quod non sit. Sed ad destructionem veritatis sequitur veritatem esse; quia si veritas non est, veritatem non esse est verum; et nihil potest esse verum nisi veritate. Ergo veritas est aeterna.

3. Praeterea, si veritas enuntiabilium non sit aeterna, ergo erit assignare quando non erit enuntiabilium veritas. Sed tunc hoc enuntiabile est verum, nullam veritatem enuntiabilium esse. Ergo veritas enuntiabilium est; quod est contrarium ei quod fuit datum. Non ergo potest dici veritatem enuntiabilium non esse aeternam.

4. Praeterea, Philosophus probat in 1 Phys. (com. 82), materiam esse aeternam (quamvis hoc sit falsum) per hoc quod remanet post sui corruptionem, et est ante sui generationem; quia si corrumpitur, in aliquid corrumpitur; et si generatur, ex aliquo generatur; illud autem ex quo aliquid generatur, et illud in quod corrumpitur, est materia. Sed similiter veritas si ponatur corrumpi vel generari, sequitur quod sit ante suam generationem et post suam corruptionem; quia si generatur, mutata est de non esse in esse; et si corrumpitur, mutata est de esse in non esse. Quando autem non est veritas, verum est dicere veritatem non esse; quod utique non potest esse, nisi veritas sit. Ergo veritas est aeterna.

5. Praeterea, omne quod non potest intelligi non esse, est aeternum; quia quicquid potest non esse, potest intelligi non esse. Sed veritas etiam enuntiabilium, non potest intelligi non esse; quia intellectus non potest intelligere aliquid, nisi intelligat illud esse verum. Ergo veritas enuntiabilium est aeterna.

6. Praeterea, Anselmus sic arguit in Monol. (cap. 17 a med.): *Cogitet qui potest quando incepit, aut quando non fuit hoc verum.*

7. Praeterea, illud quod est futurum, semper fuit futurum; et quod est praeteritum, semper erit praeteritum. Sed ex hoc propositio de futuro est vera, quia aliquid est futurum; et ex hoc propositio de praeterito est vera, quia aliquid est praeteritum. Ergo veritas propositionis de futuro semper fuit, ut veritas propositionis de praeterito semper erit; et ita non solum veritas prima est aeterna, sed multae aliae.

8. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de libero Arbitrio, quod nihil magis est aeternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. Sed horum est veritas creata. Ergo alia veritas praeter primam veritatem est aeterna.

9. Praeterea, ad veritatem enuntiationis non requiritur quod actu enuntietur aliquid; sed sufficit quod sit illud de quo potest enuntiatio formari. Sed antequam mundus esset, fuit aliquid de quo potuit enuntiari etiam praeter Deum. Ergo antequam mundus fieret, fuit enuntiabilium veritas. Quicquid autem fuit ante mundum, est aeternum. Ergo enuntiabilium veritas est aeterna; et sic idem quod prius. Probatio mediae. Mundus factus est de nihilo, idest post nihil. Ergo antequam mundus esset, erat non esse. Sed enuntiatio vera non solum formatur de eo quod est, sed etiam de eo quod non est; quia sicut contingit vere enuntiari quod est, esse, ita contingit vere enuntiari quod non est, non esse, ut dicitur in 1 Periher. Ergo antequam mundus esset, fuit unde vera enuntiatio formari potuit.

10. Praeterea, omne quod scitur, est verum dum scitur. Sed Deus ab aeterno scivit omnia enuntiabilia. Ergo omnium enuntiabilium est veritas ab aeterno; et ita plures veritates sunt aeternae.

11. Sed dicendum, quod ex hoc non sequitur quod illa sint vera in se ipsis, sed in intellectu divino. — Sed contra, secundum hoc oportet illa esse vera secundum quod sunt scita. Sed ab aeterno omnia sunt scita a Deo non solum secundum quod sunt in mente ejus, sed in propria natura existentia. Eccli. 23, 29: *Domino Deo nostro antequam crearentur, nota sunt omnia, sicut et post perfectionem cognoscit omnia;* et ita non aliter cognoscit res postquam factae sunt quam ante cognoverit. Ergo ab aeterno fuerunt plures veritates non solum in intellectu divino, sed etiam secundum se.

12. Praeterea, secundum hoc dicitur aliquid esse simpliciter, secundum quod est in sui complemento. Sed ratio veritatis completur in intellectu. Si ergo in intellectu divino fuerunt ab aeterno plura vera simpliciter, concedendum est, plures aeternas esse veritates.

13. Praeterea, Sapient. 1, 15: *Justitia perpetua est et immortalis.* Sed veritas est pars justitiae, ut dicit Tullius in Rhetorica (lib. 2 de Invent.). Ergo est perpetua et immortalis.

14. Praeterea, universalia sunt perpetua et incorruptibilia. Sed verum est maxime universale, quia convertitur cum ente. Ergo veritas est perpetua et incorruptibilis.

15. Sed dicendum, quod universale non corrumpitur per se, sed per accidens. — Sed contra, magias debet denominari aliquid per id quod convenit ei per se, quam per id quod convenit ei per accidens. Si igitur veritas per se loquendo est perpetua et incorruptibilis; non autem corrumpitur et generatur nisi per accidens; simpliciter concedendum est quod veritas universaliter dicta sit aeterna.

16. Praeterea, ab aeterno Deus fuit prior mundo. Ergo relatio prioritatis in Deo fuit ab aeterno. Sed posito uno relativorum, necesse est ponere et reliquum. Ergo ab aeterno posterioritas fuit mundi ad Deum. Ergo aliquo modo fuit aliquid extra Deum ab aeterno, cui competit veritas; et sic idem quod prius.

17. Sed dicendum, quod illa relatio prioritatis et posterioritatis non est aliquid in rerum natura, sed in ratione tantum. — Contra, sicut dicit Boetius in fine de Consolat. (lib. 5, pros. ult.), Deus est prior mundo natura, etiam si mundus semper fuisset. Ergo illa relatio prioritatis est relatio naturae, et non rationis tantum.

18. Praeterea, veritas significationis est rectitudo significationis. Sed ab aeterno rectum fuit aliquid significari. Ergo veritas significationis fuit ab aeterno.

19. Praeterea, ab aeterno fuit verum, Patrem genuisse Filium; et Spiritum sanctum processisse ab utroque. Sed ista sunt plura. Ergo plura vera fuerunt ab aeterno.

20. Sed dicendum, quod ista sunt vera una veritate; unde non sequitur plures veritates esse ab aeterno. — Sed contra, alio Pater est Pater et generat Filium; alio Filius est Filius, et spirat Spiritum sanctum. Sed eo quo Pater est Pater, haec est vera, Pater generat Filium, vel Pater est Pater; eo autem quo Filius est Filius, haec est vera, Filius est genitus a Patre. Ergo hujusmodi propositiones non sunt una veritate verae.

21. Praeterea, quamvis homo et risibile convertantur, tamen non est eadem veritas utriusque istarum propositionum, Homo est homo, et Homo est risibile, propter hoc quod non est eadem proprietas quam praedicat hoc nomen *homo,* et quam praedicat hoc nomen *risibile:* similiter non est eadem proprietas quam importat hoc nomen *Pater,* et hoc nomen *Filius.* Ergo non est eadem veritas dictarum propositionum.

22. Sed dicendum, quod istae propositiones non fuerunt ab aeterno. — Sed contra, quandocumque est intellectus qui potest enuntiare, potest esse enuntiatio. Sed ab aeterno fuit intellectus divinus intelligens Patrem esse Patrem, et Filium esse Filium, et ita enuntians sive dicens; cum, secundum Anselmum (in Monol., cap. 30 in med.), idem sit summo spiritui dicere quod intelligere. Ergo enuntiationes praedictae fuerunt ab aeterno.

Sed contra, nullum creatum est aeternum. Omnis veritas praeter primam est creata. Ergo sola veritas prima est aeterna.

Praeterea, ens et verum convertuntur. Sed solum unum ens est aeternum. Ergo sola una veritas est aeterna.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, art. 3 hujus quaest., veritas adaequationem, et commensurationem importat; unde secundum hoc denominatur aliquid verum, sicut et denominatur aliquid commensuratum. Mensuratur autem corpus mensura intrinseca, sicut linea, vel superficie, vel profunditate; et mensura extrinseca; sicut locatum loco, et motus tempore, et pannus ulna. Unde et potest aliquid denominari verum dupliciter: uno modo a veritate inhaerente; alio modo ab

extrinseca veritate; et sic denominantur omnes res verae a prima veritate: et quia veritas quae est in intellectu, mensuratur a rebus ipsis; sequitur quod non solum veritas rei, sed etiam veritas intellectus, vel enuntiationis, quae intellectum significat, a veritate prima denominetur. In hac autem adaequatione vel commensuratione intellectus ac rei non requiritur quod utrumque extremorum sit in actu. Intellectus enim noster potest nunc adaequari his quae in futurum erunt, nunc autem non sunt; alias non esset haec vera, Antichristus nascetur; unde haec denominatur vera a veritate quae est in intellectu tantum; etiam quando non est res ipsa. Similiter etiam intellectus divinus adaequari potuit ab aeterno his quae ab aeterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta; et sic ea quae sunt in tempore, denominari possunt vera ab aeterno a veritate aeterna. Si autem accipiamus veritatem pro veritate creatorum verorum eis inhaerente, quam invenimus in rebus, et in intellectu creato; sic veritas non est aeterna, nec rerum, nec enuntiabilium: cum ipsae res, vel intellectus, quibus veritates inhaerent, non sint ab aeterno. Si autem accipiatur veritas verorum creatorum, qua denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quae est veritas prima; sic omnium, et rerum, et enuntiabilium, et intellectuum, veritas est aeterna; et hujusmodi veritatis aeternitatem venatur Augustinus in lib. Soliloqu. (2, cap. 5 et 4) et Anselmus in Monolog.; unde Anselmus dicit in lib. de Veritate (cap. 1 et 2): *Intelligere potes quomodo summam veritatem in meo Monologio probavi non habere principium vel finem, per veritatem orationis.* Haec autem veritas prima non potest esse de omnibus nisi una. In intellectu enim nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter; uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas habet conceptiones, quas diversae veritates in anima consequuntur; alio modo ex diverso modo intelligendi. Cursus enim Socratis est res una; sed anima quae componendo et dividendo cointelligit tempus, ut dicitur in 3 de Anima (com. 22 et 23), diversimode intelligit cursum Socratis ut praesentem, praeteritum, et futurum; et secundum hoc conceptiones diversas format, in quibus diversae veritates inveniuntur. Neuter autem horum modorum diversitatis inveniri potest in divina cognitione. Non enim de diversis rebus diversas cognitiones habet; sed una cognitione cognoscit omnia; quia per unum, scilicet per essentiam suam, cognoscit, non singulis suam cognitionem immittens, ut dicit Dionysius in lib. de divinis Nomin. (cap. 7 a med.). Similiter ejus cognitio non concernit aliquod tempus, cum aeternitate mensuretur, quae abstrahit ab omni tempore, omne tempus continens. Unde relinquitur quod non sunt plures veritates ab aeterno, sed una tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Anselmus se ipsum exponit in libro de Veritate, ideo dixit quod veritas enuntiationis non clauditur principio et fine, non quod absque principio oratio fuerit; sed quia non potest intelligi quando illa oratio esset, et veritas illi deesset; illa scilicet oratio de qua agebat, qua significatur vere aliquid esse futurum. Unde per hoc apparet quod noluit astruere veritatem inhaerentem rei creatae, vel orationem, esse sine principio et fine; sed veritatem primam, a qua sicut a mensura extrinseca enuntiatio vera dicitur.

Ad secundum dicendum, quod extra animam duo invenimus; scilicet rem ipsam, et privationes et negationes rei; quae quidem duo non eodem modo se habent ad veritatem, quia non eodem modo se habent ad intellectum. Res enim ipsa ex specie quam habet, divino intellectui adaequatur, sicut artificialis arti; et ex virtute ejusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adaequare, inquantum, per similitudinem sui receptam in anima, cognitionem de se facit. Sed non ens extra animam consideratum, neque habet aliquid unde intellectui divino aequetur, neque unde cognitionem sui faciat in intellectu nostro. Unde quod intellectui cuicumque aequetur, non est ex seipso non ente, sed ex seipso intellectu, qui rationem non entis accipit in se ipso. Res autem quae est aliquid positivum extra animam, habet aliquid in se unde vera dici possit. Non autem ita est de non esse rei; sed quicquid ei attribuitur est ex parte intellectus. Cum dicit ergo, Veritatem non esse, est verum; cum veritas quae hic significatur, sit de non ente, nihil habet nisi in intellectu. Unde ad destructionem veritatis quae est in re, non sequitur nisi esse veritatis quae est in intellectu. Et ita patet quod ex hoc non potest concludi nisi veritas quae est in intellectu, quae est aeterna; et oportet utique quod sit in intellectu aeterno; et haec est veritas aeterna. Unde ex praedicta ratione ostenditur, quod sola veritas prima est aeterna.

Et per hoc patet solutio ad tertium et ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod non potest intelligi simpliciter veritatem non esse; potest tamen intelligi nullam veritatem creatam esse; sicut et potest intelligi nullam creaturam esse. Intellectus enim potest intelligere se non esse et se non intelligere, quamvis non intelligat sine hoc quod sit vel intelligat; non enim oportet quod quicquid intellectus intelligendo habet, intelligendo intelligat; quia non semper reflectitur supra se ipsum; et ideo non est inconveniens, si veritatem creatam, sine qua non potest intelligere, intelligat non esse.

Ad sextum et septimum dicendum, quod id quod est futurum, inquantum est futurum, non est; et similiter praeteritum, inquantum hujusmodi. Unde eadem est ratio de veritate praeteriti et futuri, sicut et de veritate non entis; ex qua non potest concludi aeternitas alicujus veritatis, nisi primae, ut dictum est, in corp. art. (1)

Ad octavum dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod illa sunt aeterna secundum quod sunt in mente divina; vel accipitur aeternum pro perpetuo.

Ad nonum dicendum, quod quamvis enuntiatio vera fiat de ente et de non ente; non tamen ens et non ens eodem modo se habent ad veritatem, ut ex dictis patet (in solut. ad 2 argum.); ex quibus patet etiam solutio ejus quod objicitur.

Ad decimum dicendum, quod ab aeterno scivit Deus plura enuntiabilia; sed tamen illa plura scivit una cognitione. Unde ab aeterno non fuit nisi una veritas, per quam divina cognitio vera fuit de rebus pluribus futuris in tempore.

Ad decimum dicendum, quod sicut ex praedictis

(1) *Edit. Rom.* Ad sextum dicendum, quod id quod est futurum . . . . *Et mox*: Ad septimum dicendum, quod verbum Augustini etc. *ita ut usque ad ultimum ordo responsionum ordini argumentorum non cohaereat.*

in corp. art., patet, intellectus non solum adaequatur his quae sunt actu, sed etiam his quae actu non sunt; praecipue intellectus divinus, cui idem est praeteritum et futurum. Unde quamvis res non fuerint ab aeterno in propria natura, intellectus tamen divinus fuit adaequatus rebus in propria natura futuris in tempore; et ideo veram cognitionem habuit ab aeterno de rebus etiam in propria natura, quamvis rerum veritates ab aeterno non fuerint.

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis ratio veritatis compleatur in intellectu, non tamen ratio rei in intellectu completur. Unde quamvis concedatur simpliciter, quod veritas rerum omnium fuit ab aeterno, per hoc quod fuit in intellectu divino; non tamen potest concedi simpliciter quod res verae fuerunt ab aeterno, per hoc quod fuerunt in intellectu divino.

Ad decimumtertium dicendum, quod illud intelligitur de justitia divina; vel si intelligatur de justitia humana, tunc dicitur esse perpetua, sicut et res naturales dicuntur esse perpetuae; sicut dicimus quod ignis semper movetur sursum propter inclinationem naturae, nisi impediatur: et quia virtus, ut dicit Tullius (lib. 2 de Invent.), est habitus in modum naturae rationi consentaneus; quantum ex natura virtutis est, habet indeficientem inclinationem ad actum suum, quamvis aliquando impediatur; et ideo etiam in principio Digestorum (in Digesto veteri, lib. 1, tit. 1, lege 10) dicitur, quod justitia est *constans et perpetua voluntas unicuique jus suum tribuens.* Et tamen veritas de qua nunc loquimur, non est pars justitiae; sed veritas quae est in confessionibus in judicio faciendis.

Ad decimumquartum dicendum, quod hoc quod dicitur, universale perpetuum esse et incorruptibile, Avicenna dupliciter exponit: uno modo ut dicatur esse perpetuum et incorruptibile, ratione particularium, quae nunquam inceperunt nec deficient secundum tenentes aeternitatem mundi; generatio enim ad hoc est, secundum Philosophum, ut salvetur perpetuum esse in specie, quod in individuo salvari non potest. Alio modo ut dicatur esse perpetuum, quia non corrumpitur per se, sed per accidens ad corruptionem individui.

Ad decimumquintum dicendum, quod aliquid attribuitur alicui per se dupliciter. Uno modo positive, sicut igni attribuitur ferri sursum; et a tali per se magis denominatur aliquid quam ab illo quod est per accidens; magis enim dicimus ignem sursum ferri, et esse eorum quae sursum feruntur, quam eorum quae deorsum; quamvis ignis per accidens aliquando deorsum feratur, ut patet in ferro ignito. Quandoque attribuitur per se ratione remotionis; per hoc scilicet quod removentur ab eo illa quae nata sunt contrariam dispositionem inducere. Unde si per accidens aliquid eorum adveniat, illa dispositio contraria simpliciter enunciabitur; sicut unitas per se attribuitur materiae primae, non per positionem alicujus formae unitatis, sed per remotionem formarum diversificantium. Unde quando adveniunt formae distinguentes materiam, magis simpliciter dicimus esse plures materias quam unam. Et sic est in proposito; non enim dicitur universale incorruptibile, quasi habeat aliquam formam incorruptionis; sed quia non conveniunt ei secundum se dispositiones materiales, quae sunt causae corruptionis in individuis; unde universale in rebus existens simpliciter dicitur corrumpi in hoc et in illo.

Ad decimumsextum dicendum, quod cum omnia alia genera, inquantum hujusmodi, aliquid ponant in rerum natura (quantitas enim ex hoc ipso quod quantitas est, aliquid dicit); sola relatio non habet, ex hoc quod est hujusmodi, quod aliquid ponat in rerum natura; quia non praedicat aliquid, sed ad aliquid. Unde quaedam inveniuntur relationes, quae nihil in rerum natura ponunt, sed in ratione tantum; quod quidem quadrupliciter contingit, ut ex dictis Philosophi et Avicennae haberi potest. Uno modo, quando aliquid ad se ipsum refertur, ut cum dicimus idem eidem; si enim haec relatio aliquid in rerum natura poneret additum ei quod dicitur idem, esset in infinitum procedere in rebus; quia ipsa relatio per quam aliqua res diceretur eadem, esset eadem sibi per aliam relationem, et sic in infinitum. Secundo, quando ipsa relatio ad aliquid refertur. Non enim potest dici quod paternitas referatur ad subjectum suum per aliam relationem mediam; quia illa etiam media relatio indigeret alia media relatione, et sic in infinitum. Unde illa relatio quae significatur in comparatione paternitatis ad subjectum, non dicitur in rerum natura, sed in ratione tantum. Tertio, quando unum relativorum pendet ex altero, et non e converso; sicut scientia dependet a scibili, et non e converso; unde relatio scientiae ad scibile est aliquid in rerum natura; non relatio scibilis ad scientiam, sed ratione tantum. Quarto, quando ens comparatur ad non ens; ut cum dicimus, quod nos sumus priores his qui futuri sunt post nos; alias sequeretur quod possent esse infinitae relationes in eodem, si generatio in infinitum procederet in futurum. Ex duobus igitur ultimis apparet quod relatio illa prioritatis nihil ponit in rerum natura, sed in intellectu tantum; tum quia Deus non dependet a creaturis; tum quia talis prioritas dicit comparationem entis ad non ens. Unde ex hoc non sequeretur quod sit alia veritas aeterna, nisi in intellectu divino, qui solus aeternus est; et haec est veritas prima.

Ad decimumseptimum dicendum, quod quamvis Deus natura sit prior omnibus creaturis; non tamen sequitur quod illa relatio sit relatio naturae, sed quia intelligitur ex consideratione naturae ejus quod prius dicitur, et ejus quod posterius; sicut et scibile dicitur prius natura quam scientia, quamvis relatio scibilis ad scientiam non sit in rerum natura.

Ad decimumoctavum dicendum, quod cum dicitur, Significatione non existente rectum est aliquid significari; verum est secundum ordinationem rerum in intellectu divino existentem; sicut arca non existente rectum est arcam cooperculum habere, secundum ordinationem artis in artifice. Unde nec ex hoc haberi potest quod alia veritas sit aeterna quam prima.

Ad decimumnonum dicendum, quod ratio veri fundatur supra ens. Quamvis autem in divinis ponantur plures personae vel proprietates; non tamen ibi ponitur nisi unum esse; quia esse in divinis nonnisi essentialiter dicitur; et omnium istorum enuntiabilium, Patrem esse vel generare, Filium esse vel genitum esse, secundum quod ad rem referuntur, est veritas una, quae est veritas prima et aeterna.

Ad vigesimum dicendum, quod quamvis alio Pater sit Pater, et Filius sit Filius, quia hoc est paternitate (1), illud filiatione; tamen idem est quo Pater est, et quo Filius est; quia utrumque est per essentiam divinam, quae una est. Ratio autem veritatis non fundatur super rationem paternitatis et filiationis inquantum hujusmodi, sed super rationem entitatis: paternitas autem et filiatio sunt una essentia; et ideo una est veritas utriusque.

Ad vigesimumprimum dicendum, quod proprietas quam praedicat hoc nomen *homo*, et hoc nomen *risibile*, non est eadem per essentiam, nec habet unum esse, sicut est de paternitate et filiatione; et ideo non est simile.

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod intellectus divinus, quantumcumque diversa non cognoscit nisi unica cognitione, etiam quae in se ipsis habent diversas veritates. Unde multo amplius non cognoscit nisi una cognitione omnia hujusmodi quae de personis intelliguntur. Unde etiam omnium eorum non est nisi una veritas.

ARTICULUS VI.

Utrum veritas creata sit immutabilis. — (*part.* 1, *quaest.* 16, *art.* 1.)

Sexto quaeritur, utrum veritas creata sit immutabilis. Et videtur quod sit immutabilis. Anselmus enim in lib. de Veritate (cap. 14) dicit: *Video hac ratione probari veritatem immobilem permanere.* Praemissa autem ratio fuit de veritate significationis, ut ex praemissis, art. 5, apparet. Ergo veritas enuntiabilium est immutabilis; et eadem ratione veritas rei.

2. Praeterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed re mutata, veritas propositionis manet. Ergo veritas enuntiationis est immutabilis. Probatio mediae. Veritas, secundum Anselmum (lib. de Veritate, cap. 8 et 12) est *rectitudo quaedam, inquantum implet hoc quod accepit in mente divina.* Sed haec propositio, Socrates sedet, accepit in mente divina ut significet sessionem Socratis, quam significat etiam Socrate non sedente. Ergo etiam Socrate non sedente manet in ea veritas; et ita veritas praedictae propositionis non mutatur, etiam si res mutetur.

3. Praeterea, si veritas mutatur, hoc non potest esse nisi mutatis his quibus veritas inest; sicut nec aliquae formae mutari dicuntur nisi suis subjectis mutatis. Sed veritas non mutatur ad mutationem verorum; quia destructis veris, adhuc remanet veritas, ut Augustinus et Anselmus (lib. de Veritate, cap. 8 et 12) probant. Ergo veritas est omnino immutabilis.

4. Praeterea, veritas rei est causa veritatis propositionis; ex eo enim quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa. Sed veritas rei est immutabilis. Ergo et veritas propositionis. Probatio mediae. Anselmus in lib. de Veritate (cap. 14) probat veritatem enuntiationis immobilem permanere, secundum quod implet illud quod accepit in mente divina. Sed singulariter quaelibet res implet illud quod accépit in mente divina ut haberet. Ergo cujuslibet rei veritas est immutabilis.

5. Praeterea, illud quod manet omni mutatione facta, nunquam mutatur; in alteratione enim colorum non dicimus superficiem mutari, quia manet qualibet mutatione colorum facta. Sed veritas manet in re, qualibet mutatione rei facta; quia ens et verum convertuntur. Ergo veritas est immutabilis.

6. Praeterea, ubi est eadem causa, et effectus idem. Sed eadem est causa veritatis harum trium propositionum, Socrates sedet, Socrates sedebit, Socrates sedit; scilicet Socratis sessio. Ergo eadem est veritas. Sed si unum trium praedictorum est verum, oportet similiter alterum duorum semper esse verum; si enim aliquando est verum, Socrates sedet, semper fuit verum et erit verum, Socrates sedit vel Socrates sedebit. Ergo veritas una trium propositionum semper uno modo se habet; et ita est immutabilis; et eadem ratione quaelibet alia veritas.

Sed contra, mutatis causis mutantur effectus. Sed res, quae sunt causa veritatis propositionis, mutantur. Ergo et propositionum veritas mutatur.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur mutari dupliciter. Uno modo, quia est subjectum mutationis, sicut dicimus corpus esse mutabile; et sic nulla forma est mutabilis; et sic dicitur quod forma est invariabili essentia consistens; unde, cum veritas significetur per modum formae, praesens quaestio non est, an veritas sit immutabilis hoc modo. Alio modo dicitur aliquid mutari, quia secundum ipsum fit mutatio; sicut dicimus albedinem mutari, quia secundum ipsam corpus alteratur; et sic quaeritur de veritate, an sit mutabilis.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod illud secundum quod est mutatio, quandoque quidem mutari dicitur, quandoque autem non; quando enim est inhaerens ei quod mutatur secundum ipsum, tunc et ipsum mutari dicitur; sicut albedo vel quantitas mutari dicuntur, quando aliquid secundum ipsa mutatur; eo quod ipsamet secundum hanc mutationem succedunt sibi invicem in subjecto: quando autem illud secundum quod aliquid mutari dicitur, est extrinsecum; tunc in illa mutatione non mutatur, sed immobile perseverat; sicut locus non dicitur moveri quando aliquid secundum locum movetur. Unde et in 4 Physic. (com. 5 et 36) dicitur, quod locus est immutabilis terminus continentis; eo quod per localem motum non dicitur esse successio locorum in uno locato, sed magis successio locatorum in uno loco. Sed formarum inhaerentium, quae mutari dicuntur ad mutationem subjecti, duplex est mutationis modus; aliter enim dicuntur mutari formae generales, et aliter formae speciales; forma enim specialis post mutationem non remanet eadem nec secundum esse nec secundum rationem; sicut albedo, facta alteratione, nullo modo manet; sed forma generalis facta mutatione remanet eadem secundum rationem, sed non secundum esse; sicut facta mutatione de albo in nigrum, manet idem color secundum communem rationem coloris, sed non eadem coloris species. Dictum est autem superius, art. praec., quod aliquid denominatur verum veritate prima quasi mensura extrinseca, sed veritate inhaerente quasi mensura intrinseca. Unde res creatae variantur quidem in participatione veritatis primae; ipsa autem veritas prima, secundum quam dicuntur vera, nullo modo mutatur; et hoc est quod Augustinus dicit in lib. de libero Arbit. (2, cap. 8 non

(1) *Al.* ex paternitate.

procul a princip.): *Mentes nostrae aliquando plus, aliquando minus vident de ipsa veritate; sed ipsa in se manens nec proficit nec deficit.* Si autem accipiamus veritatem inhaerentem rebus, sic veritas mutari dicitur, secundum quod aliqua secundum veritatem mutantur. Unde, ut prius, art. 2 hujus quaest., dictum est, veritas in creaturis invenitur in duobus: in rebus ipsis, et in intellectu: veritas enim actionis sub veritate rei comprehenditur, ut veritas enuntiationis sub veritate intellectus quam significat. Res autem dicitur vera per comparationem ad intellectum divinum et humanum.

Si ergo accipiatur veritas rei secundum ordinem ad intellectum divinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis in aliam veritatem, non in falsitatem; veritas enim est forma maxime generalis, cum verum et ens convertantur: unde sicut facta qualibet mutatione res remanet ens, quamvis secundum aliam formam, per quam habet esse; ita semper remanet vera, sed alia veritate; quia quamcumque formam, vel etiam privationem, per mutationem acquirat; secundum eam divino intellectui conformatur, qui eam ita cognoscit ut est secundum quamcumque dispositionem. Si autem consideretur veritas rei in ordine ad intellectum humanum, vel e converso; tunc quandoque fit mutatio de veritate in falsitatem, quandoque autem de una veritate in aliam. Cum enim veritas sit adaequatio rei et intellectus; ab aequalibus autem si aequalia tollantur, adhuc aequalia remanent, quamvis non eadem quantitate; oportet quod quando similiter mutatur intellectus et res, remaneat quidem veritas, sed alia; sicut si Socrate sedente intelligatur Socratem sedere, et eo postmodum non sedente intelligatur non sedere. Sed quia ab uno aequalium si aliquid tollatur, et nihil a reliquo, vel si ab utroque inaequalia tollantur, necesse est inaequalitatem provenire, quae se habet ad falsitatem sicut aequalitas ad veritatem; inde est quod si intellectu vero existente mutetur res non mutato intellectu, vel e converso, aut utrumque mutetur, sed non similiter; provenit falsitas; et sic erit mutatio de veritate in falsitatem; sicut si Socrate existente albo, intelligatur albus esse, verus est intellectus; si autem postea intelligit eum nigrum, Socrate albo remanente; vel e converso Socrate mutato in nigredinem, adhuc albus intelligatur; vel eo mutato in pallorem, intelligatur esse rubeus; erit falsitas in intellectu. Et sic patet qualiter veritas mutatur, et qualiter non mutatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus loquitur de veritate, prout secundum eam omnia dicuntur vera tamquam mensura extrinseca.

Ad secundum dicendum, quod quia intellectus inflectitur in se ipsum, et intelligit se sicut et alias res, ut dicitur in 3 de Anima (com. 15 et 16); ideo quae ad intellectum pertinent, secundum quod ad rationem veritatis spectant, possunt dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod sunt res quaedam; et sic eodem modo dicitur de eis veritas sicut de aliis rebus; ut, sicut res dicitur vera, quia implet hoc quod accepit in mente divina retinendo naturam suam; ita enuntiatio vera dicatur retinendo naturam suam quae est ei dispensata in mente divina; nec potest ab ea removeri, enuntiatione ipsa manente. Alio modo secundum quod comparantur ad res intellectas; et sic dicitur enuntiatio vera quando adaequatur rei; et talis veritas rei mutatur, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod veritas quae remanet destructis rebus veris, est veritas prima, quae etiam rebus mutatis non mutatur.

Ad quartum dicendum, quod manente re, non potest fieri circa eam mutatio quantum ad ea quae sunt sibi essentialia; sicut enuntiationi est essentiale ut significet illud ad quod significandum est instituta. Unde non sequitur quod veritas rei nullo modo sit mutabilis; sed quod sit immutabilis quantum ad essentialia rei manente re. In quibus autem accidit mutatio rei per corruptionem quantum ad accidentia, mutatio accidere potest etiam manente re; et ita quantum ad accidentalia potest fieri mutatio veritatis rei.

Ad quintum dicendum, quod facta omni mutatione, manet veritas, sed non eadem, ut ex praedictis, in corp. art., patet.

Ad sextum dicendum, quod identitas veritatis non tantum dependet ex identitate rei, sed etiam ex identitate intellectus; sicut et identitas effectus dependet ex identitate agentis et patientis. Quamvis autem eadem res quae significatur illis tribus propositionibus, non tamen est idem intellectus earum; quia in compositione intellectus adjungitur tempus; unde secundum variationem temporis sunt diversi intellectus.

ARTICULUS VII.

Utrum veritas in divinis personaliter vel essentialiter dicatur.

Septimo quaeritur, utrum veritas in divinis dicatur essentialiter, vel personaliter. Et videtur quod dicatur personaliter. Quidquid enim in divinis importat relationem principii, personaliter dicitur. Sed veritas est hujusmodi, ut patet per Augustinum in lib. de vera Religione (cap. 36): ubi dicit, quod veritas divina est summa similitudo principii sine ulla dissimilitudine, unde falsitas oritur. Ergo veritas in divinis personaliter dicitur.

2. Praeterea, sicut nihil est sibi simile, ita nihil est sibi aequale. Sed similitudo in divinis importat distinctionem personarum, secundum Hilarium, ex hoc quod nihil est sibi simile. Ergo eadem ratione, et aequalitas. Sed veritas est aequalitas quaedam. Ergo importat personalem distinctionem in divinis.

3. Praeterea, omne quod in divinis importat emanationem, personaliter dicitur. Sed veritas importat quamdam emanationem, quia significat conceptionem intellectus, sicut et verbum. Ergo, sicut verbum personaliter dicitur, ita et veritas.

Sed contra, *trium personarum est una veritas*, ut dicit Augustinus in lib. 8 de Trinit. (cap. 1). Ergo est essentiale, et non personale.

Respondeo dicendum, quod veritas in divinis dupliciter accipi potest; uno modo proprie, alio modo quasi metaphorice. Si enim proprie accipiatur veritas, tunc importabit aequalitatem divini intellectus et rei. Et quia intellectus divinus primo intelligit rem quae est essentia sua, per quam omnia alia intelligit; ideo et veritas in Deo principaliter importat aequalitatem intellectus divini et rei, quae est essentia ejus; et consequenter intellectus divini ad res creatas. Intellectus autem divinus et essentia sua non adaequantur sicut mensurans et mensuratum; cum unum non sit principium alterius, sed sint omnino idem; unde veritas ex tali aequalitate

resultans nullam principii rationem importat, sive accipiatur ex parte essentiae, sive ex parte intellectus, quae una et eadem ibi est; sicuti enim ibi est idem intelligens et res intellecta, ita est ibi idem veritas rei et intellectus, sine aliqua connotatione principii. Sed si accipiatur veritas intellectus divini secundum quod adaequatur rebus creatis; sic adhuc remanebit eadem veritas; sicut per idem intelligit Deus se et alia; sed tamen addetur in intellectu veritatis ratio principii ad creaturas, ad quas intellectus divinus comparatur ut mensura et causa. Omne autem nomen quod in divinis rationem principii vel quod est a principio, non importat, vel etiam importat rationem principii ad creaturas, essentialiter dicitur. Unde in divinis si veritas proprie accipiatur, essentialiter dicitur; tamen appropriatur personae Filii, sicut ars, et cetera quae ad intellectum pertinent. Metaphorice autem vel similitudinarie accipitur veritas in divinis, quando accipimus eam ibi secundum rationem illam qua invenitur in rebus creatis; in quibus dicitur veritas, secundum quod res creata imitatur suum principium, scilicet intellectum divinum. Unde et similiter hoc modo dicitur veritas in divinis summa imitatio principii, quae Filio convenit; et secundum hanc acceptionem veritatis, veritas proprie dicitur de Filio, et personaliter dicitur; et sic loquitur Augustinus in lib. de vera Religione (ubi supra).

Et sic patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod aequalitas in divinis quandoque importat rationem quae designat distinctionem personalem; sicut cum dicimus, quod Pater et Filius sunt aequales; et secundum hoc, in nomine aequalitatis, realis distinctio intelligitur. Quandoque autem in nomine aequalitatis non intelligitur realis distinctio, sed rationis tantum; sicut cum dicimus, sapientiam et bonitatem divinam esse aequales. Unde non oportet quod distinctionem personalem importet; et talis est distinctio importata per nomen veritatis, cum sit aequalitas intellectus et essentiae.

Ad tertium dicendum, quod quamvis veritas sit concepta per intellectum, nomine tamen veritatis non exprimitur ratio conceptionis, sicut nomine verbi; unde non est simile.

ARTICULUS VIII.

Utrum omnis veritas sit a prima veritate.

Octavo quaeritur, utrum omnis veritas sit a veritate prima. Et videtur quod non. Istum enim fornicari est verum: sed tamen non est a veritate prima. Ergo non omnis veritas est a veritate prima.

2. Sed dicebatur, quod veritas signi vel intellectus, secundum quam hoc dicitur verum, est a Deo, non autem secundum quam refertur ad rem.— Sed contra, praeter veritatem primam non solum est veritas signi, aut intellectus, sed etiam veritas rei. Si ergo hoc verum non sit a Deo secundum quod refertur ad rem, haec veritas rei non erit a Deo; et sic habetur propositum, quod non omnis alia veritas sit a Deo.

3. Praeterea, sequitur: Iste fornicatur; ergo istum fornicari est verum; ut fiat descensus a veritate propositionis ad veritatem dicti, quae exprimit veritatem rei. Ergo veritas praedicta consistit in hoc quod iste actus componitur isti subjecto. Sed veritas dicti non esset ex compositione talis actus cum subjecto, nisi intelligatur compositio actus sub deformitate existentis. Ergo veritas rei non solum est quantum ad ipsam essentiam actus, sed quantum ad deformitatem. Sed actus sub deformitate consideratus nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas rei est a Deo.

4. Praeterea, Anselmus (lib. de Veritate, cap. 4) dicit, quod res dicitur vera secundum quod est ut debet esse; et inter modos quibus potest dici quod debet esse res, ponit unum modum, secundum quem dicitur, quod res esse debet, quia Deo permittente accidit. Sed permissio Dei extendit se etiam ad deformitatem actus. Ergo veritas rei ad deformitatem illam pertingit. Sed deformitas illa nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas est a Deo.

5. Sed dicebatur, quod sicut deformitas, vel privatio quaelibet, dicitur ens non simpliciter, sed secundum quid; ita et dicitur habere veritatem, non simpliciter, sed secundum quid; et talis veritas secundum quid non est a Deo.— Sed contra, verum addit supra ens ordinem ad intellectum. Sed privatio vel deformitas, quamvis in se non sit simpliciter ens, tamen simpliciter est apprehensa per intellectum. Ergo, quamvis non habeat simpliciter entitatem, habet tamen simpliciter veritatem.

6. Praeterea, omne secundum quid ad simpliciter reducitur; sicut hoc, Aethiopem esse album dente, reducitur ad hoc, quod est dentem Aethiopis esse album. Si ergo aliqua veritas secundum quid, non est a Deo; non omnis simpliciter veritas erit a Deo; quod est absurdum.

7. Praeterea, quod non est causa causae, non est causa effectus; sicut Deus non est causa deformitatis peccati, quia non est causa defectus in libero arbitrio, ex quo deformitas peccati accidit. Sed sicut esse est causa veritatis affirmativarum propositionum, ita non esse negativarum. Cum ergo Deus non sit causa ejus quod est non esse, ut dicit Augustinus in lib. 83 Quaestionum (quaest. 21 in med.), relinquitur quod Deus non sit causa negativarum propositionum; et sic non omnis veritas est a Deo.

8. Praeterea, Augustinus dicit in lib. Solil. (2, cap. 5), quod verum est quod ita se habet ut videtur. Sed malum aliquod ita se habet ut videtur. Ergo aliquod malum est verum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo non omne verum est a Deo.

9. Sed dicebatur, quod malum non videtur per speciem mali, sed per speciem boni. Sed contra. Species boni nunquam facit apparere nisi bonum. Ergo si malum non videtur nisi per speciem boni, nunquam apparet malum nisi bonum; quod est falsum.

Sed contra, 1 Cor. 12, super illud, *Nemo potest dicere Dominus Jesus etc.*, dicit Ambrosius: *Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est.*

Praeterea, omnis bonitas creata est a prima bonitate increata, quae Deus est. Ergo eadem ratione omnis veritas est a prima veritate, quae Deus est.

Praeterea, ratio veritatis completur in intellectu. Sed omnis intellectus est a Deo. Ergo omnis veritas est a Deo.

Praeterea, Augustinus in lib. Solil. (2, cap. 5)

dicit, quod verum est id quod est. Sed omne esse est a Deo. Ergo omnis veritas.

Praeterea, sicut unum convertitur cum ente, ita et verum. Sed omnis unitas est a prima unitate. Ergo et omnis veritas est a prima veritate.

Respondeo dicendum, quod in rebus creatis invenitur veritas in rebus et in intellectu, ut ex dictis patet: in intellectu quidem secundum quod adaequatur rebus quarum cognitionem habet; in rebus autem secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiatorum; et aliquo modo secundum quod natae sunt facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui per res mensuratur, ut dicitur in 10 Metaph. (com. 5). Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus; et per eamdem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaeque res esse habet; unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adaequationis ad intellectum humanum vel divinum. Sed negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam, per quam vel imitentur exemp'ar divinae artis, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano; sed quod adaequentur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit. Sic ergo patet quod cum dicitur lapis verus et caecitas vera, non eodem modo veritas se habet ad utrumque: veritas enim de lapide dicta claudit in sui ratione entitatem lapidis, et superaddit habitudinem ad intellectum, quae causatur etiam ex parte ipsius rei, cum habeat aliquid secundum quod referri possit; sed veritas dicta de caecitate non includit in se ipsa privationem quae est caecitas, sed solummodo habitudinem caecitatis ad intellectum; quae etiam non habet aliquid ex parte ipsius caecitatis in quo sustentetur, cum caecitas non adaequetur intellectui ex parte alicujus quod in se habet.

Patet ergo quod veritas in rebus creatis inventa nihil aliud potest comprehendere quam entitatem rei, et adaequationem ad intellectum, et intellectus (1) ad res vel privationes rerum; quod totum a Deo est; quia et ipsa forma rei, per quam adaequatur, a Deo est, et ipsum verum sicut bonum intellectus; sicut dicitur in 6 Ethic. (cap. 6, et lib. 10, cap. 4, circa med.), quod bonum uniuscujusque rei consistit in perfecta operatione ipsius. Non est autem perfecta operatio intellectus, nisi secundum quod verum cognoscit; unde in hoc consistit ejus bonum, inquantum hujusmodi. Unde, cum omne bonum sit a Deo, et omnis forma; oportet etiam absolute dicere, quod omnis veritas sit a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod cum sic arguitur: Omne verum est a Deo; istum fornicari est verum; incidit fallacia accidentis, ut ex jam dictis, in corp. art., patere potest. Cum enim dicimus, fornicari est verum, non hoc dicimus quasi ipse defectus in actu fornicationis implicatus includatur in ratione veritatis: sed verum praedicat tantum adaequationem hujus ad intellectum. Unde non debet concludi: Istum fornicari est a Deo: sed quod veritas ejus est a Deo.

Ad secundum dicendum, quod deformitates et alii defectus non habent veritatem sicut et aliae res, ut ex praedictis patet; et ideo, quamvis veritas defectuum sit a Deo, non ex hoc concludi potest, quod defectus sint a Deo.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum, 6 Metaph. (com. 8), veritas non consistit in compositione quae est in rebus, sed in compositione quam facit anima; et ideo veritas non consistit in hoc quod iste actus cum deformitate sua subjecto inhaeret; hoc enim pertinet ad rationem boni et mali; sed in hoc quod actus sic inhaerens subjecto apprehensioni animae adaequatur.

Ad quartum dicendum, quod bonum, debitum, rectum, et hujusmodi omnia, alio modo se habent ad permissionem divinam, et alio modo ad alia signa divinae voluntatis. In aliis enim refertur et ad id quod cadit sub actu voluntatis, et ad ipsum voluntatis actum; sicut cum Deus praecipit honorem parentum; et ipse honor parentum bonum quoddam est, et ipsum praecipere, bonum quoddam est. Sed in permissione refertur tantum ad actum permittentis, et non ad id quod sub permissione cadit; unde bonum est quod Deus permittat deformitatem incidere; non tamen sequitur ex hoc quod ipsa deformitas aliam (1) rectitudinem habeat.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod veritas secundum quod competit negationibus et defectibus, reducitur ad veritatem simpliciter, quae est in intellectu, quae a Deo est; et ideo veritas defectuum a Deo est, quamvis ipsi defectus a Deo non sint.

Ad septimum dicendum, quod non esse non est causa veritatis negativarum propositionum quasi faciens eas in intellectu; sed anima ipsa hoc facit conformans se ipsam non enti, quod est extra animam; unde non esse extra animam existens, non est causa efficiens veritatis, sed quasi exemplaris. Objectio autem procedebat de causa exemplari efficiente.

Ad octavum dicendum, quod quamvis malum non sit a Deo, tamen hoc quod malum judicatur tale quale est, est a Deo; unde veritas qua verum est malum esse, est a Deo.

Ad nonum dicendum, quod quamvis malum non agat in animam nisi per speciem boni; quia tamen est bonum deficiens, anima deprehendit in se rationem defectus, et in hoc concipit rationem mali; et sic malum videtur malum.

ARTICULUS IX.

Utrum veritas sit in sensu.
(2 part., quaest. 16, art. 2.)

Nono quaeritur, utrum veritas sit in sensu; et videtur quod non. Anselmus enim dicit (lib. de Veritate, cap. 12), quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Sed sensus non est de natura mentis. Ergo veritas non est in sensu.

2. Praeterea, Augustinus, in lib. 83 Quaestionum (quaest. 5), probat, quod veritas corporis sensibus non cognoscitur; et rationes ejus supra positae sunt. Ergo veritas non est in sensu.

Contra, Augustinus, de vera Religione (cap. 36), dicit, quod veritas est qua ostenditur id quod est. Sed id quod est, ostenditur non solum intellectui, sed etiam sensui. Ergo etc.

(1) *Al.* et adaequationem intellectus.

(1) *Forte* aliquam.

Respondeo dicendum, quod veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum ejus; dum scilicet judicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: si enim sensus vere judicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere judicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus. Cujus est ratio, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, jam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias; unde dicitur in lib. de Causis (propos. 15), quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem, qui inter ceteros est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur ejus reditio: quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cujus hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam et se ipsum. Sed potentiae naturales insensibiles nullo modo redeunt supra se ipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere.

Ex his ergo patet solutio ad objecta.

ARTICULUS X.

Utrum res aliqua sit falsa.
(1 part., quaest. 17, art. 1.)

Decimo quaeritur, utrum aliqua res sit falsa; et videtur quod non. Quia, secundum Augustinum in lib. Soliloq. (2, cap. 5), verum est id quod est. Ergo falsum est id quod non est. Sed quod non est, non est res aliqua. Ergo nulla res est falsa.

2. Sed dicebatur, quod verum est differentia entis; et ita, sicut verum est id quod est, ita et falsum. — Sed contra, nulla differentia divisiva convertitur cum eo cujus est differentia. Sed verum convertitur cum ente, ut dictum est. Ergo verum non est differentia divisiva entis, ut res aliqua falsa dici possit.

3. Praeterea, veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed omnis res est adaequata intellectui divino, quia nihil potest esse in se aliter quam intellectus divinus cognoscit. Ergo omnis res est vera; ergo nulla res est falsa.

4. Praeterea, omnis res habet veritatem a forma sua; ex hoc enim dicitur homo verus, quia habet veram hominis formam. Sed nulla res est quae non habeat aliquam formam; quia omne esse est a forma. Ergo quaelibet res est vera; ergo nulla res est falsa.

5. Praeterea, sicut se habent bonum et malum; ita verum et falsum. Sed quia malum invenitur in rebus, malum non substantificatur nisi in bono, ut Dionysius (cap. 4 de divinis Nomin.) et Augustinus dicunt. Ergo si falsitas invenitur in rebus, falsitas non substantificatur nisi in vero; quod non videtur posse esse; quia sic idem esset verum et falsum, quod est impossibile; sicut idem est homo et album, propter hoc quod albedo substantificatur in homine.

6. Praeterea, Augustinus in lib. Solil. (2, cap. 1) sic objicit. Si aliqua res nominatur falsa; aut hoc est ex hoc quod est simile, aut ex eo quod est dissimile. Si ex eo quod est dissimile, nihil est quod falsum dici non possit; nihil enim est quod alicui dissimile non sit. Si ex eo quod est simile; omnia reclamant, quod ex eo vera sunt quo similia. Ergo nullo modo falsitas in rebus inveniri potest.

1. Sed contra, Augustinus, Solil. (lib. 2 cap. 15. a med.), ita definit falsum. Falsum est quod ad similitudinem alicujus rei accommodatum est, et non pertingit ad id cujus similitudinem gerit. Sed omnis creatura gerit similitudinem Dei. Cum ergo nulla creatura pertingat ad ipsum Deum per modum identitatis, videtur quod omnis creatura sit falsa.

2. Praeterea, dicit Augustinus, de vera Relig. (cap. 34 paulo post princ.): *Omne corpus est verum corpus, et falsa unitas.* Sed hoc pro tanto dicitur, quod imitatur unitatem, et tamen non est unitas. Cum ergo quaelibet creatura, secundum quamlibet sui perfectionem, divinam perfectionem imitetur et ab ea nihilominus in infinitum distet; videtur quod quaelibet creatura sit falsa.

3. Praeterea, sicut verum convertitur cum ente, ita et bonum. Sed ex hoc quod bonum convertitur cum ente, non prohibetur quin aliqua res inveniatur mala. Ergo nec ex hoc quod verum convertitur cum ente, prohibetur quin aliqua res inveniatur falsa.

4. Item Anselmus, de Veritate (cap. 2 et cap. 11) dicit, quod duplex est propositionis veritas; una quando significat quod accepit significare, sicut haec propositio, Socrates sedet, significat Socratem sedere, sive Socrates sedeat, sive non sedeat; alia, quando significat illud ad quod facta est; est enim facta ad hoc quod significet esse, quando est; et secundum hoc proprie dicitur enuntiatio vera. Ergo, eadem ratione, dicetur quaelibet res vera, quando implet hoc ad quod est; falsa autem quando non implet. Sed omnis res quae deficit a fine suo, non implet illud propter quod est. Cum ergo multae res sint tales, videtur quod multae res sint falsae.

Respondeo dicendum, quod sicut veritas consistit in adaequatione rei et intellectus, ita falsitas consistit in eorum inaequalitate. Res autem com-

paratur ad intellectum divinum et humanum, ut supra, artic. 5 et 8 hujus quaest., dictum est; intellectui autem divino comparatur sicut mensuratum mensurae, quantum ad ea quae in rebus positive dicuntur vel inveniuntur; quia omnia hujusmodi ab arte divini intellectus proveniunt; alio modo sicut cognitum ad cognoscens; et sic etiam negationes et defectus divino intellectui adaequantur; quia omnia hujusmodi Deus cognoscit, quamvis ea non causet. Patet ergo quod res quantumcumque se habeat sub quacumque forma existens, vel privatione vel defectu, intellectui divino adaequatur. Et sic patet quod res quaelibet in comparatione ad intellectum divinum vera est, ut Anselmus dicit in lib. de Verit. (cap. 7, 8, 11 et 12). Igitur est veritas in omnibus quae sunt entia, quia hic sunt quae in summa veritate sunt. Unde per comparationem ad intellectum divinum nulla res potest esse falsa; sed per comparationem ad intellectum humanum invenitur interdum inaequalitas rei ad intellectum quae quodammodo ex ipsa re causatur; res enim notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent: quia cognitio nostra initium a sensu sumit, cujus per se objectum sunt sensibiles qualitates; unde et in 1 de Anima (com. 2) dicitur, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est: et ideo quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quae eis non subest, dicitur res illa esse falsa; unde Philosophus dicit 6 Metaph. (5, com. 34, et lib. 4, com. 37), quod illa dicuntur falsa quae nata sunt videri aut qualia non sunt, aut quae non sunt; ut aurum falsum, in quo exterius apparet color auri, et alia hujusmodi accidentia, cum tamen interius natura auri non subsit. Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causet; quia veritas et falsitas praecipue in judicio animae existunt, anima vero inquantum de rebus judicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit. Unde res non dicitur falsa quia semper de se falsam facit apprehensionem; sed quia nata est facere per ea quae de ipsa apparent. Sed quia, ut dictum est, in isto artic. et 5 et 8, comparatio rei ad intellectum divinum est essentialis; secundum eam per se dicitur vera; sed comparatio ad intellectum humanum est accidentalis, secundum quam non dicitur absolute vera: ideo simpliciter loquendo omnis res est vera, et nulla res est falsa; sed secundum quid, scilicet in ordine ad intellectum nostrum, aliquae res dicuntur falsae; et ideo oportet rationibus utriusque partis respondere.

Ad primum ergo dicendum, quod ista definitio, *Verum est id quod est,* non perfecte exprimit rationem veritatis, sed quasi materialiter tantum, nisi secundum quod esse significat affirmationem propositionis; scilicet ut dicatur id esse verum quod sic esse dicitur vel intelligitur ut in re est; et sic etiam falsum dicatur quod non est, idest quod non est ut dicitur vel intelligitur; et hoc in rebus inveniri potest.

Ad secundum dicendum, quod verum, proprie loquendo, non potest esse differentia entis; ens enim non habet aliquam differentiam, ut probatur in 3 Metaph. (comment. 10); sed aliquod verum se habet ad ens per modum differentiae, sicut et bonum; inquantum, videlicet, exprimit aliquid circa ens quod nomine entis non exprimitur; et secundum hoc intentio entis est indeterminata respectu intentionis veri; et sic intentio veri comparatur ad intentionem entis quodammodo ut differentia ad genus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concedenda est; procedit enim de re in ordine ad intellectum divinum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis quaelibet res habeat aliquam formam, non tamen omnis res habet illam formam cujus judicia exterius ostenduntur per sensibiles qualitates; et secundum hoc falsa dicitur, inquantum de se falsam existimationem facere apta nata est.

Ad quintum dicendum, quod aliquid existens extra animam pro tanto dicitur falsum, ut ex dictis, in corp. art., patet, quia natum est de se facere falsam existimationem, quando movet virtutem cognitivam; unde oportet quod illud quod falsum dicitur, aliquod ens sit. Unde cum omne ens, inquantum hujusmodi, sit verum; oportet falsitatem in rebus existentem, supra veritatem fundari; unde dicit Augustinus in lib. Solil. (cap. 10 paulo a princ.), quod tragoedus qui repraesentat veras personas in theatris, non esset falsus, nisi esset verus tragoedus; similiter equus pictus non esset falsus equus, nisi esset pura pictura. Non tamen sequitur contradictoria esse vera; quia affirmatio et negatio, secundum quod dicunt verum et falsum, non referuntur ad idem.

Ad sextum dicendum, quod falsa res dicitur secundum quod nata est fallere; cum autem *fallere* dico, significo actionem quamdam defectum inducentem. Nihil autem natum est agere nisi secundum quod est ens; omnis autem defectus est non ens. Unumquodque autem, secundum quod est ens, habet similitudinem veri; secundum autem quod non est, recedit ab ejus similitudine. Et ideo hoc quod dico *fallere*, secundum id quod importat de actione, originem habet de similitudine; sed quantum ad id quod importat defectum, in quo formaliter ratio falsitatis consistit, ex dissimilitudine surgit; et ideo dicit Augustinus in lib. de vera Religione (lib. 2 Solil., cap. 15 a med.), quod ex dissimilitudine falsitas oritur.

Ad primum ergo eorum quae contra objiciuntur, dicendum, quod non ex qualibet similitudine nata est anima decipi, sed ex magna similitudine, in qua dissimilitudo inveniri non potest de facili; et ideo ex similitudine majori vel minori decipitur anima secundum majorem vel minorem perspicacitatem ad similitudinem inveniendum. Nec tamen simpliciter debet enuntiari aliqua res falsa ex eo quod quantumcumque in errorem inducit; sed ex eo quod nata est plures, vel sapientes, fallere. Creaturae autem, quamvis aliquam Dei similitudinem gerant in se ipsis, tamen maxima dissimilitudo subest, ut non nisi ex magna insipientia contingat quod ex tali similitudine mens decipitur. Unde ex praedicta similitudine et dissimilitudine creaturarum ad Deum non sequitur quod omnes creaturae debent dici falsae.

Ad secundum dicendum, quod quidam existimaverunt Deum esse corpus; et cum Deus sit unitas, qua omnia sunt unum, per consequens existimaverunt corpus esse unitatem ipsam, propter ipsam similitudinem unitatis. Secundum hoc ergo corpus falsa unitas dicitur, inquantum aliquos in errorem induxit vel inducere potuit, ut crederetur unitas.

Ad tertium dicendum, quod duplex est perfectio; scilicet prima, et secunda: prima perfectio est forma uniuscujusque, per quam habet esse; unde ab ea nulla res destituitur dum manet; secunda perfectio est operatio, quae est finis rei, vel id propter quod ad finem devenitur; et hac perfectione interdum res destituitur. Ex prima autem perfectione resultat ratio veri in rebus; ex hoc enim quod res formam habet, artem divini intellectus imitatur, et sui notitiam in anima gignit. Sed ex parte secundae consequitur in ipsa ratio bonitatis, quae consurgit ex fine; et ideo malum simpliciter invenitur in rebus, non autem falsum.

Ad quartum dicendum, quod secundum Philosophum in 5 Ethic. (6 Metaph., com. 8), primum verum est bonum intellectus; secundum hoc enim intellectus operatio est perfecta, quod sua conceptio est vera; et quia enuntiatio est signum intellectus, ideo veritas est ejus finis. Non autem est ita in rebus aliis; et propter hoc non est simile.

ARTICULUS XI.

Utrum falsitas sit in sensu.
(1 Part., quaest. 17, art. 2.)

Undecimo quaeritur, utrum falsitas sit in sensu; et videtur quod non. Intellectus enim semper est rectus, ut dicitur in 3 de Anima (com. 15). Sed intellectus est superior pars in homine. Ergo et aliae partes hominis rectitudinem sequuntur; sicut et in mundo majori inferiora disponuntur secundum superiorum motum. Ergo et sensus, qui est inferior pars animae, semper erit rectus: non ergo in eo erit falsitas.

2. Praeterea, Augustinus dicit in lib. in vera Religione (cap. 36, declinando ad finem, et cap. 55, circa med.): *Ipsi oculi non fallunt nos; non enim enuntiare possunt omnino nisi affectionem suam. Quod si omnes corporis sensus ita enuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro.* Ergo in sensibus non est falsitas.

3. Praeterea, Anselmus in lib. de Veritate (cap. 6) dicit: *Videtur mihi veritas vel falsitas in sensu non esse, sed in opinione;* et sic habetur propositum.

Sed contra est quod Anselmus dicit: *Est quidem in sensibus nostris veritas, non simpliciter; nam fallunt res aliquando.*

Praeterea, secundum Augustinum in lib. Soliloq. (cap. 15, a med.), falsum solet dici quod a verisimilitudine longe abest, sed tamen ad verum nonnullam imitationem habet. Sed sensus habet quamdam similitudinem quarumdam rerum, quae non sunt ita in rerum natura; sicut est quandoque quod unum duo videatur, ut cum oculus comprimitur. Ergo in sensu est falsitas.

Sed dicebatur, quod sensus non decipitur in propriis sensibilibus, sed de communibus. — Sed contra, quandocumque aliquid apprehenditur de aliquo aliter quam est, apprehensio est falsa. Sed quando corpus album videtur mediante vitro viridi, sensus apprehendit aliter quam sit, quia apprehendit illud ut viride, et ita judicat; nisi superius judicium adsit, per quod falsitas detegatur. Ergo sensus decipitur etiam in propriis sensibilibus.

Respondeo dicendum, quod cognitio nostra quae a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiat in sensu, secundo perficiatur in intellectu; ut sic sensus inveniatur quodammodo medius inter intellectum et res: est enim, rebus comparatus, quasi intellectus; et intellectui comparatus, quasi res quaedam; et ideo in sensu dicitur esse veritas vel falsitas dupliciter. Uno modo secundum ordinem sensus ad intellectum; et sic dicitur esse sensus falsus vel verus sicut res; inquantum, videlicet, faciunt veram existimationem in intellectu, vel falsam. Alio modo secundum ordinem sensus ad res; et sic dicitur esse veritas vel falsitas in sensu, sicut et in intellectu; inquantum judicat scilicet esse quod est, vel non esse quod non est. Si ergo loquamur de sensu secundum primum modum; sic in sensu quodammodo est falsitas, et quodammodo non est falsitas: sensus enim et est res quaedam in se, et est indicativus alterius rei. Si ergo comparetur ad intellectum prout est res quaedam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato: quia secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat; unde Augustinus dicit in auctoritate inducta (in arg. 2 hujus quaest.), quod non possunt omnino enuntiare nisi affectionem suam. Si autem comparetur ad intellectum secundum quod est repraesentativum alterius rei; cum quandoque repraesentet ei aliter rem quam sit, secundum hoc sensus falsus dicitur, inquantum natus est facere falsam existimationem in intellectu, quamvis non necessario faciat, sicut et de rebus dictum est: quia intellectus sicut judicat de rebus, ita et de his quae a sensibus offeruntur. Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non de dispositione rerum. Si autem consideretur sensus secundum quod comparatur ad res; tunc in sensu est falsitas et veritas per modum quo est in intellectu. In intellectu autem primo et principaliter inveniuntur falsitas et veritas in judicio componentis et dividentis; sed in formatione quidditatum non nisi per ordinem ad judicium quod ex formatione praedicta consequitur; unde et in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod judicat de sensibilibus; sed secundum hoc quod sensibile apprehendit, non est ibi veritas et falsitas proprie, sed solum secundum ordinem ad judicium quod ex formatione praedicta consequitur; prout scilicet ex apprehensione tali natum est sequi tale judicium. Sensus autem judicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus; de quibusdam autem quasi per quamdam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cujus in aliis animalibus est existimatio naturalis; et sic judicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens. Naturalis autem actus alicujus rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur, vel propter defectum intrinsecus, vel extrinsecus impedimentum; unde sensus judicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio; sed in sensibilibus communibus et per accidens interdum judicium sensus fallitur. Et sic patet qualiter in judicio sensus potest esse falsitas.

Sed circa apprehensionem sensus sciendum est, quod est quaedam vis apprehensiva, quae apprehendit speciem sensibilem sensibili re praesente, sicut sensus proprius; quaedam vero apprehendit eam re absente, sicut imaginatio; et ideo sensus semper apprehendit rem ut est, nisi sit impedi-

mentum in organo, vel in medio: sed imaginatio apprehendit ut plurimum rem ut non est: quia apprehendit eam ut praesentem, cum sit absens; et ideo dicit Philosophus in 4 Metaph. (com. 34), quod sensus non est dominus falsitatis, sed phantasia.

Ad primum ergo dicendum, quod in majori mundo superiora nihil accipiunt ab inferioribus, sed e converso; sed in homine intellectus, qui est superior, aliquid accipit a sensu; et ideo non est simile.

Ad alia patet de facili solutio ex dictis, in corp. articuli.

ARTICULUS XII.

Utrum in intellectu sit falsitas.
(1 part., qu. 17, art. 3.)

Duodecimo quaeritur, utrum falsitas sit in intellectu; et videtur quod non. Quia intellectus habet duas operationes: scilicet unam qua format quidditates, in qua non est falsum, ut Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 21); aliam qua componit et dividit; et in hac etiam non est falsum, ut patet per Augustinum in lib. de vera Religione (cap. 56, non procul a fin.), qui sic dicit: *Nec quisquam intelligit falsa.* Ergo falsitas non est in intellectu.

2. Praeterea, Augustinus dicit in lib. 83 Quaestionum, quaest. 31 (quaest. 22, in princ.): *Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit.* Ergo intellectus semper est verus; ergo in intellectu non potest esse falsitas.

3. Item Algazel dicit: *Aut intelligimus aliquid sicut est, aut non intelligimus.* Sed quicumque intelligit rem sicut est, vere intelligit. Ergo intellectus semper est verus; ergo non est in eo falsitas.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 21), quod ubi est compositio intellectuum, ibi jam verum et falsum est. Ergo falsitas invenitur in intellectu.

Respondeo dicendum, quod nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere: sensus enim et imaginatio sola exteriora accidentia cognoscunt; solus autem intellectus ad essentiam rei pertingit. Sed ulterius intellectus ex essentiis rerum comprehensis diversimode negotiatur ratiocinando et inquirendo. Nomen ergo intellectus dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod se habet ad hoc tantum a quo primo nomen impositum fuit; et sic dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia, quae cognoscimus cum terminos cognoscimus; unde et intellectus habitus principiorum dicitur. Quidditas autem rei est proprie objectum intellectus; unde, sicut sensus sensibilium propriorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est, ut dicitur in 3 de Anima (com. 26). Sed tamen per accidens potest ibi falsitas accidere; inquantum, videlicet, intellectus falso componit et dividit; quod contingit dupliciter: vel inquantum definitionem unius attribuit alteri, ut si animal rationale mortale conciperet quasi definitionem asini; vel inquantum conjungit partes definitionis ad invicem, quae conjungi non possunt; ut si conciperet quasi definitionem asini animal irrationale immortale: haec enim est falsa, Aliquod animal irrationale est immortale. Et sic patet quod definitio non potest esse falsa, nisi inquantum implicat affirmationem falsam. Hic autem duplex modus tangitur in 5 Metaphys. (text. 34). Similiter nec in primis principiis ullo modo decipitur. Unde patet quod si intellectus accipiatur secundum illam actionem a qua nomen intellectus imponitur, non est in intellectu falsitas. Alio modo potest accipi intellectus communiter, secundum quod ad omnes operationes se extendit; et sic comprehendit opinionem et ratiocinationem; et sic in intellectu est falsitas; nunquam tamen si recte fiat resolutio in prima principia.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO II.

DE SCIENTIA DEI.

(In quindecim articulos divisa.)

In primo quaeritur, utrum in Deo sit scientia; 2.° utrum Deus cognoscat vel sciat se ipsum; 3.° utrum Deus cognoscat alia a se; 4.° utrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem et determinatam; 5.° utrum Deus cognoscat singularia; 6.° utrum intellectus humanus singularia cognoscat; 7.° utrum Deus cognoscat singulare nunc esse vel non esse, propter positionem Avicennae; 8.° utrum Deus cognoscat non entia, et quae nec sunt nec erunt nec fuerunt; 9.° utrum Deus sciat infinita; 10.° utrum Deus possit facere infinita; 11.° utrum scientia aequivoce praedicetur de Deo et nobis; 12.° utrum Deus sciat singularia futura contingentia; 13.° utrum scientia Dei sit variabilis; 14.° utrum scientia Dei sit causa rerum; 15.° utrum Deus malorum scientiam habeat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum scientia in Deo sit.
(1 part., quaest. 13, art. 1.)

Quaestio est de scientia: et primo quaeritur utrum in Deo sit scientia; et videtur quod non. Illud enim quod se habet ex additione ad aliud, in simplicissimo inveniri non potest. Sed Deus est simplicissimus. Cum ergo scientia se habeat ex additione ad essentiam, quia vivere addit supra esse, et scientia similiter (1) supra vivere; videtur quod scientia in Deo non sit.

2. Sed dicebatur, quod scientia in Deo supra essentiam non addit; sed nomine scientiae alia perfectio ostenditur in ipso quam nomine essentiae. Sed contra, perfectio est nomen rei. Sed omnino una res in Deo est essentia et scientia. Ergo eadem perfectio ostenditur nomine essentiae et scientiae.

3. Praeterea, nullum nomen potest dici de Deo quod non significat totam perfectionem ipsius: quia si non significat totam, nihil ipsius significat, cum in Deo non inveniatur pars; et sic ei attribui non potest. Sed nomen scientiae non repraesentat totam perfectionem divinam; quia Deus est supra omne nomen quod nominatur, ut dicitur in lib. de Causis (propos. 22). Ergo scientia Deo attribui non potest.

4. Praeterea, scientia est habitus conclusionis,

(1) *Al.* sit.

intellectus vero habitus principiorum, ut patet per Philosophum in 6 Ethic. (cap. 5, 5 et 6). Sed Deus non cognoscit aliquid per modum conclusionis: quia sic descenderet a principiis in conclusiones ejus intellectus: quod etiam ab Angelis Dionysius removet (7 cap. de divinis Nominibus.). Ergo scientia non est in Deo.

5. Praeterea, omne quod scitur, scitur per aliquid magis notum. Sed Deo non est aliquid magis et minus notum. Ergo in Deo scientia esse non potest.

6. Praeterea, Algazel dicit, quod scientia est sigillatio scibilis in intellectu scientis. Sed sigillatio omnino a Deo removetur; tum quia importat receptionem, tum quia importat compositionem. Ergo Deo scientia attribui non potest.

7. Praeterea, nihil quod sonat imperfectionem, Deo potest attribui. Sed scientia sonat imperfectionem: quia significatur ut habitus vel actus primus, et considerare ut secundus, ut dicitur in 2 de Anima (com. 2 et 5). Actus autem primus est imperfectus respectu secundi, cum sit in potentia respectu ejusdem. Ergo scientia inveniri in Deo non potest.

8. Sed dicebatur, quod in Deo non est scientia nisi actu. — Sed contra, scientia Dei est causa rerum. Sed scientia, si Deo attribuitur, ab aeterno in Deo fuit. Si igitur scientia in Deo non fuit nisi in actu, ab aeterno res produxit; quod est falsum.

9. Praeterea, in quocumque invenitur aliquid respondens ei quod nos concipimus ex nomine scientiae in intellectu, scimus de eo non solum quod est, sed quid est; quia scientia aliquid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed quia est tantum, ut Damascenus (lib. 1 orth. Fidei, cap. 4) dicit. Ergo conceptioni intellectus quam exprimit nomen scientiae, nihil respondet in Deo; ergo scientia non est in eo.

10. Praeterea, Augustinus dicit, quod Deus, qui subterfugit omnem formam, intellectui pervius esse non potest. Sed scientia est quaedam forma, quam intellectus concipit. Ergo hanc formam Deus subterfugit; non ergo scientia est in Deo.

11. Praeterea, intelligere est simplicius quam scire, et dignius. Sed, sicut dicitur in lib. de Causis (propos. 22), cum dicimus Deum intelligentem, vel intelligentiam, non nominamus eum nomine proprio, sed nomine causati sui primi. Ergo multo fortius nomen scientiae Deo competere non potest.

12. Praeterea, qualitas majorem compositionem importat quam quantitas; quia qualitas non inhaeret substantiae nisi mediante quantitate. Sed Deo non attribuimus aliquid quod sit in genere quantitatis, propter suam simplicitatem; omne enim quantum habet partes. Ergo, cum scientia sit in genere qualitatis, nullo modo debet ei attribui.

Sed contra est quod dicitur Rom. 11, 33: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!*

Praeterea, secundum Anselmum in Monol. (cap. 14, a med.), omne quod simpliciter in omni melius est esse quam non esse, est Deo attribuendum. Sed scientia est hujusmodi; ergo est Deo attribuenda.

Praeterea, ad scientiam non requiruntur nisi tria: scilicet potentia activa cognoscentis, qua de rebus judicat; res cognita, et unio utriusque. Sed in Deo est summa potentia activa, et sua essentia est summe cognoscibilis; et per consequens, est ibi unio utriusque. Ergo Deus est summe sciens. Probatio mediae. Ut dicitur in lib. de Intelligentiis, prima substantia est lux. Sed lux maxime habet virtutem activam; quod patet ex hoc quod se ipsam diffundit et multiplicat; est etiam maxime cognoscibilis, unde et alia manifestat. Ergo substantia prima, quae Deus est, et habet potentiam activam ad cognoscendum, et est cognoscibilis.

Respondeo dicendum, quod ab omnibus scientia Deo attribuitur; diversimode tamen.

Quidam enim suo intellectu modum creatae scientiae transcendere non valentes, crediderunt quod scientia sit in Deo quasi aliqua dispositio addita essentiae ejus, sicut et in nobis est; quod est omnino erroneum et absurdum: hoc enim posito, Deus summe simplex non esset; esset enim in eo compositio substantiae et accidentis; nec iterum ipse Deus esset suum esse: quia, ut dicit Boetius in lib. de Hebdom. (inter princ. et med.), quod est, participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo aliquo participat vel participare potest. Si ergo Deus participet scientiam quasi dispositionem adjunctam; ipse non esset suum esse, et ita ab alio esse haberet, quod esset sibi causa essendi; et sic non esset Deus.

Et ideo alii dixerunt, quod per hoc quod Deo scientiam attribuimus, vel aliquid hujusmodi, nihil in eo ponimus; sed significamus ipsum esse causam scientiae in rebus creatis: ut ex hoc dicatur Deus sciens, quia scientiam creaturis infundit. Sed quamvis hoc possit esse aliqua ratio veritatis hujus propositionis, qua dicitur: Deus est sciens, quia scientiam causat, ut Origenes et Augustinus (lib. 1 de Trin., cap. 12) dicere videntur; non tamen potest esse tota ratio veritatis, propter duo. Primo, quia eadem ratione de Deo praedicari posset quidquid in rebus causat, ut diceretur moveri, quia causat motum in rebus; quod tamen non dicitur. Secundo, quia ea quae dicuntur de causis et causatis, non ex hoc causis inesse dicuntur propter causata; sed potius causatis insunt propter hoc quod inveniuntur in causis; sicut ex hoc quod ignis est calidus, caliditatem influit aeri, et non e converso; et similiter Deus ex hoc quod naturam scientificam habet, scientiam nobis infundit, et non e converso.

Et ideo alii dixerunt, quod scientia et alia hujusmodi Deo attribuuntur per quamdam similitudinem proportionis, sicut attribuitur ei ira vel misericordia, aut hujusmodi ceterae passiones; dicitur enim Deus iratus, inquantum facit effectum similem irato; quia scilicet punit, qui est effectus irae in nobis; quamvis in Deo passio irae esse non possit. Similiter dicunt, quod Deus dicitur sciens, quia effectum facit similem effectui scientis: sicut enim opera scientis procedunt ex determinatis principiis ad determinatos fines; ita opera naturae, quae divinitus fiunt, ut patet in 2 Physic. Sed secundum hanc opinionem, scientia attribueretur Deo metaphorice, sicut et ira, et cetera hujusmodi; quod dictis Dionysii (cap. 7 de divin. Nomin.) et aliorum Sanctorum repugnat.

Et ideo dicendum est, quod scientia Deo attributa, significat aliquid quod in Deo est, et similiter vita, essentia, et cetera hujusmodi; nec differunt quantum ad rem significatam, sed solum quantum ad modum intelligendi; eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita, et quidquid hujusmodi de ipso dicitur; sed intellectus noster diversas conceptiones habet intelligens in eo vitam,

scientiam, et hujusmodi; nec tamen istae conceptiones sunt falsae; conceptio enim nostri intellectus secundum hoc vera est, prout repraesentat per quamdam assimilationem rem intellectam; alias enim falsa esset, si nihil subesset in re. Intellectus autem noster non hoc modo potest repraesentare per assimilationem Deum sicut repraesentat creaturas; cum enim intelligit aliquam creaturam, concipit formam quamdam, quae est similitudo rei secundum totam perfectionem ipsius, et sic definit res intellectus; sed quia Deus in infinitum intellectum nostrum excedit, non potest forma per intellectum concepta repraesentare divinam essentiam complete, sed habet aliquam modicam imitationem ejus; sicut etiam videmus in rebus quae sunt extra animam, quod quaelibet res imitatur aliquo modo Deum, sed imperfecte; unde et diversae res diversimode Deum imitantur, et secundum diversas formas repraesentant unam simplicem Dei formam, quia in illa forma unitur quidquid perfectionis distinctim et multipliciter in creaturis invenitur; sicut etiam omnes proprietates numerorum in unitate quodammodo praeexistunt, et omnes potestates ministrorum in regno aliquo uniuntur in potestate regis. Sed si esset aliqua res perfecte repraesentans Deum, non esset nisi una tantum; quia uno modo repraesentaret, et secundum unam formam; et ideo non est ibi nisi unus Filius, qui est perfecta imago Patris. Similiter etiam intellectus noster secundum diversas conceptiones repraesentat divinam perfectionem, quia unaqueque imperfecta est; si enim perfecta esset, esset una tantum, sicut est unum tantum Verbum intellectus divini. Sunt ergo plures conceptiones in intellectu nostro repraesentantes essentiam divinam; unde essentia divina unicuique illarum respondet sicut res suae imagini imperfectae; et sic omnes illae conceptiones intellectus sunt verae, quamvis sint plures de re una. Et quia nomina non significant res nisi mediante intellectu, ut dicitur in 1 Periher. (in princ.); ideo imponit plura nomina rei secundum diversos modos intelligendi, vel secundum diversas rationes, quod idem est; quibus tamen omnibus respondet aliquid in re.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia non se habet ex additione ad ens, nisi secundum quod intellectus accipit distinctim (1) scientiam alicujus et essentiam ejus; additio enim distinctionem praesupponit. Unde, cum in Deo secundum rem non distinguantur scientia et essentia, ut ex dictis (in corp. art.) patet; nisi secundum modum intelligendi; nec scientia se habet in eo ex additione ad essentiam ejus, nisi secundum modum intelligendi.

Ad secundum dicendum, quod non potest vere dici, quod scientia in Deo significet aliam perfectionem quam essentiam; sed quod significatur per modum alterius perfectionis; secundum quod intellectus noster ex diversis conceptionibus quas de Deo habet, praedicta nomina imponit.

Ad tertium dicendum, quod cum nomina sint signa intellectuum: secundum hoc se habet nomen ad totalitatem alicujus rei significandam, secundum quod se habet intellectus in intelligendo. Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest, sed non totaliter totum; quia necessarium est ut de ipso aut totum intelligatur, aut nihil; cum in eo non sit pars et totum; sed dico, non totaliter, quia non perfecte cognoscit ipsum, secundum quod ipse est in sui natura cognoscibilis; sicut ille qui hanc conclusionem, Diameter est asimeter costae, cognoscit probabiliter, ex hoc scilicet quod ab omnibus dicitur ita, non cognoscit eam totaliter, quia non pervenit ad perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est; quamvis cognoscat totam, nullam partem ejus ignorans. Similiter ergo et nomina quae de Deo dicuntur, ipsum totum, sed non totaliter significant.

Ad quartum dicendum, quod quia illud quod in Deo est absque omni imperfectione, in creaturis cum aliquo defectu invenitur; propter hoc oportet, ut si aliquid in creaturis inventum Deo attribuatur, separemus totum quod ad imperfectionem pertinet, ut solum maneat hoc quod perfectionis est; quia secundum hoc tantum creatura Deum imitatur. Dico igitur, quod scientia quae in nobis invenitur, habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis. Ad perfectionem ejus pertinet certitudo ipsius; quia quod scitur, certitudinaliter cognoscitur; sed ad imperfectionem pertinet discursus intellectus a principiis in conclusiones, quarum est scientia; hic enim discursus non contingit, nisi secundum quod intellectus cognoscens principia, cognoscit in potentia tantum conclusiones; si enim actu cognosceret, non esset ibi discursus; cum motus non sit nisi exitus de potentia ad actum. Dicitur ergo in Deo scientia ratione certitudinis de rebus cognitis; non autem ratione discursus praedicti, qui nec etiam in Angelis invenitur, ut Dionysius dicit (cap. 7 de divin. Nomin.).

Ad quintum dicendum, quod quamvis Deo non sit aliquid magis et minus notum si consideretur modus cognoscentis, quia eodem intuitu omnia videt; tamen si consideretur modus rei cognitae, Deus cognoscit quaedam esse magis cognoscibilia in se ipsis et quaedam minus; sicut inter omnia maxime est cognoscibilis sua essentia, per quam quidem omnia cognoscit, non aliquo discursu, cum simul videndo essentiam suam omnia videat. Unde et quantum ad istum ordinem qui potest attendi in divina cognitione ex parte cognitorum, etiam salvatur in Deo ratio scientiae; ipse enim praecipue omnia per causam cognoscit.

Ad sextum dicendum, quod verbum illud Algazelis intelligendum est de scientia nostra, quae in nobis acquiritur per hoc quod res imprimunt similitudines suas in animas nostras; sed in cognitione Dei est e converso; quia ab ejus intellectu effluunt formae in omnes creaturas; unde sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formae non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus.

Ad septimum dicendum, quod scientia quae ponitur in Deo, non est per modum habitus, sed magis per modum actus; quia ipse semper omnia actu cognoscit.

Ad octavum dicendum, quod a causa agente non procedit effectus nisi secundum conditionem causae; et ideo omnis effectus qui procedit per aliquam scientiam, sequitur determinationem scientiae, quae limitat conditiones ejus; et ideo res quarum scientia Dei est causa, non procedunt nisi quando determinatum est ut procedant; et ideo non oportet ut res sint ab aeterno in actu.

Ad nonum dicendum, quod tunc intellectus

(1) *Al.* distinctam.

dicitur scire de aliquo quid est, quando definit ipsum, idest quando concipit aliquam formam de ipsa re quae per omnia ipsi rei respondet. Jam autem ex dictis patet quod quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficiens a repraesentatione ejus; et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; et haec est summa cognitio quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo; ut patet per Dionysium in 1 cap. de mystica Theologia.

Ad decimum dicendum, quod Deus dicitur omnem intellectus nostri formam subterfugere, non quin aliqua forma nostri intellectus ipsum aliquo modo repraesentet; sed quia nulla eum repraesentat perfecte.

Ad undecimum dicendum, quod ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur 4 Metaphys. (com. 28); et ideo illud est nomen proprie alicujus rei cujus significatum est definitio; et quia, ut dictum est, nulla ratio significata per nomen definit ipsum Deum, nullum nomen a nobis impositum est proprie nomem ejus, sed est proprie nomen creaturae, quae definitur ratione significata per nomen; et tamen ista nomina quae sunt creaturarum nomina, Deo attribuuntur, secundum quod in creaturis aliqua similitudo ejus repraesentatur.

Ad duodecimum dicendum, quod scientia quae attribuitur Deo, non est qualitas; et praeterea qualitas quantitati adveniens, est qualitas corporalis, non qualitas spiritualis, sicut est scientia.

ARTICULUS II.

Utrum Deus cognoscat vel sciat se ipsum.

Secundo quaeritur, utrum Deus cognoscat vel sciat se ipsum. Et videtur quod non. Sciens enim refertur ad scitum secundum suam scientiam. Sed sicut dicit Boetius in lib. de Trinit. (non procul a fine libri), essentia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem, scilicet personarum. Ergo oportet quod in Deo scitum sit distinctum personaliter a sciente. Sed distinctio personarum in divinis non patitur reciprocam locutionem; non enim Pater dicitur se genuisse, quia genuit Filium. Ergo in Deo concedi non debet quod cognoscat se ipsum.

2. Praeterea, in lib. de Causis (proposit. 15) dicitur: *Omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.* Sed Deus non redit ad essentiam suam, cum nunquam ab essentia sua egrediatur, nec possit esse reditus ubi non praecessit discessus. Ergo Deus non cognoscit essentiam suam, et ita nescit se ipsum.

3. Praeterea, scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Sed nihil est simile sibi ipsi; quia similitudo non sibi ipsi est, ut dicit Hilarius (3 de Trinit., non multum rem. a fine). Ergo Deus non cognoscit se ipsum.

4. Praeterea, scientia non est nisi de universali. Sed Deus non est universale: quia omne universale est per abstractionem; a Deo autem, cum sit simplicissimus, non potest fieri abstractio. Ergo Deus non cognoscit se ipsum.

5. Praeterea, si sciret se, intelligeret se; cum intelligere sit simplicius quam scire, et propter hoc est Deo magis attribuendum. Sed Deus non intelligit se. Ergo nec scit se. Probatio mediae Augustinus dicit in lib. 83 Quaestionum, quaest. 16 (quaest. 13 et 14): omne quod se intelligit, comprehendit se. Nihil autem potest comprehendi nisi finitum, ut patet per Augustinum ex eodem loco (ut sup.). Ergo Deus non intelligit se.

6. Praeterea, Augustinus sic argumentatur ibidem. Nec intellectus noster infinitus esse vult quamvis possit; quia notus sibi esse vult. Ex quo habetur, quod illud quod vult se nosse, non vult esse infinitum. Sed Deus vult se esse infinitum, cum sit infinitus; si enim esset aliquid quod se esse non vellet, non esset summae bonus. Ergo non vult sibi esse notus; ergo non cognoscit se.

7. Sed dicebatur, quod quamvis Deus sit infinitus simpliciter, et velit se esse infinitum simpliciter; non tamen est infinitus sibi, sed finitus; et sic etiam non vult se esse infinitum. — Sed contra, ut dicitur in 3 Physic., infinitum dicitur aliquid secundum quod est impertransibile, et finitum secundum quod pertransibile. Sed, sicut probatum est in 6 Physic., infinitum non potest pertransiri neque a finito neque ab infinito. Ergo Deus, cum sit infinitus, non potest sibi ipsi esse finitus.

8. Praeterea, id quod est Deo bonum, simpliciter est bonum. Ergo et quod est Deo finitum, simpliciter est finitum. Sed Deus non est simpliciter finitus. Ergo nec sibi ipsi finitus.

9. Praeterea, Deus non cognoscit se nisi secundum quod ad se ipsum comparatur. Si ergo sibi ipsi est finitus, cognoscet se ipsum finite. Non est autem finitus. Ergo cognoscet se aliter quam sit; et ita de se ipso habebit cognitionem falsam.

10. Praeterea, inter eos qui cognoscunt Deum, unus alio magis cognoscit, secundum quod modus cognitionis unius excedit modum cognitionis alterius. Sed Deus in infinitum magis se cognoscit quam aliquis alius eum cognoscat. Ergo modus quo se cognoscit, est infinitus; ergo se ipsum infinite cognoscit; et sic non est sibi ipsi finitus.

11. Praeterea, Augustinus, in lib. 83 Quaestionum (quaest. 32 in fine), probat quod rem aliquam non potest alius alio plus intelligere, hoc modo. Quisquis ullam rem aliter quam est, intelligit, fallitur; et omnis qui fallitur, illud in quo fallitur, non intelligit; quisquis igitur ullam rem aliter quam est, intelligit, non eam intelligit. Non igitur potest quicquam intelligi nisi ut est. Ergo cum res sit uno modo, ab omnibus uno modo intelligitur; et ideo nullam rem alius alio melius intelligit. Si ergo Deus se ipsum intelligeret, non se plus intelligeret quam alii eum intelligant; et sic in aliquo creatura Creatori aequaretur; quod est absurdum.

Sed contra est quod dicit Dionysius (7 cap. de divin. Nomin.), quod divina sapientia se ipsam cognoscens, omnia alia cognoscit. Ergo Deus praecipue cognoscit se ipsum.

Respondeo dicendum, quod cum dicitur aliquid se ipsum cognoscere, dicitur illud esse cognoscens et cognitum. Unde ad considerandum qualiter Deus se ipsum cognoscat, oportet videre per quam naturam aliquid sit cognoscens et cognitum.

Sciendum igitur, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei; ideo in

qualibet re creata hujusmodi perfectioni habitae in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur; ut cujuslibet rei perfectio in se consideratae sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis inquantum est cognoscens; quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in 3 de Anima (com. 15 et 17) dicitur, animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum ejus; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, qui secundum nos, erit in visione Dei, quia (1) secundum Gregorium, *quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quae nata sunt eam determinare. Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur; inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod a materia separatur; unde oportet quod etiam id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum; et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis; scilicet prout, existens perfectio unius, est nata esse in altero. Et ideo erraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes, secundum hoc, quod anima, quae cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur: ut terra terram cognosceret, aqua aquam, et sic de aliis. Putaverunt enim quod perfectio rei cognitae in cognoscente habeat esse determinatum, secundum quod habet esse determinatum in propria natura. Non autem ita recipitur forma rei cognitae in cognoscente; unde et Commentator dicit in 3 de Anima (comm. 5), quod non est idem modus receptionis quo formae recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima; quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter; et ideo videmus, quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur: plantae enim, et alia quae infra plantas sunt, nihil immaterialiter possunt recipere; et ideo omni cognitione privantur, ut patet 2 de Anima (3 de Anima, comm. 66); sensus autem recipit species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus; intellectus autem etiam a conditionibus materialibus species depuratas recipit. Similiter est etiam ordo in cognoscibilibus: res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles: sunt enim intelligibiles in potentia tantum; sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visibiles per lumen solis; sed res immateriales sunt intelligibiles per se ipsas; unde sunt magis notae secundum naturam, quamvis minus notae nobis. Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis; relinquitur quod ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis; unde ejus natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis. Et quia secundum hoc etiam Deus est secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit secundum quod natura sua est maxime cognoscitiva; unde Avicenna dicit in 8 suae Metaphysic. (cap. 7 a med. et cap. 6), quod ipse intellector et apprehensor sui est, eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est res quae est ipsemet.

Ad primum ergo dicendum, quod trinitas personarum multiplicatur in divinis per relationes quae realiter sunt in Deo, scilicet relationes originis; sed relatio quae consignificatur, cum dicitur, Deus scit se ipsum, non est aliqua relatio realis, sed rationis tantum: quandocumque enim idem ad se ipsum refertur, non est talis relatio aliquid in re, sed in ratione tantum, eo quod realis exigit duo extrema.

Ad secundum dicendum, quod locutio haec qua dicitur, quod sciens se, ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus, ut probatur in 7 Physic. (com. 20); unde nec, proprie loquendo, est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur esse processus vel motus, inquantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud; et in nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus et reditus in animam nostram, dum cognoscit se ipsam. Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad objectum; et deinde reflectitur super actum; et deinde super potentiam et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex objectis, et potentiae per actus. Sed in divina cognitione non est aliquis discursus, ut prius (art. praec. ad 1 arg.) dictum est, quasi per notum in ignotum deveniat; nihilominus tamen ex parte cognoscibilium potest quidam circuitus in ejus cognitione inveniri; dum scilicet cognoscens essentiam suam alias res intuetur, in quibus suae essentiae similitudinem videt; et sic quodammodo ad suam essentiam redit, non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens, sicut in nostra anima accidebat. Sed tamen sciendum, quod reditio ad essentiam suam in lib. de Causis nihil aliud dicitur nisi subsistentia rei in se ipsa. Formae enim in se non subsistentes, sunt super aliud effusae et nullatenus ad se ipsas collectae; sed formae in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in se ipsis per se manent; et secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit, quia omnibus providens, ac per hoc quodammodo in omnia exiens et procedens, in se ipso fixus et immixtus permanet.

Ad tertium dicendum, quod similitudo quae est relatio realis, distinctionem rerum requirit; sed ei quae est rationis relatio tantum, sufficit in similibus distinctio rationis.

Ad quartum dicendum, quod universale pro tanto est intelligibile, quia est a materia separatum; unde illa quae non sunt per actum intellectus nostri a materia separata, sed per se ipsa sunt ab omni materia libera, maxime cognoscibilia sunt; et

(1) *Al.* qui, *item* ubi.

sic Deus maxime intelligibilis est, quamvis non sit universale.

Ad quintum dicendum, quod Deus et scit se, et intelligit se, et comprehendit se, quamvis, simpliciter loquendo, infinitus sit; non enim est infinitus privative, sic enim ratio infiniti congruit quantitati; habet enim partem post partem in infinitum. Unde infinitum si debeat cognosci secundum rationem suae infinitatis, ut scilicet pars post partem cognoscatur, nullo modo poterit comprehendi, quia nunquam poterit veniri ad finem, cum finem non habeat. Sed Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet ejus essentia per aliquid non limitatur. Omnis autem forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis; unde, cum esse divinum non sit in aliquo receptum, quia ipse est suum esse; secundum hoc esse suum non est finitum; et pro tanto dicitur ejus essentia infinita. Et quia in quolibet intellectu creato vis cognoscitiva finita est, cum sit in aliquo recepta; non potest intellectus noster pervenire ad cognoscendum ipsum ita clare sicut cognoscibilis est; et secundum hoc non potest ipsum comprehendere, quia non pervenit ad finem cognitionis in ipso, quod est comprehendere, ut supra dictum est. Sed quia eodem modo quo essentia divina est infinita, et vis cognoscitiva ipsius est infinita; sua cognitio est tantum efficax quanta est ejus essentia; et ideo pervenit ad perfectam sui cognitionem; et secundum hoc comprehendere dicitur, non quia per comprehensionem talem ipsi cognito finis aliquis statuatur; sed propter perfectionem cognitionis cui nihil deest.

Ad sextum dicendum, quod intellectus noster, cum sit finitus secundum suam naturam, non potest aliquid infinitum comprehendere, vel perfecte intelligere; et ideo supposita ista ejus natura, procedit ratio Augustini; sed natura intellectus divini est alia; et propter hoc ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod si fiat vis in verbo *Deus*, proprie loquendo, nec aliis nec sibi finitus est: sed pro tanto dicitur finitus, quia hoc modo a se ipso cognoscitur sicut aliquid finitum ab intellectu finito; sicut enim intellectus finitus potest pervenire ad finem cognitionis in re finita, ita intellectus ejus pervenit ad finem sui ipsius. Illa tamen ratio infiniti qua dicitur intransibile, est ratio infiniti privative accepti, de quo nihil ad propositum.

Ad octavum dicendum, quod in omnibus illis quae designant quantitatem in his quae ad perfectionem pertinent, sequitur, si aliquid comparatum Deo sit tale, quod simpliciter sit tale; sicut si, Deo comparatum, est magnum, quod sit simpliciter magnum. Sed in illis quae pertinent ad imperfectionem, non sequitur: non enim sequitur quod si aliquid, Deo comparatum, sit parvum, simpliciter sit parvum; quia omnia Deo comparata nihil sunt, et tamen simpliciter non nihil sunt. Unde quod est bonum Deo, simpliciter est bonum; sed quod est finitum Deo, non sequitur simpliciter finitum esse; quia finitum ad quamdam imperfectionem pertinet; sed bonum ad perfectionem; in utrisque tamen aliquid simpliciter est tale, quod secundum judicium divinum tale invenitur.

Ad nonum dicendum, quod cum dicitur, Deum finite se ipsum cognoscere, hoc dupliciter intelligi potest. Uno modo ut modus referatur ad rem cognitam, ut, scilicet, cognoscat se esse finitum; et secundum hunc intellectum est falsum, quia sic cognitio sua esset falsa. Alio modo ut modus referatur ad cognoscentem; et sic adhuc dupliciter potest intelligi: uno modo ut ly *finite* nihil aliud sit quam perfecte; ut dicatur finite cognoscere, quoniam pervenit ad finem cognitionis; et sic Deus se ipsum finite cognoscit; alio modo ut ly *finite* pertineat ad efficaciam cognitionis; et secundum hoc infinite cognoscit, quia ejus cognitio est in infinitum efficax. Ex hoc autem quod sibi ipsi est finitus modo praedicto, non potest concludi quod se finite cognoscat, nisi eo modo quo dictum est verum esse.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod ly *finite* pertinet ad efficaciam cognitionis; et sic patet quod non cognoscit se finite.

Ad undecimum dicendum, quod cum aliquem alio plus intelligere dicimus, dupliciter potest intelligi. Uno modo ut ly *plus* pertineat ad modum rei cognitae; et sic nullus intelligentium plus alio intelligit de re intellecta secundum quod est intellecta; quicumque enim rei intellectae plus attribuit vel minus quam natura rei habeat, errat, et non intelligit. Alio modo potest referri ad modum cognoscentis; et sic unus alio plus intelligit, sicut Angelus homine, et Deus Angelo, propter potentiorem vim intelligendi. Et similiter est etiam intelligenda illa quae ad hoc probandum assumitur, scilicet intelligere rem aliter quam sit; si enim ly *aliter* sit modus rei cognitae, tunc nullus intelligens intelligit rem aliter quam sit, quia hoc esset intelligere rem esse aliter quam sit; si autem sit modus cognoscentis, sic quilibet intelligens rem materialem, intelligit aliter quam sit; quia res quae habet esse materiale, solum immaterialiter intelligitur.

ARTICULUS III.

Utrum Deus alia a se cognoscat.
(1 *part.*, *quaest.* 14, *art.* 5.)

Tertio quaeritur, utrum Deus cognoscat alia a se; et videtur quod non. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Sed nihil aliud ab ipso potest esse perfectio ejus, quia sic esset aliquid eo nobilius. Ergo nihil aliud ab ipso potest esse intellectum ab eo.

2. Sed dicendum, quod res vel creatura secundum quod est cognita a Deo, est unum cum ipso. — Sed contra, creatura non est unum cum Deo nisi secundum quod est in eo. Si ergo Deus non cognoscit creaturam nisi secundum quod est unum cum eo, non cognoscit creaturam nisi secundum quod est in eo; et ita non cognoscit eam in propria natura.

3. Praeterea, si intellectus divinus cognoscit creaturam; aut cognoscit ipsam per essentiam suam, aut per aliquid aliud extrinsecum. Si per aliud extrinsecum medium; cum omne medium quo cognoscitur, sit perfectio cognoscentis, quia est forma ipsius inquantum est cognoscens, ut patet de specie lapidis in pupilla; sequeretur quod aliquid extrinsecum a Deo esset perfectio ejus; quod est absurdum. Si autem cognoscat creaturam per essentiam suam; cum essentia sua sit aliud a creatura, sequeretur quod ex uno cognosceret aliud. Sed omnis intellectus ex uno cognoscens aliud, est intellectus discurrens et ratiocinans. Ergo in intellectu divino

est discursus, et sic erit imperfectus; quod est absurdum.

4. Praeterea, medium per quod res cognoscitur, dicitur esse proportionatum ei quod per ipsum cognoscitur. Sed essentia divina non est proportionata ipsi creaturae, cum in infinitum ipsam excedat; infiniti autem ad finitum nulla est proportio. Ergo cognoscendo essentiam suam, non potest cognoscere creaturam.

5. Praeterea, Philosophus in 15 Metaph. (12 Metaph., comm. 51) probat, quod Deus tantum se ipsum cognoscit. Sed *tantum* idem est quod non cum alio. Ergo non cognoscit alia a se.

6. Praeterea, si cognoscit alia a se cum cognoscit se ipsum; aut ergo eadem ratione cognoscet se ipsum et alia, aut alia et alia. Si eadem; cum se ipsum per essentiam suam cognoscat, sequitur quod res alias per essentiam earum cognoscat, quod esse non potest. Si aut alia et alia ratione; cum cognitio cognoscentis sequatur rationem qua cognoscitur, continget quod in divina cognitione invenietur multiplicitas et diversitas; quod repugnat divinae simplicitati. Nullo ergo modo Deus creaturam cognoscit.

7. Praeterea, magis distat creatura a Deo quam distat persona Patris a natura Divinitatis. Sed Deus non eodem cognoscit se esse Deum, et se esse Patrem: quia in hoc quod dicitur, cognoscit se Patrem, includitur notio Patris, quae non includitur cum dicitur, Cognoscit se esse Deum. Ergo, multo fortius, si creaturam cognoscit, alia ratione se ipsum cognoscit, et alia ratione creaturam; quod est absurdum, ut improbatum est (1) in arg. 6.

8. Praeterea, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Sed non eodem Pater est Pater et Deus, ut dicit Augustinus (lib. 83 Qq., quaest. 46 a med.). Ergo non eodem cognoscit Pater se esse Patrem, et se esse Deum: et multo fortius non eodem cognoscit Pater se esse et creaturam, si creaturam cognoscit.

9. Praeterea, scientia est assimilatio scientis ad scitum. Sed inter Deum et creaturam est minima assimilatio, cum sit ibi maxima distantia. Ergo Deus minimam cognitionem, vel nullam, de creaturis habet.

10. Praeterea, quicquid cognoscit Deus, intuetur. Sed Deus, ut dicit Augustinus in lib. 83 Quaestionum, nihil extra se intuetur. Ergo nec quicquam extra se cognoscit.

11. Praeterea, eadem est comparatio creaturae ad Deum, quae puncti ad lineam; unde Trismegistus dicit: *Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia vero nusquam;* per centrum exprimens (2) creaturam, ut Alanus exponit. Sed lineae nihil deperit de ejus quantitate, si punctum ab ea separetur. Ergo et nihil deperit perfectioni divinae, si cognitio creaturae ei subtrahatur. Sed quidquid est in eo, ad ejus perfectionem pertinet, cum nihil accidentaliter sit in eo. Ergo ipse de creaturis cognitionem non habet.

12. Praeterea, quidquid Deus cognoscit, ab aeterno cognoscit, eo quod scientia sua non variatur. Sed quidquid cognoscit, est ens; quia cognitio ejus non est nisi entis. Ergo quidquid cognoscit Deus, ab aeterno fuit. Sed nulla creatura fuit ab aeterno. Ergo nullam creaturam cognoscit.

(1) *Forte* ut jam probatum est.
(2) *Al.* exponens.

13. Praeterea, omne quod perficitur aliquo alio, habet in se potentiam passivam respectu illius; quia perfectio est quasi forma perfecti. Sed Deus non habet in se potentiam passivam; hoc enim est principium transmutationis, quae a Deo est procul. Ergo non perficitur aliquo alio a se. Sed perfectio cognoscentis dependet a cognoscibili; quia perfectio cognoscentis est in hoc quod actu cognoscit; quod non est nisi secundum quod scit aliquid cognoscibile. Ergo Deus non cognoscit aliud a se.

14. Praeterea, ut dicitur in 4 Metaphys. (com. 25, in fin.), motor est prior moto secundum naturam. Sed sicut sensibile est movens sensum, ut ibidem dicitur, intelligibile movet intellectum. Si ergo Deus intelligeret aliquid aliud a se, sequeretur quod aliquid esset prius eo; quod est absurdum.

15. Praeterea, omne intellectum facit aliquam delectationem in intelligente; unde dicitur in 1 Metaph. (in princ.): *Omnes homines natura scire desiderant: hujusmodi autem signum est sensuum delectatio,* secundum quod quidam libri habent. Si ergo Deus aliquid aliud a se ipso cognosceret, illud aliud esset causa delectationis in ipso; quod est absurdum.

16. Praeterea, nihil cognoscitur nisi per naturam entis. Sed creatura magis habet de non esse quam de esse, ut patet per multa Sanctorum dicta. Ergo creatura magis Deo est incognita quam nota.

17. Praeterea, nihil apprehenditur nisi secundum quod habet rationem veri; sicut nihil appetitur nisi secundum quod habet rationem boni. Sed creaturae visibiles comparantur in Scriptura mendacio, ut patet Eccli. 34, 2: *Quasi qui comprehendit ventum etc.* Ergo creaturae magis sunt incognitae quam notae.

18. Sed dicendum, quod creatura non dicitur non ens nisi secundum comparationem ad Deum. — Sed contra, creatura non cognoscitur a Deo nisi inquantum ad ipsum comparatur. Si igitur creatura secundum quod comparatur ad Deum est mendacium et non ens, et sic incognoscibilis; nullo modo a Deo cognosci poterit.

19. Praeterea, nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu. Sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem, quia materialis est. Ergo ipse non intelligit res creatas, cum non sint prius in ejus sensu.

20. Praeterea, res praecipue cognoscuntur per suas causas; et maxime per causas quae sunt causae esse rei. Sed inter quatuor causas, efficiens et finalis sunt causae fieri, non esse rei; forma autem et materia sunt causae essendi rerum, quia intrant ejus constitutionem. Deus autem non est causa rerum nisi efficiens et finalis. Ergo minimum est quod de creaturis cognoscit.

Sed contra, Hebr. 4, 13: *Omnia nuda sunt et aperta oculis ejus.*

Praeterea, cognito uno relativorum, cognoscitur aliud. Sed principium et principiatum relative dicuntur. Ergo, cum ipse sit principium rerum per essentiam suam; cognoscendo essentiam suam, cognoscit creaturam.

Praeterea, Deus est omnipotens. Ergo eadem ratione debet dici omniscions; ergo non tantum scit res fruibiles, sed etiam utibiles.

Praeterea, Anaxagoras posuit intellectum immixtum, ut omnia cognoscat; et ob hoc a Philosopho commendatur in 3 de Anima (comm. 4; et lib. 1

comm. 3, 4; et 8 Phys. comm. 37). Sed intellectus divinus est maxime immixtus et purus. Ergo maxime omnia cognoscit; et non solum se, sed etiam alia.

Praeterea, quanto aliqua formarum est simplicior, tanto est plurium formarum comprehensiva. Sed Deus est substantia simplicissima. Ergo ipse est comprehensivus formarum omnium rerum; ergo cognoscit omnes res, non solum se ipsum.

Praeterea, propter quod unumquodque tale, et ipsum magis. Sed Deus est causa cognoscendi creaturas omnibus qui cognoscunt: ipse enim est *lux qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* Joan. 1, 9. Ergo ipse maxime cognoscit creaturas.

Praeterea, Augustinus probat in lib. de Trinit. (10, cap. 1 et 2), quod nihil diligitur nisi cognitum. Sed Deus *diligit omnia quae sunt,* Sapient. 11, 25. Ergo etiam omnia cognoscit.

Praeterea, in Psalm. 93, 9, dicitur: *Qui finxit oculum, non considerat*? quasi dicat, sic. Ergo ipse Deus, qui fecit omnia, considerat et cognoscit omnia.

Praeterea, in Psalm. alibi (Ps. 32, 15), dicitur: *Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* Hic (1) autem est Deus, cordium cognitor vel factor. Ergo cognoscit opera hominum, et sic alia a se.

Praeterea, idem habetur ex hoc quod alibi in Psalm. 135, 5, dicitur: *Qui fecit caelos in intellectu.* Ergo ipse intelligit caelos quos ipse creavit.

Praeterea, cognita causa, praecipue formali, cognoscitur effectus. Sed Deus est causa formalis exemplaris creaturarum. Ergo, cum se ipsum cognoscat, cognoscit etiam creaturas.

Respondeo dicendum, quod absque dubio concedendum est, quod Deus non solum se cognoscit, sed etiam omnia alia: quod quidem hoc modo probari potest. Omne enim quod naturaliter in alterum tendit, oportet quod hoc habeat ex aliquo dirigente ipsum in finem; alias casu in illud tenderet. In rebus autem naturalibus invenimus naturalem appetitum, quo unaquaeque res in finem suum tendit; unde oportet supra omnes res naturales ponere aliquem intellectum, qui res naturales ad suum finem ordinaverit, et eis naturalem inclinationem sive appetitum indiderit. Sed res non potest ordinari ad finem aliquem, nisi res ipsa cognoscatur simul cum fine ad quem ordinanda est; unde oportet quod in intellectu divino, a quo rerum naturae origo provenit et naturalis ordo in rebus, sit naturalium rerum cognitio; et hanc probationem innuit Ps. 93, 9, cum dixit: *Qui finxit oculum, non considerat?* ut Rabbi Moyses dicit; quod idem est ac si diceretur: qui oculum fecit sic proportionatum ad suum finem, qui est ejus actus, scilicet visio; nonne considerat oculi naturam? Sed oportet videre ulterius per quem modum creaturas cognoscit.

Sciendum est igitur, quod, cum omne agens agat inquantum est in actu, oportet quod id quod per agentem efficitur, aliquo modo sit in agente; et inde est quod omne agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero, est in eo per modum recipientis; unde, si principium activum sit materiale, effectus ejus est in eo quasi materialiter, quia velut in virtute quadam materiali; si autem sit immateriale activum principium, etiam effectus in eo immaterialiter erit. Dictum autem est supra, quod secundum hoc aliquid cognoscitur ab altero secundum quod in eo immaterialiter recipitur; et inde est quod principia activa materialia non cognoscunt effectus suos, quia non sunt effectus sui in eis secundum quod cognoscibiles sunt; sed in principiis activis immaterialibus effectus sunt secundum quod cognoscibiles sunt, quia immaterialiter; unde omne principium activum immateriale cognoscit effectum suum. Inde est quod in lib. de Causis (proposit. 8) dicitur quod intelligentia cognoscit id quod est sub se, inquantum est causa ejus. Unde, cum Deus sit rerum immateriale principium activum, sequitur quod apud ipsum sit rerum cognitio.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectum non est perfectio intelligentis secundum illam rem quae cognoscitur (res enim illa est extra intelligentem), sed secundum rei similitudinem qua cognoscitur: quia perfectio est in perfecto; lapis autem non est in anima, sed similitudo lapidis. Sed similitudo rei intellectae est in intellectu dupliciter: quandoque ut aliud ab ipso intelligente; quandoque vero ut ipsa intelligentis essentia; sicut intellectus noster cognoscendo se ipsum cognoscit alios intellectus, inquantum ipse est similitudo aliorum intellectuum; sed similitudo lapidis in ipso existens, non est ipsa essentia intellectus, quia recipitur in eo sicut forma quasi in materia. Haec autem forma, quae est aliud ab intellectu, quandoque comparatur ad rem cujus est similitudo, ut causa ejus: ut patet in intellectu practico, cujus forma est causa rei operatae; quandoque autem est effectus rei, sicut patet de intellectu nostro speculativo accipiente cognitionem a rebus. Quandocumque ergo intellectus cognoscit rem aliquam per similitudinem quae non est intelligentis essentia, tunc intellectus perficitur aliquo alio a se; sed si illa similitudo sit causa rei, perficetur tantum similitudine, et nullo modo re cujus est similitudo; sicut domus non est perfectio artis, sed magis e converso. Si autem sit effectus rei; tunc res erit etiam quodammodo perfectio intellectus active, sed similitudo ejus formaliter. Cum vero similitudo rei cognitae est ipsa intelligentis essentia, non perficitur per aliud a se, nisi forte active; utpote si ejus essentia sit ab alio effecta. Et quia intellectus divinus non habet scientiam causatam a rebus; nec similitudo rei, per quam cognoscit res, est aliud quam sua essentia, nec essentia sua est ab alio causata; nullo modo ex hoc quod cognoscit res alias, sequitur quod ejus intellectus sit ab alio perfectus.

Ad secundum dicendum, quod Deus non cognoscit alia secundum quod in ipso sunt, si ly *secundum quod* referatur ad cognitionem ex parte cogniti: quia non cognoscit in rebus solum esse quod habent in ipso secundum quod sunt unum cum eo, sed etiam esse quod habent extra ipsum, secundum quod diversificantur ab eo; si autem ly *secundum quod* determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est quod Deus non cognoscit res nisi secundum quod sunt in ipso; quia ex similitudine rei, quae est idem cum ipso existens.

Ad tertium dicendum, quod Deus hoc modo cognoscit creaturas secundum quod sunt in ipso. Effectus autem in quacumque causa efficiente existens non est aliud ab ipsa, si accipiatur illud quod est per se causa; sicut domus in arte, non est aliud quam ars; quia secundum hoc effectus

(1) *Al.* hinc.

est in principio activo quod principium activum assimilat sibi effectum; hoc autem est ex hoc ipso quo agit; unde si aliquod principium activum agat per suam formam tantum, secundum hoc est effectus ejus in eo quod habet formam illam, nec effectus ejus in eo erit distinctus a forma sua. Similiter nec in Deo, cum agat per suam essentiam, effectus ejus in eo (1) non est distinctus ab essentia sua, sed omnino unum; et ideo hoc quo cognoscit creaturam, non est aliud quam essentia sua. Nec tamen sequitur quod cognoscendo effectum per hoc quod essentiam suam cognoscit, sit aliquis discursus in intellectu ejus; tunc enim dicitur solum intellectus de uno in aliud discurrere, quando diversa apprehensione utrumque apprehendit; sicut intellectus noster alio actu apprehendit causam et effectum; et ideo effectum per causas cognoscens dicitur discurrere in effectum: quando vero non alio actu fertur potentia cognoscitiva in medium quo cognoscit, et in rem cognitam, tunc non est aliquis discursus in cognitione; sicut visus cognoscens lapidem per speciem lapidis in ipso existentem vel rem quae resultat in speculo per speculum, non dicitur discurrere; quia idem est ferri in similitudinem rei, et in rem quae per talem similitudinem cognoscitur. Hoc modo autem Deus per essentiam suam effectus suos cognoscit, sicut per similitudinem rei cognoscitur res ipsa; et ideo una cognitione se et alia cognoscit, ut etiam dicit Dionysius (7 cap. de divinis Nomin.) sic dicens: *Non igitur Deus propriam habet sui ipsius cognitionem aliam quam communem existentia omnia comprehendentem;* et ideo nullus discursus est in ejus intellectu.

Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur proportionatum alicui dupliciter. Uno modo quia inter ea attenditur proportio; sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportione ad duo. Alio modo per modum proportionalitatis; ut si dicamus sex et octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita et octo ad quatuor; est enim proportionalitas similitudo proportionum. Et quia in omni proportione attenditur habitudo ad invicem eorum quae proportionari dicuntur secundum aliquem determinatum excessum unius super alterum; ideo impossibile est infinitum aliquod proportionari finito per modum proportionis. Sed in his quae proportionata dicuntur per modum proportionalitatis, non attenditur habitudo eorum ad invicem, sed similis habitudo aliquorum duorum ad alia duo; et sic nihil prohibet proportionatum esse infinitum infinito: quia sicut quoddam finitum est aequale cuidam finito, ita infinitum est aequale alteri infinito; et secundum hunc modum oportet esse proportionatum medium ei quod per ipsum cognoscitur; ut, scilicet, sicut se habet ad aliquid demonstrandum, ita se habeat quod per ipsum cognoscitur ad hoc quod demonstretur; et sic nihil prohibet essentiam (2) divinam esse medium quo creatura cognoscitur.

Ad quintum dicendum, quod aliquid intelligitur dupliciter: uno modo in se ipso, quando scilicet ex ipsa re intellecta vel cognita formatur acies intuentis; alio modo videtur aliquid in altero, quo cognito et illud cognoscitur. Deus ergo (3) se ipsum tantum cognoscit in se ipso, alia vero in se ipsis cognoscit, sed cognoscendo suam essentiam; et secundum hoc Philosophus dixit, quod Deus tantum se ipsum cognoscit; cui etiam consonat dictum Dionysii (7 cap. de divin. Nomin.): *Deus,* inquit, *existentia cognoscit, non scientia quae sit existentium, sed quae sit sui ipsius.*

Ad sextum dicendum, quod si ratio cognitionis accipiatur ex parte cognoscentis, Deus eadem ratione cognoscit se et alia; quia et idem cognoscens, et idem cognitionis actus, et idem medium est cognoscendi. Si autem accipiatur ratio ex parte rei cognitae, sic non eadem ratione se cognoscit et alia, quia non est eadem habitudo sui et aliorum ad medium quo cognoscit; quia ipse illi medio est idem per essentiam, res autem aliae per assimilationem; et ideo se ipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem; idem tamen est quod ejus est essentia, et aliorum similitudo.

Ad septimum dicendum, quod, ex parte cognoscentis, omnino eadem cognitione cognoscit Deus se esse Deum et se esse Patrem; sed non est idem quo cognoscit ex parte cogniti; cognoscit enim se esse Deum Deitate, et se esse Patrem Paternitate, quae secundum modum intelligendi non idem est quod Deitas, quamvis realiter unum sit.

Ad octavum dicendum, quod illud quod est principium essendi, est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est; sed illud quo cognoscitur ex parte cognoscentis, est similitudo rei, vel principiorum ejus; quae non est principium essendi ipsi rei, nisi forte in practica cognitione.

Ad nonum dicendum, quod similitudo aliquorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Uno modo secundum convenientiam in ipsa natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum; immo videmus quandoque quod, quanto talis similitudo est minor, tanto cognitio est perspicacior; sicut minor est similitudo similitudinis quae est in intellectu ad lapidem, quam illius quae est in sensu, cum sit a materia magis remota; et tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus. Alio modo quantum ad repraesentationem; et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum. Quamvis igitur sit minima similitudo creaturae ad Deum secundum convenientiam in natura; est tamen maxima similitudo secundum quod expressissime divina essentia repraesentat creaturam; et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit.

Ad decimum dicendum, quod cum dicitur, Deus nihil extra se intuetur; intelligendum est sicut in quo intueatur, non sicut quod intueatur; illud enim in quo omnia intuetur, in ipso est.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis a linea si diminuatur punctus in actu, nihil depereat de lineae quantitate; si tamen diminuatur a linea quod non sit ad punctum terminabilis, peribit lineae substantia. Similiter etiam est de Deo; non enim aliquid Deo deperit, si ejusmodi creatura ponatur non esse; deperit tamen perfectionis ipsius, si auferatur ab eo potestas producendi creaturam. Non autem cognoscit res solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia ejus.

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis cognitio non sit nisi entis, non tamen oportet quod illud quod cognoscitur, sit tunc ens in sui natura

(1) *Al.* in quo.
(2) *Al.* per essentiam.
(3) *Al.* non ergo.

quando cognoscitur; sicut enim cognoscimus distantia loco, ita cognoscimus distantia tempore, ut patet de praeteritis; et ita non est inconveniens, si cognitio ponatur de rebus non aeternis.

Ad decimumtertium dicendum, quod perfectionis nomen, si stricte accipiatur, in Deo non potest poni; quia nihil est perfectum nisi quod est factum; sed in Deo (1) nomen perfectionis accipitur magis negative quam positive: ut dicatur perfectus, quia nihil deest ei ex omnibus; non quod sit in eo aliquid quod sit in potentia ad perfectionem, quod aliquo perficiatur quod sit actus ejus; et ideo non est in eo potentia passiva.

Ad decimumquartum dicendum, quod intelligibile et sensibile non movent sensum vel intellectum nisi secundum quod cognitio sensitiva vel intellectiva a rebus accipitur; non est autem talis divina cognitio; et ideo ratio non procedit.

Ad decimumquintum dicendum, quod secundum Philosophum, in 8 Metaphys. et 10 Ethic. (cap. 4 et 5), delectatio intellectus est ex operatione convenienti; unde ibi dicitur quod Deus una et simplici operatione gaudet. Secundum hoc igitur aliquid intelligibile est causa delectationis intellectui secundum quod est causa operationis ipsius; hoc autem est secundum quod facit similitudinem suam in ipso, quo intellectus opere informetur; unde patet quod res quae intelligitur, non est causa delectationis in intellectu nisi quando cognitio intellectus a rebus accipitur; quod non est in intellectu divino.

Ad decimumsextum dicendum, quod *esse* simpliciter et absolute dictum, de solo divino esse intelligitur, sicut et bonum; ratione cujus dicitur Luc. 18, 19: *Nemo bonus nisi solus Deus*. Unde quantum creatura accedit ad Deum, tantum habet de esse; quantum vero ab eo recedit, tantum habet de non esse; et quia non accedit ad Deum nisi secundum quod esse finitum participat, distat autem in infinitum; ideo dicitur quod plus habet de non esse; et tamen illud esse quod habet, cum a Deo sit, a Deo cognoscitur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod creatura visibilis non habet veritatem nisi secundum quod accedit ad primam veritatem; secundum vero quod ab ea recedit, habet falsitatem, ut et Avicenna dicit (lib. 8 Metaph., cap. 6).

Ad decimumoctavum dicendum, quod aliquid comparatur Deo dupliciter: vel secundum commensurationem, et sic creatura Deo comparata invenitur quasi nihil; vel secundum conversionem ad Deum, a quo esse recipit; et sic hoc solum esse habet quo comparatur ad Deum; et sic etiam a Deo cognoscibilis est.

Ad decimumnonum dicendum, quod verbum illud est intelligendum de intellectu nostro, qui a rebus scientiam accipit; gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus; et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit; quod in intellectu divino locum non habet.

Ad vigesimum dicendum, quod quamvis agens naturale, ut Avicenna dicit (lib. 6 Metaph., cap. 2), non sit causa nisi fiendi; cujus signum est quod eo destructo non cessat esse rei, sed fieri solum; agens tamen divinum quod est influens esse rebus, est causa essendi, quamvis rerum constitutionem non intret; et tamen est similitudo principiorum essentialium, quae intrant rei constitutionem; et ideo non solum cognoscit fieri rei, sed esse ejus, et principia essentialia ipsius.

(1) *Al.* ideo.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus de rebus propriam et determinatam cognitionem habeat. — (1 *part., quaest.* 14, *art.* 6.)

Quarto quaeritur, utrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem, et determinatam; et videtur quod non. Quia, sicut dicit Boetius (super Prooemium Porphyrii in Praedicab., non procul a fin.). *universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur*. Sed in Deo non est cognitio sensitiva, sed intellectiva tantum. Ergo Deus non habet nisi universalem cognitionem de rebus.

2. Praeterea, si Deus cognoscit creaturas; aut cognoscit eas pluribus, aut uno. Si pluribus; ergo ejus scientia plurificatur etiam ex parte cognoscentis; quia id quod cognoscitur, in cognoscente est. Si autem uno; cum per unum non possit haberi de multis cognitio propria et distincta, videtur quod Deus non habeat propriam cognitionem de rebus.

3. Praeterea, sicut Deus est causa rerum, eo quod eis esse influit; ita ignis est causa calidorum ex hoc quod eis calorem influit. Sed si ignis se ipsum cognosceret; cognoscendo calorem suum non cognosceret alia, nisi inquantum sunt calida. Ergo Deus cognoscendo essentiam suam, non cognoscit alia, nisi inquantum sunt entia. Sed istud non est habere propriam cognitionem de rebus, sed maxime universalem. Ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

4. Praeterea, propria cognitio de re aliqua haberi non potest nisi per speciem, quae nihil majus vel minus concipiat quam in re sit: sicut enim viridis color imperfecte cognosceretur per speciem deficientem ab ipso, scilicet nigri; ita imperfecte cognosceretur per speciem superexcedentem, scilicet albi, in quo perfectissime natura coloris invenitur; unde et albedo est mensura omnium colorum, ut dicitur in 10 Metaph. (text. com. 3 et 5). Sed quantum essentia divina superat creaturam, tantum creatura deficit a Deo. Cum ergo divina essentia nullo modo proprie et complete possit cognosci mediante creatura; nec creatura poterit cognosci proprie mediante essentia divina. Sed Deus non cognoscit creaturam nisi per essentiam suam. Ergo non habet propriam cognitionem de creaturis.

5. Praeterea, omne medium quod facit propriam cognitionem de re, potest assumi ut medium demonstrationis ad concludendum illud. Sed essentia divina non hoc modo se habet ad creaturam; alias creaturae essent quandocumque fuit essentia divina. Ergo Deus cognoscens creaturas per essentiam suam, non habet propriam cognitionem de rebus.

6. Praeterea, si Deus cognoscit creaturam; aut cognoscit eam in propria natura, aut in idea. Si in propria natura; tunc propria natura creaturae est medium quo Deus cognoscit creaturam. Sed medium cognoscendi est perfectio cognoscentis. Ergo natura creaturae erit perfectio divini intellectus;

quod est absurdum. Si vero in idea cognoscit creaturam; cum idea sit magis remota a re quam essentialia vel accidentalia rei, minorem cognitionem habebit de re quam illa quae est per essentialia vel accidentalia rei. Sed omnis propria cognitio de re habetur vel per essentialia vel per accidentalia ejus; quia etiam accidentia maximam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, ut dicitur in 1 de Anima (com. 11). Ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus.

7. Praeterea, per medium universale non potest haberi propria cognitio de aliquo particulari; sicut per animal non potest haberi propria cognitio de homine. Sed essentia divina est medium maxime universale, quia communiter se habet ad omnia cognoscenda. Ergo Deus per essentiam non potest habere propriam cognitionem de creaturis.

8. Praeterea, cognitio disponitur secundum medium cognoscendi. Ergo propria cognitio non habebitur nisi per proprium medium. Sed essentia divina non potest esse proprium medium cognoscendi hanc creaturam; quia si esset proprium medium cognoscendi hanc creaturam, jam alterius non esset proprium medium cognoscendi; quod enim inest huic et alteri, est commune utrique, et non proprium alteri. Ergo Deus per essentiam suam creaturas cognoscens, non habet propriam cognitionem de eis.

9. Praeterea, dicit Dionysius (7 cap. de div. Nomin.), quod Deus cognoscit materialia immaterialiter, et multa unite, sive distincta indistincte. Sed talis est divina cognitio qua Deus res cognoscit. Ergo Deus habet indistinctam cognitionem de rebus; et ita, non proprie cognoscit hoc aut illud.

Sed contra, nullus potest discernere inter illa de quibus non habet propriam cognitionem. Sed Deus hoc modo creaturas cognoscit, quod inter eas discernit; cognoscit enim hanc non esse illam; alias non daret singulis suam capacitatem, nec redderet unicuique secundum opus suum, juste de actibus hominum judicando. Ergo Deus habet propriam cognitionem de rebus.

Praeterea, nihil imperfectum est Deo tribuendum. Sed cognitio qua cognoscitur aliquid in communi et non in speciali, est imperfecta, cum ei aliquid desit. Ergo divina cognitio non est in communi tantum de rebus, sed etiam in speciali.

Praeterea, secundum hoc accideret, Deum, qui est felicissimus, esse insipientissimum, si non cognosceret hoc de rebus quod nos cognoscimus; quod pro inconvenienti habet Philosophus in lib. de Anima (1, text. 80), et in 3 Metaph. (com. 15).

Respondeo dicendum, quod ex hoc ipso quod Deus res ordinat ad suum finem, probari potest quod Deus propriam cognitionem habet de rebus; quia res aliqua non potest in proprium finem ordinari per aliquam cognitionem, nisi cognoscatur propria ejus natura, secundum quam habet determinatam habitudinem ad finem illum. Qualiter hoc autem esse possit, hoc modo considerandum est. Per cognitionem enim causae cognoscitur effectus, secundum hoc quod effectus ex ea consequitur; unde, si sit aliqua causa universalis, cujus actio ad aliquem effectum non determinetur nisi mediante aliqua causa particulari; per cognitionem illius causae communis non habebitur propria cognitio de effectu, sed scietur in communi tantum; sicut actio solis determinatur ad productionem hujus plantae mediante vi seminativa, quae est in terra vel in semine; unde si sol cognosceret se ipsum, non haberet cognitionem propriam de hac planta, sed communem tantum, nisi cum hoc cognosceret propriam causam ejus. Et ideo ad hoc quod habeatur propria et perfecta cognitio de aliquo effectu, oportet quod in cognoscente congregentur omnes cognitiones causarum propriarum et communium; et hoc est quod Philosophus dicit 1 Physic. (text. com. 2): *Tunc cognoscere dicimur unumquodque, cum causas cognoscimus primas, et principia prima usque ad elementa*, id est causas proximas, ut Commentator exponit. Secundum hoc autem aliquid in cognitione divina ponimus, secundum quod ipse per essentiam suam est causa ejus; sic enim in ipso est et (1) cognosci potest; unde, cum ipse sit causa omnium causarum propriarum et communium, ipse per essentiam suam cognoscit omnes causas proprias et communes; quia nihil est in re per quod determinetur ejus natura communis, cujus Deus non sit causa; et ideo per quam rationem potest cognoscere communem rerum naturam, per eamdem ponetur cognoscere propriam naturam uniuscujusque, et proprias causas. Et hanc rationem assignat Dionysius (7 cap. de divin. Nomin.), sic dicens: *Si secundum unam causam Deus omnibus existentibus esse tradidit, secundum eamdem causam sciet omnia;* et infra: *Ipsa enim omnium causa se ipsam cognoscens vacat alicubi, si ea quae sunt ab ipsa, et quorum est causa, ignoraverit.* Vacare dicit deficere a causalitate alicujus quod in re invenitur; quod sequeretur, si aliquid eorum quae sunt in re, ignoraret.

Et sic patet ex dictis, quod omnia similia quae inducuntur ad manifestandum quod Deus per se omnia cognoscit, sunt deficientiora: sicut quod inducitur de puncto, qui si se cognosceret, diceretur, quod lineas cognosceret; et de luce, quod cognoscendo se, cognosceret colores; non enim quicquid est in linea, potest reduci in punctum sicut in causam; nec quicquid est in colore, ad lucem; unde punctus cognoscens se ipsum, non cognosceret lineas nisi in universali, similiter nec lux colorem; secus autem est de cognitione divina, ut ex dictis, art. praec. , patet.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Boetii intelligendum est de intellectu nostro, non autem de intellectu divino, quia singularia cognoscere potest, ut infra dicetur; et tamen intellectus noster singularia non cognoscens, propriam habet cognitionem de rebus, cognoscens eas secundum proprias rationes speciei; unde etsi etiam intellectus divinus singularia non cognosceret, nihilominus posset de rebus propriam cognitionem habere.

Ad secundum dicendum, quod Deus cognoscit omnia uno, quod est ratio plurium, scilicet essentia sua, quae est similitudo rerum omnium; et quia essentia sua est propria ratio uniuscujusque rei, ideo de unoquoque propriam cognitionem habet. Qualiter autem unum possit esse multorum ratio propria et communis, sic considerari potest. Essentia enim divina secundum hoc est ratio alicujus rei, quod res illa divinam essentiam imitatur. Nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum; sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius; nec sua essentia esset per modum istum nisi unius

(1) *Al.* ut.

propria ratio, sicut una sola est imago Patris perfecte eum imitans, scilicet Filius. Sed quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes; in quarum nulla est aliquid quod non deducatur a similitudine divinae essentiae; et ideo illud quod est proprium unicuique rei, habet in divina essentia quod imitetur: et secundum hoc divina essentia est similitudo rei quantum ad proprium ipsius rei, et sic est propria ipsius ratio: et eadem ratione est propria alterius, et omnium aliorum. Est igitur communis omnium ratio, inquantum est res ipsa una, quam omnia imitantur: sed est propria hujus ratio vel illius, secundum quod res eam diversimode imitantur: et sic propriam cognitionem divina essentia facit de unaquaque re, inquantum est propria ratio uniuscujusque.

Ad tertium dicendum, quod ignis non est causa calidorum quantum ad omne id quod in eis invenitur, sicut dictum est de essentia divina; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod albedo superabundat a viridi colore quantum ad alterum eorum quod est de natura coloris, scilicet quantum ad lucem, quae est quasi formale in compositione coloris, et secundum hoc est mensura aliorum colorum; sed in coloribus invenitur aliquid aliud quod est quasi materiale in ipsis, scilicet terminatio diaphani; et secundum hoc albedo non est mensura colorum: et sic patet quod in specie albedinis non est totum quod in aliis coloribus invenitur; et ideo per speciem albedinis non potest haberi propria cognitio de quolibet aliorum colorum; secus autem est de essentia divina. Et praeterea in essentia divina sunt res aliae sicut in causa; alii autem colores non sunt in albedine sicut in causa; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod demonstratio est species argumentationis, quae quodam discursu intellectus perficitur: unde intellectus divinus, qui sine discursu est, non cognoscit per essentiam suam effectus quasi demonstrando, etsi certiorem cognitionem habeat de rebus per essentiam suam quam demonstrator per demonstrationem. Si quis etiam ejus essentiam comprehenderet, certius per eam singulorum naturam cognosceret quam per medium demonstrationis conclusio cognoscatur. Nec tamen sequitur quod effectus Dei sint ab aeterno, propter hoc quod essentia ejus est aeterna; quia effectus non sunt hoc modo in ejus essentia ut semper in se ipsis sint, sed ut quandoque sint; quando, scilicet, divina sapientia determinavit.

Ad sextum dicendum, quod Deus cognoscit res in propria natura, si ista determinatio referatur ad cognitionem ex parte cogniti; si autem loquamur de cognitione cognoscentis, sic cognoscit res in idea, idest per ideam, quae est similitudo omnium quae sunt in re, et accidentalium et essentialium, quamvis ipsa non sit accidens rei neque essentia ejus; sicut et similitudo rei in intellectu nostro non est essentialis vel accidentalis ipsi rei, sed similitudo vel essentiae vel accidentis.

Ad septimum dicendum, quod essentia divina non est universale medium quasi universalis forma, sed quasi universalis causa. Alio autem modo se habet ad faciendam cognitionem rerum causa universalis, et forma universalis: in forma enim universali est effectus in potentia quasi materiali; sicut differentiae sunt in genere secundum proportionem qua formae sunt in materia, ut Porphyrius dicit: sed effectus sunt in causa in potentia activa; sicut domus est in mente artificis ut in potentia activa. Et quia unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia; ideo hoc quod differentiae specificantes genus sunt in genere in potentia, non sufficit ad hoc quod per formam generis habeatur propria cognitio de specie; sed ex hoc quod propria alicujus rei sunt in aliqua causa activa, sufficit ut per causam illam habeatur cognitio de illa re: unde per ligna et lapides non cognoscitur domus, sicut cognoscitur per formam suam, quae est in artifice. Et quia in Deo sunt propriae cognitiones uniuscujusque sicut in causa activa; ideo, quamvis sit universale medium, potest propriam cognitionem facere de unaquaque re.

Ad octavum dicendum, quod essentia divina est et commune medium et proprium, sed non secundum idem, ut dictum est, in corp. artic.

Ad nonum dicendum, quod cum dicitur, *Deus scit distincta indistincte*, si ly *indistincte* determinet cognitionem ex parte cognoscentis, sic verum est; et sic intelligit Dionysius, quod ipse una cognitione omnia distincta cognoscit. Si autem determinet cognitionem ex parte cogniti, sic falsa est: Deus enim cognoscit distinctionem unius rei ab alia, et cognoscit id per quod unum ab alio distinguitur: unde propriam cognitionem habet de unoquoque.

ARTICULUS V.

Utrum Deus singularia cognoscat.
(1 *part.*, *quaest.* 14, *art.* 2.)

Quinto quaeritur, utrum Deus cognoscat singularia; et videtur quod non. Intellectus enim noster singularia non cognoscit, quia est a materia separatus. Sed intellectus divinus est multo magis separatus a materia quam noster. Ergo singularia non cognoscit.

2. Sed dicendum, quod intellectus noster non habet hoc solum quod singularia non cognoscat, quia est immaterialis; sed quia abstrahit a rebus cognitionem. — Sed contra, intellectus noster non accipit a rebus nisi mediante sensu vel imaginatione: per prius ergo a rebus accipiunt sensus et imaginatio quam intellectus; et tamen per sensum et imaginationem singularia cognoscuntur. Ergo illa non est ratio quod intellectus singularia non cognoscat, quia cognitionem a rebus accipit.

3. Sed dicendum, quod intellectus accipit a rebus formam penitus depuratam, non autem sensus et imaginatio. — Sed contra, depuratio formae in intellectu receptae non est ratio quare intellectus singularia non cognoscat ratione termini a quo: immo secundum hoc magis deberet cognoscere, quia secundum hoc totam assimilationem suam trahit, quod a re recipit. Relinquitur ergo quod depuratio formae non impedit cognitionem singularis nisi secundum terminum ad quem, qui est puritas quam in intellectu habet. Sed ista puritas formae est tantum propter immunitatem intellectus a materia. Ergo ista est sola ratio quare intellectus noster singularia non cognoscit, quia est a materia separatus; et sic habetur propositum, quod Deus singularia non cognoscat.

4. Praeterea, si Deus cognoscit singularia, oportet quod omnia cognoscat: quia eadem est ratio

de uno et de omnibus. Sed non cognoscit omnia. Ergo nulla. Probatio mediae. Sicut dicit Augustinus in Enchir. (cap. 17), *melius est multa nescire quam scire*, scilicet vilia. Sed inter singularia multa sunt vilia. Cum ergo quod melius est, sit in Deo reponendum; videtur quod non omnia singularia cognoscat.

5. Praeterea, omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed nulla est assimilatio singularium ad Deum: quia singularia sunt mutabilia et materialia, et multa alia hujusmodi habent, quorum contraria penitus sunt in Deo. Ergo Deus singularia non cognoscit.

6. Praeterea, quicquid Deus cognoscit, perfecte cognoscit. Sed perfecta cognitio non habetur de re nisi quando cognoscitur eo modo quo est. Cum ergo Deus non cognoscat singulare eo modo quo est (quia singulare materialiter est, Deus autem immaterialiter cognoscit); videtur quod Deus non possit perfecte singularia cognoscere; et ita nullo modo cognoscit.

7. Sed dicendum, quod perfecta cognitio requirit ut cognoscens cognoscat rem eo modo quo est, ut modus accipiatur ex parte cogniti; non autem si accipiatur ex parte cognoscentis. — Sed contra, cognitio fit per applicationem cogniti ad cognoscentem. Ergo oportet quod idem sit modus cogniti et cognoscentis; et sic praedicta distinctio nulla videtur.

8. Praeterea, secundum Philosophum, si aliquis vult invenire rem aliquam, oportet quod aliquam cognitionem de ea praehabeat; nec sufficit quod per formam communem habeat, nisi forma illa per aliquid contrahatur: sicut aliquis servum amissum quaerere non posset convenienter, nisi aliquam notitiam de ipso praehabuisset; quia non cognosceret quando etiam inveniret eum: nec sufficeret quod sciret eum esse hominem, quia sic eum a ceteris non discerneret; sed oportet quod habeat aliam notitiam per ea quae sunt ei propria. Si igitur Deus debet cognoscere aliquid singulare, oportet quod forma communis per quam cognoscit, scilicet essentia sua, per aliquid contrahatur. Cum ergo non sit aliquid in ipso per quod contrahi possit, videtur quod ipse singularia non cognoscat.

9. Sed dicendum, quod illa species per quam Deus cognoscit, ita est communis, quod tamen est propria unicuique. — Sed contra, proprium et commune ad invicem opponuntur. Ergo non potest esse ut idem sit forma communis et propria.

10. Praeterea, cognitio visus non determinatur ad aliquid determinatum per lucem, quae est medium in visu; sed determinatur per objectum, quod est res ipsa colorata. Sed in divina cognitione essentia est medium quo res cognoscit; quia essentia ejus se habet sicut medium cognitionis, et sicut lux quaedam per quam omnia cognoscuntur, ut etiam dicit Dionysius (7 cap. de divin. Nominib.). Ergo ejus cognitio nullo modo determinatur ad aliquod singulare; et sic singularia non cognoscit.

11. Praeterea, scientia, cum sit qualitas, est talis forma, per cujus variationem mutatur subjectum. Sed ad variationem scitorum mutatur scientia; quia, si te sedente sciam te sedere, te surgente scientiam amisi. Ergo ad variationem scitorum mutatur sciens. Sed Deus nullo modo mutari potest. Ergo singularia, quae sunt variabilia, ab eo scita esse non possunt.

12. Praeterea, nullus potest scire singulare, nisi sciat illud per quod singulare completur. Sed id per quod completur singulare inquantum hujusmodi, est materia; Deus autem materiam non cognoscit. Ergo nec singularia. Probatio mediae. Quaedam sunt, ut dicit Boetius, et Commentator in 2 Metaphys., quae sunt nobis difficillima ad cognoscendum propter defectum nostrum, sicut ea quae sunt manifestissima in natura, ut substantiae immateriales; quaedam vero quae non cognoscuntur propter sui defectum, sicut illa quae habent minimum de esse, ut motus, et tempus, et vacuum, et hujusmodi. Sed materia prima habet minimum de esse. Ergo Deus materiam non cognoscit, cum de se sit incognoscibilis.

13. Sed dicendum, quod quamvis sit incognoscibilis intellectui nostro, est tamen cognoscibilis intellectui divino. — Sed contra, intellectus noster cognoscit rem per similitudinem acceptam a re; sed intellectus divinus per similitudinem quae est causa rei. Sed major convenientia requiritur inter similitudinem quae est causa, et rem ipsam, quam inter ipsam et aliam similitudinem. Cum ergo defectus materiae sit in causa ut non possit esse in intellectu nostro tanta similitudo quae sufficiat ad ejus cognitionem; multo fortius erit in causa ut non sit in intellectu divino similitudo materiae ad ipsam cognoscendam.

14. Praeterea, secundum Algazel, haec est ratio quare Deus cognoscat se ipsum, quia tria quae ad intelligendum requiruntur (scilicet substantia intelligens quae sit a materia separata, et intelligibile separatum a materia, et unio utriusque) in Deo inveniuntur; ex quo habetur quod nihil intelligitur nisi inquantum est a materia separatum. Sed singulare, inquantum hujusmodi, non est a materia separatum. Ergo singulare non potest intelligi.

15. Praeterea, cognitio media est inter cognoscentem et objectum; et quanto cognitio magis a cognoscente desilit, tanto imperfectior est. Quandocumque autem in aliquid cognitio fertur quod est extra cognoscentem, in aliud desilit. Cum ergo cognitio divina sit perfectissima, non videtur quod cognitio ejus sit de singularibus, quae sunt extra ipsum.

16. Praeterea, cognitionis actus sicut dependet a potentia cognoscitiva, ita essentialiter dependet ab objecto cognoscibili. Sed inconveniens est ponere quod actus divinae cognitionis, qui est sua essentia, ab aliquo extra se essentialiter dependeat. Ergo inconveniens est dicere, quod cognoscit singularia, quae sunt extra ipsum.

17. Praeterea, nihil cognoscitur nisi secundum modum quo est in cognoscente, ut Boetius dicit in 5 de Consolatione (prosa 4 a med. illius). Sed res sunt in Deo immaterialiter; et ita, absque concretione materiae et conditionum ipsius. Ergo non cognoscit ea quae a materia dependent, sicut sunt singularia.

Sed contra, dicitur 1 Corinth. 13, 12: *Tunc cognoscam sicut et cognitus sum.* Ipse autem Apostolus qui loquebatur, quoddam singulare erat. Ergo singularia a Deo sunt cognita.

Praeterea, res cognoscuntur a Deo inquantum ipse est causa earum, ut ex praedictis, art. praec., patet. Sed ipse est causa singularium. Ergo singularia cognoscit.

Praeterea, impossibile est cognoscere naturam

instrumenti, nisi cognoscatur id ad quod instrumentum est ordinatum. Sed sensus sunt quaedam potentiae instrumentaliter ordinatae ad cognitionem. Si ergo Deus singularia non cognosceret; etiam naturam sensus ignoraret; et, per consequens, etiam naturam intellectus humani, cujus formae in imaginatione existentes sunt objectum; quod est absurdum.

Praeterea, potentia Dei et sapientia adaequantur. Ergo quidquid subest potentiae, subest ejus scientiae. Sed potentia ejus se extendit ad productionem singularium. Ergo et scientia ejus se extendit ad cognitionem eorumdem.

Praeterea, sicut supra dictum est, Deus habet cognitionem de rebus propriam et distinctam. Sed hoc non esset, nisi sciret ea quibus res ad invicem distinguuntur. Ergo cognoscit singulares conditiones cujuslibet rei secundum quas una res ab alia distinguitur; ergo cognoscit singularia in sua singularitate.

Respondeo dicendum, quod circa hoc multipliciter est erratum.

Quidam enim, ut Commentator in 2 Metaphysic. (comm. 3 et 15) dicit, negaverunt Deum singularia cognoscere, nisi forte in universali; volentes naturam intellectus divini ad mensuram nostri intellectus coarctare. Sed hic error per rationem Philosophi destrui potest, qua contra Empedoclem invehitur in 1 de Anima (text. 80), et in 3 Metaph. (text. 15): si enim (ut ex dictis Empedoclis sequebatur) Deus aliquid ignoraret quod alii cognoscebant, sequeretur Deum esse insipientissimum, cum tamen ipse sit felicissimus, ac per hoc sapientissimus; similiter etiam si ponatur Deus singularia ignorare, quae nos omnes cognoscimus.

Et ideo alii dixerunt, ut Avicenna (lib. 8 Metaph., cap. 6 a med.) et sequaces ejus, quod Deus unumquodque singularium cognoscit quasi in universali, dum cognoscit omnes causas universales, ex quibus singulare producitur; sicut si quis astrologus cognosceret omnes motus coeli et distantias caelestium corporum, cognosceret unamquamque eclipsim quae futura est usque ad centum annos; non tamen cognosceret eam inquantum est singulare quoddam, ut sciret eam nunc esse vel non esse, sicut rusticus cognoscit dum eam videt; et hoc modo ponunt, Deum singularia cognoscere; non quasi singularem naturam eorum inspiciat, sed per positionem causarum universalium. Sed etiam haec positio stare non potest; quia ex causis universalibus non consequuntur nisi formae universales, si non sit aliquid per quod formae individuentur. Ex formis autem universalibus congregatis, quotcumque fuerint, non constituitur aliquid singulare; quia adhuc collectio illarum formarum potest intelligi in pluribus esse: et ideo, si aliquis modo supradicto per causas universales eclipsim cognosceret, nihil singulare, sed universale cognosceret tantum. Universalis enim effectus proportionatur causae universali, particularis autem particulari; et sic remanet praedictum inconveniens, quod Deus singularia ignoraret.

Et ideo simpliciter concedendum est, quod Deus singularia cognoscat non solum in universalibus causis, sed etiam unumquodque secundum propriam et singularem sui naturam. Ad cujus evidentiam sciendum, quod scientia divina, quam de rebus habet, comparatur scientiae artificis; eo quod est causa omnium rerum, sicut ars artificiatorum. Artifex autem secundum hoc cognoscit artificiatum per formam artis quam habet apud se, secundum quod ipsam producit: artifex autem non producit artificiatum nisi secundum formam, quia materiam natura praeparavit; et ideo artifex per artem suam non cognoscit artificiata nisi rationem formae. Omnis autem forma de se universalis est; et ideo aedificator per artem suam cognoscit quidem domum in universali, non autem hanc vel illam, nisi secundum quod per sensum ejus notitiam habuit. Sed si forma artis esset productiva materiae, sicut est formae; per eam cognosceret artificiatum et ratione formae et ratione materiae. Et ideo, cum individuationis principium sit materia, non solum cognosceret ipsam secundum naturam universalem, sed etiam inquantum est singulare quoddam. Unde, cum ars divina sit productiva non solum formae, sed materiae; in arte sua non solum existit ratio formae, sed etiam materiei; et ideo res cognoscit et quantum ad materiam et quantum ad formam; unde non solum universalia, sed etiam singularia cognoscit.

Sed tunc restat dubium; cum omne quod est in aliquo, sit in eo per modum ejus in quo est; et ita similitudo rei non sit in Deo nisi immaterialiter; unde est quod intellectus noster, ex hoc ipso quod immaterialiter recipit formas rerum, singularia non cognoscit, Deus autem cognoscit? Cujus ratio manifeste apparet, si consideretur diversa habitudo quam habet ad rem similitudo rei quae est in intellectu nostro, et similitudo rei quae est in intellectu divino. Illa enim quae est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensu; materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est in potentia ens tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res quae agit in animam nostram, agit solum per formam; unde similitudo rei quae imprimitur in sensum, et per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formae: sed similitudo rei quae est in intellectu divino, est factiva rei; res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat: unde similitudo immaterialis quae est in Deo, non solum est similitudo formae, sed materiae. Et quia ad hoc quod aliquid cognoscatur, requiritur quod similitudo ejus sit in cognoscente, non autem quod sit per modum quo est in re: inde est quod intellectus noster non cognoscit singularia, quorum cognitio ex materia dependet, quia non est in eo similitudo materiae; non autem ex hoc quod similitudo sit in eo immaterialiter: sed intellectus divinus, qui habet similitudinem materiae, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere.

Ad primum dicendum, quod intellectus noster cum hoc quod est separatus a materia, habet cognitionem acceptam a rebus; ideo nec naturaliter recipit, nec similitudo materiae esse potest; et propter hoc singularia non cognoscit; secus autem est de intellectu divino, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod sensus et imaginatio sunt vires organis affixae corporalibus; et ideo similitudines rerum recipiuntur in eis materialiter, idest cum materialibus conditionibus, quam-

vis absque materia, ratione cujus singularia cognoscunt; secus autem est de intellectu divino; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod ex termino depurationis contingit, quod immaterialiter recipiatur forma, quod non sufficit ad hoc quod singulare non cognoscatur; sed ex principio hujus actionis contingit quod similitudo materiae in intellectu non recipiatur, sed formae tantum; et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod omnis notitia secundum se de genere bonorum est; sed per accidens contingit quod notitia quorumdam vilium mala sit, vel ex eo quod est actio turpis actus alicujus, et secundum hoc quaedam scientiae sunt prohibitae; vel ex hoc quod per quasdam scientias aliquis a melioribus retrahitur; et sic quod in se est bonum, efficitur alicui malum; quod in Deo contingere non potest.

Ad quintum dicendum, quod ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum; sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicujus hominis. Ratio autem procedit ac si similitudo conformitatis naturae ad cognitionem requireretur.

Ad sextum dicendum, quod perfectio cognitionis consistit in hoc ut cognoscatur res esse eo modo quo est; non ut modus rei cognitae sit in cognoscente; sicut saepe supra dictum est.

Ad septimum dicendum, quod applicatio cogniti ad cognoscentem, quae cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, sed per modum cujusdam repraesentationis; unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis et cogniti.

Ad octavum dicendum, quod ratio ilia procederet, si similitudo qua Deus cognoscit, esset ita communis, quod non esset singulis propria; cujus contrarium supra, art. praeced., ostensum est.

Ad nonum dicendum, quod idem secundum idem non potest esse commune et proprium. Qualiter autem essentia divina, per quam Deus cognoscit omnia, sit similitudo communis omnium, et tamen propria singulis, supra, art. praeced., expositum est.

Ad decimum dicendum, quod in visu corporali est duplex medium; scilicet sub quo cognoscit, quod est lumen; et hoc medio non determinatur visus ad aliquod determinatum objectum: est et aliud medium quo cognoscit, scilicet similitudo rei cognitae; et hoc medio determinatur visus ad speciale objectum. Essentia autem divina in cognitione divina, qua cognoscit res, tenet locum utriusque; et ideo propriam cognitionem de singulis rebus facere potest.

Ad undecimum dicendum, quod scientia Dei nullo modo variatur secundum variationem scibilium; ex hoc enim contingit quod nostra scientia ex rerum variatione variatur, quia alia et alia conceptione cognoscit res praesentes, praeteritas vel futuras; et inde est (1) quod Socrate non sedente, illa cognitio quae habebatur de eo quod sederet, efficitur falsa. Sed Deus eodem intuitu cognoscit res ut praesentes, praeteritas vel futuras; unde eadem veritas in intellectu ejus remanet, qualitercumque res varietur.

Ad duodecimum dicendum, quod illa quae habent deficiens esse, secundum hoc deficiunt a cognoscibilitate intellectus nostri, quod deficiunt a ratione agendi; non autem ita est de intellectu divino, qui non accipit scientiam a rebus, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad decimumtertium dicendum, quod in intellectu divino, quod est causa materiae, potest esse similitudo materiae, quasi in ipsam imprimens; non autem in intellectu nostro potest esse similitudo quae sufficiat ad materiae cognitionem, ut ex dictis (ibid.) patet.

Ad decimumquartum dicendum, quod quamvis singulare, inquantum hujusmodi, non possit a materia separari; tamen potest cognosci per similitudinem a materia separatam, quae est materiae similitudo; sic enim, etsi sit separata a materia secundum esse, non tamen est separata secundum repraesentationem.

Ad decimumquintum dicendum, quod actus divinae cognitionis non est aliquid diversum ab ejus essentia, cum in eo sit idem intellectus et intelligere, quia sua actio est sua essentia: unde per hoc quod cognoscit aliquid extra se, ejus cognitio non potest dici dissiliens vel defluens. Et praeterea, nulla actio cognitivae virtutis potest dici fluens vel dissiliens sicut sunt actus virtutum naturalium, qui procedunt ab agente in patiens; quia cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente.

Ad decimumsextum dicendum, quod actus cognitionis divinae nullam dependentiam habet ad cognitum; relatio enim quae importatur in divina cognitione, non importat dependentiam ipsius cognitionis ad cognitum, sed magis e converso ipsius cogniti ad cognitionem; sicut e converso relatio quae importatur nomine scientiae, designat dependentiam nostrae scientiae a scibili. Nec hoc modo se habet actus ad potentiam cognoscitivam; substantificatur enim in esse suo per potentiam cognoscitivam, non autem per objectum; quia actus est in ipsa potentia, sed non in objecto.

Ad decimumseptimum dicendum, quod hoc modo aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens; similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam; et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, sed (1) per modum quo similitudo in intellectu existens est repraesentativa rei; et ideo, quamvis similitudo divini intellectus habeat esse immateriale; quia tamen est similitudo materiae, est principium cognoscendi materialia, et ita singularia.

ARTICULUS VI.

Utrum intellectus humanus singularia cognoscat. (1 *part.*, *quaest.* 86, *art.* 1.)

Sexto quaeritur, utrum intellectus humanus singularia cognoscat; et videtur quod sic. Intellectus enim humanus cognoscit abstrahendo formam a materia. Sed abstractio formae a materia non aufert ei particularitatem; quia etiam in mathematicis,

(1) *Al.* et idem est.

(1) *Al. deest* sed.

quae sunt a materia abstracta, est considerare particulares lineas. Ergo intellectus noster per hoc quod immaterialis est, non impeditur quin singularia cognoscat.

2. Praeterea, singularia non distinguuntur secundum quod conveniunt in natura communi; quia participatione speciei plures homines sunt unus homo. Si ergo intellectus noster non cognoscit nisi universalia, tunc intellectus noster non cognoscit distinctionem unius singularium ab alio; et sic intellectus noster non dirigetur in operabilibus, in quibus per electionem dirigimur, quae distinctionem unius ab altero praesupponit.

3. Sed dicendum, quod intellectus noster singularia cognoscit, inquantum applicat formam universalem ad aliquod particulare. — Sed contra, intellectus noster non potest applicare unum ad aliud nisi utrumque praecognoscat. Ergo cognitio universalis et singularis praecedit applicationem universalis ad singulare; non ergo applicatio praedicta potest esse causa quare intellectus noster singulare cognoscat.

4. Praeterea, secundum Boetium in 5 de Consolat. Philosophiae (prosa 4 a med.), quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed, ut ipse ibidem dicit, intellectus est supra imaginationem, et imaginatio supra sensum. Ergo, cum sensus singulare cognoscat, et intellectus noster singulare cognoscere poterit.

Sed contra est quod Boetius dicit (super prologum Porphyrii in Praedicabilia, non multum procul a fin.): *Singulare est dum sentitur, universale dum intelligitur.*

Respondeo dicendum, quod quaelibet actio sequitur conditionem formae agentis, quae est principium actionis; sicut calefactio mensuratur secundum modum caloris. Similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva, est principium cognitionis secundum actum, sicut calor calefactionis; et ideo oportet ut quaelibet cognitio sit per modum formae quae est in cognoscente. Unde, cum similitudo rei quae est in intellectu nostro, accipiatur ut separata a materia, et ab omnibus materialibus conditionibus, quae sunt individuationis principia; relinquitur quod intellectus noster, per se loquendo, singularia non cognoscat, sed universalia tantum; omnis enim forma, inquantum hujusmodi, universalis est; nisi forte sit forma subsistens, quae, ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis est. Sed per accidens contingit quod intellectus noster singulare cognoscit; ut enim Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 39), phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam, ad visum; unde, sicut species quae est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam cognitio ejus quodammodo ad phantasmata continuatur. Sed tamen tantum interest; quod similitudo quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab objecto cognoscibili, et ideo res ipsa per illam similitudinem directe (1) cognoscitur; similitudo autem quae est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab objecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis; per modum quo sensus (2) noster accipit similitudinem rei quae est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cujus est phantasma; sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei per quam intuetur, et ejus a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis: sicut per similitudinem quae est in visu a speculo accepta, directe fertur visus in cognitionem rei speculatae; sed per quamdam reversionem fertur per eamdem in ipsam similitudinem quae est in speculo. Inquantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma, a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis; habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est materia a qua fit abstractio; scilicet materia intelligibilis et sensibilis, ut patet in 7 Metaph. (com. 39); et dico intelligibilem, ut quae consideratur in natura continui; sensibilem autem sicut materia naturalis. Utraque autem dupliciter accipitur; scilicet ut signata, et ut non signata: et dicitur signata secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum harum scilicet vel illarum; non signata autem quae sine determinatione dimensionum consideratur. Secundum hoc igitur est sciendum, quod materia signata est individuationis principium, a qua abstrahit omnis intellectus, secundum quod dicitur abstrahere ab hic et nunc. Intellectus autem naturalis non abstrahit a materia sensibili non signata: considerat enim hominem et carnem et os, in quorum definitione cadit sensibilis materia non signata: sed a materia sensibili totaliter abstrahit intellectus mathematicus, non autem a materia intelligibili non signata. Unde patet quod abstractio, quae est communis omnium intellectuum, facit formam universalem.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in 3 de Anima (com. 39), non solum intellectus est movens in nobis; sed etiam phantasma, per quod universalis cognitio intellectus ad particulare operabile applicatur; unde intellectus est quasi movens remotum; sed ratio particularis et phantasmata sunt movens proximum.

Ad tertium dicendum, quod homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum; et ideo potest applicare universalem cognitionem quae est in intellectu, ad particulare: non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque, ut patet in 1 de Anima (com. 61).

Ad quartum dicendum, quod illud quod potest virtus inferior, potest etiam superior; non tamen eodem modo, sed nobiliori; unde eamdem rem quam cognoscit sensus, cognoscit et intellectus, nobiliori modo tamen, quia immaterialiter; et sic non sequitur, sicut (1) sensus singulare cognoscit, quod intellectus cognoscat.

(1) *Al.* recte.
(2) *Al.* cognitionis per medium, quo sensus etc.

(1) *Al.* quod sicut.

ARTICULUS VII.

Utrum intellectus divinus quaecumque cognoscit; praecipue singularia, cognoscat nunc esse vel non esse (1), ita quod attingat enuntiabilia. — (1 part., quaest. 14, art. 14.)

Septimo quaeritur, utrum Deus cognoscat singulare nunc esse vel non esse, propter positionem Avicennae superius factam; et hoc est quaerere, utrum cognoscat enuntiabilia, et praecipue circa singularia; et videtur quod non. Quia intellectus divinus semper se habet secundum eamdem dispositionem; et singulare, secundum quod tunc est et nunc non est, habet diversam dispositionem. Ergo intellectus divinus non cognoscit singulare nunc esse et nunc non esse.

2. Praeterea, inter potentias animae, illae quae aequaliter se habent ad rem praesentem et absentem, ut imaginatio, non cognoscunt an res nunc sit vel non sit; sed hoc cognoscunt illae potentiae quae non sunt rerum absentium sicut praesentium, sicut sensus. Sed intellectus divinus eodem modo se habet ad res praesentes et absentes. Ergo non cognoscit res nunc esse vel non esse, sed cognoscit earum naturam simpliciter.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 6 Physic. (6 Metaphys., com. 8), compositio quae significatur cum dicitur aliquid esse vel non esse, non est in rebus, sed in intellectu nostro tantum. Sed in intellectu divino non potest esse aliqua compositio. Ergo non cognoscit rem esse vel non esse.

4. Praeterea, Joan. 1, 3 et 4, dicitur: *Quod factum est, in ipso vita erat:* quod exponens Augustinus dicit (tract. 2 in Joannem, inter medium et fin.), quod res creatae, sunt in Deo sicut arca in mente artificis. Sed artifex per similitudinem arcae, quam habet in mente sua, non cognoscit an arca sit vel non sit. Ergo nec Deus cognoscit singulare esse vel non esse.

5. Praeterea, quanto aliqua cognitio est nobilior, tanto divinae est cognitioni similior. Sed cognitio intellectus comprehendentis definitiones rerum est nobilior quam sensitiva cognitio: quia intellectus definiens ad interiora rei progreditur, sed sensus circa exteriora versatur. Cum igitur intellectus definiens non cognoscat an res sit vel non sit, sed naturam rei simpliciter; sensus autem cognoscat; videtur quod iste modus cognitionis sit Deo maxime attribuendus qua cognoscitur rei natura simpliciter, sine hoc quod sciatur res esse vel non esse. Ergo nec Deus cognoscit singulare nunc esse vel non esse.

6. Praeterea, Deus cognoscit rem unamquamque per ideam rei quae est apud ipsum. Sed illa idea aequaliter se habet ad rem, sive sit sive non sit; alias per eam futura non cognoscerentur ab eo. Ergo Deus non cognoscit an res sit vel non sit.

Sed contra, quanto aliqua cognitio est perfectior, tanto plures conditiones in re cognita comprehendit. Sed divina cognitio est perfectissima. Ergo cognoscit rem secundum omnem conditionem ejus; et ita cognoscit eam esse vel non esse.

Praeterea, ut ex praedictis, art. 4 hujus quaest., et art. 5 ad 9 argum., patet, Deus habet propriam et distinctam cognitionem de rebus. Sed non distincte cognosceret res, nisi distingueret rem quae est, ab ea quae non est. Ergo scit rem esse vel non esse.

Respondeo dicendum, quod sicut essentia universalis alicujus speciei se habet ad omnia per se accidentia illius speciei, ita se habet essentia singularis ad omnia accidentia propria illius singularis, cujusmodi sunt omnia accidentia in eo inventa: quia per hoc quod in ipso individuantur, efficiuntur ei propria. Intellectus autem cognoscens essentiam speciei, per eam comprehendit omnia per se accidentia illius speciei: quia, secundum Philosophum, omnis demonstrationis, per quam accidentia propria de subjecto concluduntur, principium est quod quid est; unde et cognita propria essentia alicujus singularis, cognoscuntur omnia accidentia singularia illius: quod intellectus noster non potest: quia de essentia singularis est materia signata, a qua intellectus noster abstrahit; et poneretur in ejus definitione, si singulare definitionem haberet. Sed intellectus divinus, qui est apprehensor materiae, comprehendit non solum essentiam universalem speciei, sed etiam essentiam singularem uniuscujusque individui; et ideo cognoscit omnia accidentia, et communia toti speciei et generi, et propria unicuique singulari; inter quae unum est tempus, in quo invenitur unumquodque singulare in rerum natura, secundum cujus determinationem dicitur nunc esse vel non esse. Et ideo Deus cognoscit de unoquoque singulari quod nunc est vel non est; et cognoscit omnia alia enuntiabilia quae formari possunt vel de universalibus, vel de individuis. Sed tamen differenter se habet circa hoc intellectus divinus ab intellectu nostro. Quia intellectus noster diversas conceptiones format ad cognoscendum subjectum et accidens, et ad cognoscendum diversa accidentia; et ideo discurrit de cognitione substantiae ad cognitionem accidentis; et iterum ad hoc quod inhaerentiam unius ad alterum cognoscat, componit alteram speciem cum altera, et unit eas quodammodo; et sic in se ipso enuntiabilia format. Sed intellectus divinus per unum, scilicet essentiam suam, cognoscit omnes substantias, et omnia accidentia; et ideo nec discurrit de substantia in accidens, neque componit unum cum altero; sed loco ejus quod in intellectu nostro est compositio specierum, in intellectu divino est omnimoda unitas; et secundum hoc complexa incomplexe cognoscit, sicut multa simpliciter et unite, et materialia immaterialiter.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus divinus secundum unum et idem cognoscit omnes dispositiones quae possunt variari in re; et ideo, semper in una dispositione manens, ipse cognoscit omnes dispositiones rerum qualitercumque variatarum.

Ad secundum dicendum, quod similitudo quae est in imaginatione, est similitudo ipsius rei tantum, non autem est similitudo ad cognoscendum tempus in quo res invenitur: secus autem est de intellectu divino; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod loco compositionis quae est in intellectu nostro, est unitas in intellectu divino; compositio autem est quaedam imitatio unitatis; unde et unio dicitur; et sic patet quod Deus, non componendo, verius essentialia cognoscit quam ipse intellectus componens et dividens.

Ad quartum dicendum, quod arca quae est in mente artificis, non est similitudo omnium quae

(1) *Al.* non esse, vel nunc esse.

possunt arcae convenire; et ideo non est simile de cognitione artificis, et de cognitione divina.

Ad quintum dicendum, quod qui cognoscit definitionem, cognoscit enuntiabilia in potentia, quae per definitionem demonstrantur; in intellectu autem divino non differt esse in actu et posse; unde ex quo cognoscit essentias rerum, statim comprehendit omnia accidentia quae consequuntur.

Ad sextum dicendum, quod illa idea quae est in mente divina, pro tanto se habet simpliciter ad rem in quacumque dispositione sit, quia est similitudo rei secundum omnem ejus dispositionem; et ideo cognoscit de re in quacumque dispositione.

ARTICULUS VIII.

Utrum Deus non entia cognoscat.
(1 *part.*, *quaest.* 14, *art.* 9.)

Octavo quaeritur, utrum Deus cognoscat non entia, et quae nec sunt nec erunt nec fuerunt; et videtur quod non. Quia, sicut dicit Dionysius in 5 cap. de divinis Nominibus (cap. 1 a med.), cognitiones non sunt nisi existentium. Sed illud quod nec est nec erit nec fuit, non est aliquo modo existens. Ergo de eo cognitio Dei esse non potest.

2. Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed intellectus divinus non potest assimilari ad non ens. Ergo non potest cognoscere non ens.

3. Praeterea, cognitio Dei est de rebus per ideas. Sed non entis non est idea. Ergo Deus non cognoscit non ens.

4. Praeterea, quidquid Deus cognoscit, est in verbo ejus. Sed, sicut dicit Anselmus in Monol. (cap. 30 ante med.), ejus quod nec est nec fuit nec erit, non est aliquod verbum. Ergo talia Deus non cognoscit.

5. Praeterea, Deus non cognoscit nisi verum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo ea quae non sunt, Deus non cognoscit.

Sed contra, Roman. 4, 17: *Vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt.* Sed non vocaret non entia, nisi cognosceret. Ergo cognoscit non entia.

Respondeo dicendum, quod Deus habet cognitionem de rebus creatis per modum quo artifex cognoscit artificiata, qui est artificiatorum causa; unde in contraria habitudine habet se illa cognitio ad res cognitas, et nostra cognitio; nostra enim cognitio, quia est a rebus accepta, naturaliter est posterior rebus; cognitio autem Creatoris de creaturis, et artificis de artificiatis naturaliter praecedit res cognitas. Remoto autem priori removetur posterius, sed non e converso; et inde est quod scientia nostra de rebus naturalibus esse non potest nisi res ipsae praeexistant; sed apud intellectum divinum, vel artificis, indifferenter est cognitio rei, sive sit sive non sit.

Sed sciendum, quod artifex de operabili habet duplicem cognitionem; scilicet speculativam, et practicam. Speculativam quidem, sive theoricam cognitionem habet, cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet; sed tunc proprie habet practicam cognitionem quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis finem; et secundum hoc Medicina dividitur in theoricam et practicam, ut Avicenna dicit. Ex quo patet quod cognitio artificis practica sequitur cognitionem ejus speculativam, cum practica efficiatur per extensionem speculativae ad opus. Remoto autem posteriori remanet prius. Patet igitur quod apud artificem potest esse cognitio alicujus artificiati quandoque quidem quod facere disponit, quandoque vero quod facere nunquam disponit; ut cum confingit aliquam formam artificiati, vel artificii, quod facere non intendit; hoc autem artificiatum quod facere nunquam disponit, non semper intuetur ut in potentia sua existens; quia quandoque excogitat tale artificium ad quod faciendum vires ei non suppetunt; sed considerat ipsum in fine suo, prout scilicet videt quod posset ad talem finem per tale artificium devenire; quia, secundum Philosophum 6 Ethic. (cap. 12), et 7 (cap. 8), fines in operabilibus sunt sicut principia in speculativis; unde, sicut conclusiones cognoscuntur in principiis, ita artificiata in finibus. Patet ergo quod Deus potest cognitionem habere aliquorum non entium; et horum quidem quorumdam habet quasi practicam cognitionem, scilicet quae sunt vel fuerunt vel erunt, quae ex ejus scientia secundum ejus dispositionem prodeunt; quorumdam vero quae nec fuerunt nec sunt nec erunt, quae scilicet nunquam facere disposuit, habet quidem speculativam cognitionem; et quamvis possit dici quod intueatur ea in sua potentia, quia nihil est quod ipse non possit; tamen accommodatius dicitur quod intuetur ea in sua bonitate, quae est finis omnium quae ab eo fiunt; secundum, scilicet, quod intuetur multos alios modos esse communicationis propriae bonitatis, quam sit communicata rebus existentibus, praeteritis, praesentibus, vel futuris; quia omnes res creatae ejus bonitatem aequare non possunt, quantumcumque de ea participare videantur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quae nec fuerunt nec sunt nec erunt, sunt aliquo modo existentia in potentia Dei sicut in principio activo, vel in bonitate ejus sicut in causa finali.

Ad secundum dicendum, quod cognitio quae accipitur a rebus cognitis, consistit in assimilatione passiva, per quam cognoscens assimilatur rebus cognitis prius existentibus; sed cognitio quae est causa rerum cognitarum, consistit in assimilatione activa, per quam cognoscens assimilat sibi cognitum; et quia Deus potest sibi assimilare illud quod nondum est sibi assimilatum, ideo potest etiam non entis cognitionem habere.

Ad tertium dicendum, quod si idea sit forma cognitionis practicae, sicut magis est in communi usu loquentium, sic non est idea nisi eorum quae vel fuerunt vel sunt vel erunt; si autem sit forma etiam speculativae cognitionis, sic nihil prohibet etiam aliorum quae non sunt nec fuerunt nec erunt, esse ideam.

Ad quartum dicendum, quod Verbum nominat potentiam operativam Patris, per quam scilicet omnia operatur; et ideo ad ea tantum se extendit Verbum ad quae se extendit divina operatio; unde et in Psal. 32, 9, dicitur: *Dixit, et facta sunt;* quamvis enim Verbum alia cognoscat, non tamen est aliorum Verbum.

Ad quintum dicendum, quod illa quae nec fuerunt nec sunt nec erunt, secundum hoc habent veritatem secundum quod habent esse; prout scilicet in suo principio activo vel finali sunt; et sic etiam cognoscuntur a Deo.

ARTICULUS IX.

Utrum Deus infinita cognoscat.
(1 *part.*, *qu.* 14, *art.* 12.)

Nono quaeritur, utrum Deus sciat infinita; et videtur quod non. Quia, ut dicit Augustinus 12 de Civitate Dei (18, cap. 10 a med.), *Quidquid scientis comprehensione finitur*. Sed infinitum, secundum quod infinitum finiri non potest. Ergo infinitum a Deo nescitur.

2. Sed dicendum, quod Deus scit infinita scientia simplicis notitiae, non autem scientia visionis. — Sed contra, omnis scientia perfecta comprehendit, et per consequens finit, id quod scit. Sed sicut scientia visionis in Deo est perfecta, ita scientia simplicis notitiae. Ergo sicut scientia visionis non potest esse infinitorum, ita nec scientia simplicis notitiae.

3. Praeterea, quidquid Deus cognoscit, per intellectum cognoscit. Sed cognitio intellectus visio dicitur. Ergo quicquid Deus cognoscit, scit per scientiam visionis; ergo per scientiam visionis nescit infinita; ergo nullo modo scit infinita.

4. Praeterea, omnia quae sunt cognita a Deo, rationes in Deo sunt, et sunt actu in eo. Si ergo infinita sunt scita a Deo, infinitae rationes erunt actu in ipso; quod videtur impossibile.

5. Praeterea, quidquid Deus scit, perfecte cognoscit. Sed nihil perfecte cognoscitur nisi cognitio cognoscentis pertranseat usque ad ultima rei. Ergo quidquid Deus cognoscit, quodammodo pertransit illud. Sed infinitum nullo modo potest pertransiri neque a finito neque ab infinito. Ergo Deus infinita nullo modo cognoscit.

6. Praeterea, quicumque intuetur aliqua, suo intuitu finit illa. Sed quicquid Deus cognoscit, intuetur. Ergo quod est infinitum, ab eo cognosci non potest.

7. Praeterea, si scientia Dei est infinitorum, ipsa etiam erit infinita. Sed hoc esse non potest, cum omne infinitum sit imperfectum, ut probatur 3 Physic. (com. 64). Ergo scientia Dei nullo modo est infinitorum.

8. Praeterea, quod repugnat definitioni infiniti, nullo modo potest infinito attribui. Sed cognosci repugnat definitioni infiniti; quia infinitum est cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid ultra accipere, ut dicitur in 3 Physic. (com. 63); illud autem quod cognoscitur, oportet a cognoscente accipi; nec plene cognoscitur cujus aliquid est extra cognoscentem; et sic patet quod definitioni infiniti repugnat quod plene ab aliquo cognoscatur. Cum ergo quicquid Deus cognoscit, plene cognoscat; Deus infinita non cognoscet.

9. Praeterea, scientia Dei est mensura rei scitae. Sed infiniti non potest esse aliqua mensura. Ergo infinitum non cadit sub scientia Dei.

10. Praeterea, nihil aliud est mensuratio, quam certificatio de mensurati quantitate. Si ergo Deus cognosceret infinitum, sic sciret quantitatem ejus, et mensuraret ipsum; quod est impossibile: quia infinitum, inquantum infinitum, est immensum. Ergo Deus non cognoscit infinitum.

Sed contra, sicut dicit Augustinus, 11 de Civitate Dei (cap. 18), quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei cujus scientiae non est numerus. Ergo Deus potest scire infinita.

Praeterea, cum Deus nihil faciat incognitum; quicquid potest facere, sciet. Sed Deus potest facere infinita. Ergo potest scire infinita.

Praeterea, ad intelligendum aliquid, requiritur immaterialitas ex parte intelligentis et ex parte intellecti, et conjunctio utriusque. Sed intellectus divinus in infinitum est immaterialior quam aliquis intellectus creatus. Ergo in infinitum est magis intellectivus. Sed intellectus creatus potest in potentia infinita cognoscere. Ergo divinus poterit cognoscere infinita in actu.

Praeterea, Deus scit quaecumque sunt, erunt vel fuerunt. Sed si mundus in infinitum duraret, nunquam generatio finiretur; et sic erunt singularia infinita. Hoc autem esset Deo possibile. Ergo non est impossibile ipsum cognoscere infinita.

Praeterea, sicut dicit Commentator in 11 Metaphys. (com. 18), omnes proportiones et formae quae sunt in potentia in prima materia, sunt in actu in primo motore: cui etiam consonat quod Augustinus dicit, quod rationes seminales sunt in prima materia, sed rationes causales sunt in Deo. Sed in prima materia sunt infinitae formae in potentia, eo quod ejus potentia passiva est infinita. Ergo et in primo motore, scilicet Deo, sunt infinita in actu. Sed quicquid est in actu in eo, ipse cognoscit. Ergo Deus cognoscit infinita.

Praeterea, Augustinus, 13 de Civitate Dei, contra Academicos eos disputans, qui negabant aliquid esse verum, ostendit, quod non solum est numerosa multitudo verorum; sed etiam infinita per reduplicationem intellectus supra se ipsum, vel etiam dictionis; ut si ergo dicam verum est me dicere verum, et verum est me dicere verum, et sic in infinitum. Sed omnia vera Deus cognoscit. Ergo Deus cognoscit infinita.

Praeterea, quicquid est in Deo, Deus est. Ergo scientia Dei est ipse Deus. Sed Deus, quia infinitus est, nullo modo comprehenditur. Ergo et scientia ejus est infinita; ergo ipse infinitorum scientiam habet.

Respondeo dicendum, quod sicut dicit Augustinus de Civitate Dei (cap. 18), quidam volentes judicare de intellectu divino per modum intellectus nostri, dixerunt, quod non potest cognoscere infinita, sicut nec nos; et ideo, cum ponerent eum cognoscere singularia, etiam cum hoc ponerent mundum aeternum, sequebatur quod esset revolutio eorumdem secundum numerum in diversis saeculis; quod penitus est absurdum. Unde dicendum, quod Deus infinita cognoscit, ut potest ostendi ex his quae sunt supra determinata. Cum enim ipse sciat non solum quae fuerunt vel sunt vel erunt, sed etiam omnia quae nata sunt ejus bonitatem participare, cum hujusmodi sint infinita, eo quod sua bonitas est infinita, relinquitur quod ipse infinita cognoscit; quod qualiter sit, considerandum est.

Sciendum est igitur, quod secundum virtutem medii cognoscendi, cognitio ad multa vel pauca se extendit; sicut similitudo quae recipitur in visu, est determinata secundum particulares conditiones rei, unde est ductiva in cognitionem unius rei; sed similitudo rei accepta in intellectu, est absoluta a particularibus conditionibus; unde cum sic elevatur, est ductiva in plura. Et quia una forma universalis nata est ab infinitis singularibus participari, inde est quod intellectus noster quodammodo infinita

cognoscit. Sed quia illa similitudo quae est in intellectu, non ducit in cognitionem singularium quantum ad ea quibus singularia ad invicem distinguuntur, sed solum quantum ad naturam communem; inde est quod intelliguntur per speciem quam habet apud se. Non ergo est cognoscitivus infinitorum nisi in potentia; sed medium illud quod Deus cognoscit, scilicet essentia sua, est infinitorum similitudo, quae ipsam imitari possunt; nec tantum quantum ad id quod commune est eis, sed etiam quantum ad ea quibus ad invicem distinguuntur, ut ex praecedentibus patet; unde divina scientia efficaciam habet ad infinita cognoscendum.

Quomodo autem actu infinita cognoscit, hoc modo considerandum est. Nihil enim prohibet infinitum esse aliquid uno modo, et alio modo finitum; ut si aliquod corpus esset quidem longitudine infinitum, sed latitudine finitum; et similiter potest esse in formis; ut si aliquod corpus infinitum ponamus esse album, quantitas albedinis extensiva, secundum quam dicitur quanta per accidens, erit infinita: quantitas autem per se, scilicet intensiva, nihilominus esset finita; et similiter est de quacumque alia forma corporis infiniti: quia omnis forma recepta in aliqua materia finitur ad modum recipientis, et ita non habet intensionem infinitam. Infinitum autem, sicut repugnat cognitioni, ita et repugnat transitioni: infinitum enim nec cognosci nec transiri potest: nihilominus tamen, si aliquid moveatur super infinitum non per viam infinitatis suae, transiri poterit; sic quod est infinitum longitudine, et latitudine finitum, pertransiri potest latitudine, sed non longitudine: ita etiam si aliquod infinitum cognoscatur per viam per quam est infinitum, nullo modo perfecte cognosci potest; si autem cognoscatur per viam finiti, sic perfecte cognosci poterit: quia enim infiniti ratio congruit quantitati, secundum Philosophum in 1 Phys. (comment. 15), omnis autem quantitas de sui ratione habet ordinem partium; sequitur quod tunc infinitum per modum infiniti cognoscitur, quando apprehenditur pars post partem. Unde si sic intellectus noster debeat cognoscere corpus album, nullo modo cognoscere poterit ipsum perfecte, nec albedinem ejus; si autem cognoscat naturam albedinis vel corporeitatis, quae invenitur in corpore infinito, sic cognosceet infinitum perfecte quantum ad omnes partes ejus, non tamen per viam infiniti; et sic possibile est ut intellectus noster quodammodo infinitum continuum perfecte cognoscat; sed infinita discrete nullo modo, eo quod non potest per unam speciem multa cognoscere; et inde est quod si multa debet considerare, oportet quod unum post alterum cognoscat, et ita quantitatem discretam per viam quantitatis continuae cognoscat. Unde si cognosceret infinitam multitudinem in actu, sequeretur quod cognosceret infinitum per viam infiniti; quod est impossibile. Sed divinus intellectus per unam speciem cognoscit omnia; unde simul et uno intuitu est ejus cognitio de omnibus; et sic non cognoscit multitudinem secundum ordinem partium multitudinis, et sic potest infinitam multitudinem cognoscere non per viam infiniti: si enim per viam infiniti cognosceret, ut acciperet partem multitudinis post partem, nunquam veniret ad finem, unde non perfecte cognosceret. Unde concedo simpliciter, quod Deus cognoscit actu infinita absolute, nec ipsa infinita adaequantur intellectui ejus, sicut ipse a se cognitus suum intellectum adaequat: quia essentia in infinitis creatis est finita, quasi intensive, sicut albedo in corpore infinito; essentia autem Dei est infinita omnibus modis; et secundum hoc omnia infinita sunt Deo finita, et sunt comprehensibilia ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc dicitur aliquid finiri a sciente, quia ita (1) scitur quod intellectum scientis non excedit, ut aliquid ejus sit extra intellectum scientis: sic enim habet se ad intellectum scientis per modum finiti: nec est inconveniens hoc accidere de infinito quod non per viam infiniti scitur.

Ad secundum dicendum, quod scientia simplicis notitiae et visionis nullam differentiam important ex parte scientis, sed solum ex parte rei scitae: dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur; unde per scientiam visionis Deus scire non dicitur nisi quae sunt extra ipsum, quae sunt vel praesentia, vel praeterita, vel futura; sed scientia simplicis notitiae, ut supra, art. praeced., probatum est, etiam est eorum quae nec sunt nec erunt nec fuerunt: nec alio modo scit Deus ista et illa: unde non est ex parte scientiae quod Deus infinita non videat; sed ex parte ipsorum visibilium quae non sunt: si vero esse ponerentur infinita vel actu vel successive, procul dubio ea Deus cognosceret scientia visionis.

Ad tertium dicendum, quod visus proprie est quidam corporalis sensus; unde si nomen visionis ad immaterialem cognitionem transferatur, hoc non erit nisi metaphorice. In talibus autem locutionibus secundum diversas similitudines in rebus repertas diversa est veritatis ratio; unde nihil prohibet aliquando omnem scientiam divinam visionem dici, aliquando vero solam illam quae est praesentium, praeteritorum, et futurorum.

Ad quartum dicendum, quod ipse Deus per suam essentiam est similitudo rerum omnium, et propria uniuscujusque; unde in Deo non dicuntur esse plures rationes rerum nisi secundum diversos respectus ejus ad diversas creaturas; qui quidem respectus sunt relationes rationis tantum. Non autem est inconveniens relationes rationis multiplicari in infinitum, ut Avicenna dicit in Metaphysica sua (lib. 3 parum ante finem).

Ad quintum dicendum, quod pertransitio importat motum de uno in aliud; et quia Deus non discurrendo cognoscit omnes partes infiniti, sive continui sive discreti, sed uno simplici intuitu; perfecte infinitum cognoscit, nec tamen infinitum intelligendo pertransit.

Ad sextum dicendum sicut ad primum.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa procedit de infinito privative dicto, quod solum in quantitatibus invenitur; omne enim privative dictum est imperfectum; non autem procedit de infinito negative dicto, quomodo Deus infinitus dicitur: hoc enim perfectius est ut aliquid per nihil terminetur.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa probat quod infinitum cognosci non potest per viam infiniti: quia quamcumque partem quantitatis ejus acceperis, cujuscumque mensurae, semper erit aliquid accipere de ipso. Sed Deus non hoc modo cognoscit infinitum ut transeat de parte in partem.

Ad nonum dicendum, quod illud quod est infinitum quantitate, habet esse finitum, ut dictum est, in corp art.; et secundum hoc divina scientia potest esse infiniti mensura.

(1) *Al. deest* ita.

Ad decimum dicendum, quod ratio mensurationis consistit in hoc quod fiat certitudo de quantitate alicujus determinata: sic autem Deus infinitum non cognoscit, ut sciat aliquam ejus quantitatem determinatam, quia eam non habet; unde non repugnat rationi infiniti quod a Deo sciatur.

ARTICULUS X.

Utrum infinita Deus efficere possit.

Decimo quaeritur, et fuit quaesitum incidenter, utrum Deus possit facere infinita; et videtur quod sic. Rationes enim in mente divina existentes, sunt factivae rerum, nec una impedit aliam a sua actione. Cum ergo sint infinitae rationes in mente divina, possunt ex eis consequi infiniti effectus, divina potentia exequente.

2. Praeterea, potentia Creatoris in infinitum excedit potentiam creaturae. Sed de potentia creaturae est ut producantur infinita successive. Ergo simul Deus potest producere infinita.

3. Praeterea, frustra est potentia quae non reducitur ad actum; et maxime si ad actum reduci non possit. Sed potentia Dei infinitorum est. Ergo frustra esset talis potentia, nisi actu posset facere infinita.

1. Sed contra est quod Seneca dicit (lib 8 Epistolarum, epist. 56 parum ante med.): *Idea est exemplar rerum quae naturaliter fiunt.* Sed non possunt naturaliter esse infinita, et ita nec fieri, ut videtur; quia quod non potest esse, nec fieri. Ergo in Deo infinitorum non erit idea. Sed Deus nihil potest operari nisi per ideam; ergo Deus non potest operari infinita.

2. Praeterea, cum dicitur Deus creare res, nihil novum ex parte creantis ponitur, sed ex parte creaturae tantum; unde hoc idem videtur esse dictu Deum creare res, quod res exire in esse a Deo. Ergo, eadem ratione, Deum posse creare res, idem est quod res posse exire in esse a Deo. Sed res infinitae non possunt fieri, quia non est in creatura potentia ad actum infinitum. Ergo nec Deus potest infinita actu facere.

Respondeo dicendum, quod dupliciter invenitur infiniti distinctio. Uno modo distinguitur per potentiam et actum; et dicitur infinitum potentia quod semper in successione consistit, ut in generatione corporum et in divisione continui, in quibus omnibus est potentia ad infinitum, semper uno post aliud accepto; actu autem infinitum, sicut si poneremus lineam terminis carentem. Alio modo distinguitur infinitum in per se, et per accidens; cujus distinctionis intellectus hoc modo patet. Infiniti enim ratio, ut dictum est, art. praeced., quantitati congruit; quantitas autem per prius dicitur de discreta quantitate quam de continua; et ideo ad videndum qualiter sit per se et per accidens infinitum, considerandum est, quod multitudo quandoque requiritur per se, quandoque vero per accidens tantum. Per se quidem multitudo requiritur, ut patet in causis ordinatis, et effectibus, quorum unum habet dependentiam essentialem ad aliud; sicut anima movet calorem naturalem, quo moventur nervi et musculi, quibus moventur manus, quae movent baculum, quo movetur lapis; in his enim quodlibet posteriorum per se dependet a quolibet praecedentium. Sed per accidens multitudo invenitur, quando omnia quae in multitudine continentur, quasi loco unius ponuntur, et indifferenter se habent, sive sit unum, sive multa, sive pauciora; sicut si aedificator facit domum, in cujus factione plures serrae consumuntur successive, multitudo serrarum non requiritur ad factionem domus nisi per accidens ex hoc quod una non potest semper durare; nec differt aliquid ad domum, quotcumque ponantur; unde nec una earum habet dependentiam ad aliam, sicut erat quando multitudo requirebatur per se. Secundum hoc ergo de infinito variae opiniones processerunt.

Quidam enim antiqui philosophi posuerunt infinitum in actu non solum per accidens, sed per se; volentes quod infinitum esset de necessitate ejus quod ponebant principium; unde etiam processum causarum in infinitum ponebant. Sed hanc opinionem Philosophus reprobat in 2 Metaphys. (a comment. 5 usque ad 13), et in 3 Phys. (8, comment. 34).

Alii vero Aristotelem sequentes concesserunt, quod infinitum per se inveniri non potest neque in actu neque in potentia; quia non est possibile quod aliquid essentialiter dependeat ab infinitis; sic enim ejus esse nunquam compleretur. Sed infinitum per accidens posuerunt non solum esse in potentia, sed in actu; unde Algazel in sua Metaphysica ponit animas humanas a corporibus separatas esse infinitas, quia hoc, secundum ipsum, sequitur ex hoc quod mundus, secundum ipsum, est aeternus: nec hoc inconveniens reputat, eo quod animarum ad invicem non est aliqua dependentia; unde in multitudine illarum animarum non invenitur infinitum nisi per accidens.

Quidam vero posuerunt, quod infinitum actu nec per se nec per accidens esse potest; sed solum infinitum in potentia, quod in successione consistit, ut dicitur in 3 Phys.; et haec est positio Commentatoris in 2 Metaphys. (comment. 2).

Sed hoc quod infinitum esse actu non possit, potest contingere ex duobus; vel quia actu repugnat infinito ex hoc ipso quod infinitum est, vel propter aliquid aliud; sicut moveri repugnat triangulo plumbeo, non quia triangulus, sed quia plumbeus. Si ergo infinitum actu esse possit secundum rei naturam, secundum eam opinionem; vel si etiam esse non possit impediente aliquo alio quam ipsa ratione infiniti; dico, quod Deus potest facere infinitum actu esse. Si autem actu esse repugnet infinito secundum rationem suam, tunc Deus hoc facere non potest; sicut non potest facere hominem esse animal irrationale; quia hoc esset contradictoria simul esse. Utrum autem esse actu repugnet infinito secundum rationem suam, vel non, quia incidenter hic motum est, discutiendum alias relinquatur ad praesens.

Ad argumenta autem utriusque partis respondendum.

Ad primum ergo dicendum, quod rationes quae sunt in mente divina, non producunt se in creatura secundum modum quo sunt in Deo, sed secundum modum quem patitur ratio creaturae; unde, quamvis sunt immateriales, tamen ex eis res in esse materiali producuntur. Si ergo de ratione infiniti sit quod non sit simul in actu, sed in successione, ut Philosophus dicit; tunc rationes infinitae quae sunt in mente divina, non possunt se in creaturis conficere omnes simul, sed secundum successionem; et sic non sequitur esse infinita actu.

Ad secundum dicendum, quod virtus creaturae dicitur aliquid non posse dupliciter. Uno modo ex virtutis defectu; et tunc de eo quod creatura non potest, recte arguitur quod Deus possit. Alio modo ex eo quod illud quod creaturae impossibile dicitur, in se ipso quamdam repugnantiam continet; et hoc, sicut nec creaturae, sic nec Deo est possibile, ut contradictoria esse simul; et de talibus erit impossibile infinitum esse actu, si esse actu rationi infiniti repugnet.

Ad tertium dicendum, quod frustra est quod non pertingit ad finem ad quem est, ut dicitur 2 Physic. (comment. 26); unde ex hoc quod potentia non reducitur ad actum, non dicitur esse frustra, nisi inquantum effectus ejus, vel ipse actus, diversus ab ea existens, est potentiae finis. Nullus autem divinae potentiae effectus est finis ipsius, nec actus ejus est diversus ab eo; et ideo ratio non procedit.

Ad primum vero quod objicitur in contrarium, dicendum, quod quamvis secundum naturam non possint esse infinita simul, possunt tamen fieri; quia esse infiniti non consistit in simul essendo, sed est sicut ea quae sunt in fieri, ut dies, et agon, ut in 3 Physic. dicitur. Nec tamen sequitur quod Deus sola illa potest facere quae naturaliter fiunt; idea enim secundum praedictam assignationem accipitur secundum practicam cognitionem, quia est ex hoc quod determinatur a divina voluntate ad actum; potest autem Deus voluntate sua multa alia facere quam quae ab ipso determinata sunt.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in creatione nihil sit novum nisi quod est ex parte creaturae, tamen creationis nomen non solum hoc importat; sed etiam quod est ex parte Dei; significat enim divinam actionem, quae est sua essentia, et connotat effectum qui est in creatura, qui est accipere esse a Deo; unde non sequitur quod Deum creare posse aliquid, idem sit quod aliquid posse creari ab ipso: alias, antequam creatura esset, nihil creare potuisset, nisi creaturae potentia praeexisteret; quod est ponere materiam aeternam. Unde, quamvis potentia creaturae non sit ad hoc quod sint infinita actu, non ex hoc removetur quin Deus possit infinita actu facere.

ARTICULUS XI.

Utrum scientia aequivoce de Deo et nobis dicatur.
(1 *part*, *quaest.* 13, *art.* 5.)

Undecimo quaeritur, utrum scientia aequivoce praedicetur de Deo et nobis; et videtur quod sic. Ubicumque enim est communitas univocationis vel analogiae, ibi est aliqua similitudo. Sed inter creaturam et Deum nulla potest esse similitudo. Ergo non potest esse aliquid commune utrique secundum univocationem vel secundum analogiam. Si ergo nomen scientiae de Deo et nobis dicitur, hoc erit aequivoce tantum. Probatio mediae. Isa. 40, 18, dicitur: *Cui similem fecistis Deum?* quasi dicat: Nullus ei similis esse potest.

2. Praeterea, ubicumque est similitudo, ibi est aliqua comparatio. Sed Dei ad creaturam nulla potest esse comparatio; cum creatura sit finita, et Deus infinitus. Ergo nulla potest esse similitudo eorum; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, ubicumque est aliqua comparatio, ibi oportet esse aliquam formam quae secundum magis vel minus vel aequaliter a pluribus habeatur. Sed hoc non potest dici de Deo, et creatura, eo quod sic esset aliquid Deo simplicius. Ergo inter ipsum et creaturam non est aliqua comparatio; et ita nec similitudo nec communitas, nisi aequivocationis tantum.

4. Praeterea, major est distantia eorum quorum nulla est similitudo, quam quorum est similitudo aliqua. Sed inter Deum et creaturam est infinita distantia, qua nulla major esse potest; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, major distantia est creaturae ad Deum quam entis creati ad non ens; cum ens creatum non excedat non ens nisi secundum quantitatem suae entitatis, quae non est infinita. Sed enti et non enti nihil potest esse commune nisi secundum aequivocationem tantum, ut dicitur in 3 Metaphys.: utputa si id quod vocamus hominem, alii vocent non hominem. Ergo nec Deo et creaturae potest aliquid esse commune nisi secundum aequivocationem puram.

6. Praeterea, in omnibus analogis ita est, quod vel unum ponitur in definitione alterius, sicut ponitur substantia in definitione accidentis, et actus in definitione potentiae; vel aliquid idem ponitur in definitione utriusque; sicut sanitas animalis ponitur in definitione sani, quod dicitur de urina et cibo, quorum alterum est conservativum, alterum significativum sanitatis. Sed creatura et Deus non hoc modo se habent, neque quod unum ponatur in definitione alterius, neque quod aliquid idem ponatur in definitione utriusque, eo quod sic Deus definitionem haberet. Ergo videtur quod nihil secundum analogiam dici possit de Deo et creaturis; et ita restat quod pure aequivoce dicatur quidquid de eis communiter dicitur.

7. Praeterea, magis differt substantia et accidens quam duae species substantiae. Sed idem nomen impositum ad significandum duas species substantiae secundum propriam utriusque rationem, pure aequivoce de his dicitur; sicut hoc nomen *canis* de caelesti, latrabili, et marino. Ergo multo fortius, si unum nomen imponatur substantiae et accidenti. Sed nostra scientia est accidens, divina autem, substantia. Ergo nomen scientiae de utraque pure dicitur aequivoce.

8. Praeterea, scientia nostra non est nisi quaedam imago divinae scientiae. Sed nomen rei non convenit imagini nisi aequivoce. Ergo scientia aequivoce dicitur de scientia Dei et nostra.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Metaph. (comment. 26), quod id est perfectum simpliciter in quo omnium generum perfectiones inveniuntur; et hoc est Deus, ut Commentator ibi dicit. Sed perfectiones aliorum generum non dicerentur inveniri in ipso, nisi aliqua similitudo esset perfectionis ipsius ad aliorum generum perfectiones. Ergo creaturae ad eum est aliqua similitudo; non ergo pure aequivoce dicitur scientia, vel quidquid aliud dicitur, de creatura et de Deo.

Praeterea, Genes. 1, 26 dicitur: *Faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram.* Ergo est aliqua similitudo creaturae ad Deum.

Respondeo dicendum, quod impossibile est aliquid univoce praedicari de creatura et Deo; in omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce praedicatur; et

sic quantum ad illius nominis rationem univoca in aliquo aequalia sunt, quamvis secundum esse unum altero possit esse prius vel posterius; sicut in ratione numeri omnes numeri sunt aequales, quamvis secundum nomen rei unus altero prior sit. Creatura autem quantumcumque imitetur Deum, non potest pertingere ad hoc ut eadem ratione aliquid sibi conveniat et Deo; illa enim quae secundum eamdem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiae sive quidditatis, sed sunt distincta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia idem est quod scientem esse in eo; unde, cum esse quod est proprium unius rei non possit alteri communicari, impossibile est quod creatura pertingat ad eamdem rationem habendi aliquid quod habet Deus; sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam in nobis esset; si enim in Petro non differret homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de Petro et Paulo, quibus est esse diversum; nec tamen potest dici quod omnino aequivoce praedicetur quidquid de Deo et creatura dicitur; quia si non esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo; et ita cognoscendo essentiam suam non cognosceret creaturas. Similiter etiam nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei pervenire possemus; nec nominum quae creaturis aptantur, unum magis de eo dicendum esset quam aliud; quia ex aequivocis non differt quodcumque nomen imponatur, ex quo nulla rei convenientia attenditur.

Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce, nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur; sed secundum analogiam; quod nihil est aliud dictu quam secundum proportionem. Convenientia enim secundum proportionem potest esse duplex; et secundum hoc duplex attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam, vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est ejus duplum; convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem inter quae non sit proportio, sed magis similitudo duarum ad invicem proportionum; sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam substantia et accidens habent; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus est in mente. Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari. Sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura. Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significatione, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo praedicto; sicut est in omnibus quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur leo, vel sol, vel hujusmodi; quia in horum definitione cadit materia, quae Deo attribui non potest: quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi praedictus convenientiae modus inter creaturam et Deum; sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Dionysius dicit, 11 (9) cap. de divinis Nominibus, Deus nullo modo similis creaturis dicendus est; sed creaturae similes possunt dici Deo aliquo modo; quod enim ad imitationem alicujus fit, si perfecte id imitetur, simpliciter potest ei simile dici; sed non e converso; quia homo non dicitur suae imagini similis, sed e converso: si autem imperfecte imitetur, tunc potest dici simile et dissimile id quod imitatur ei ad cujus imitationem fit: simile, secundum quod repraesentat; sed non simile, inquantum a perfecta repraesentatione deficit; et ideo Sacra Scriptura Deum creaturis esse similem omnibus modis negat; sed creaturam esse simile Deo quandoque quidem concedit, quandoque autem negat; concedit, cum dicit hominem ad similitudinem Dei factum; sed negat, cum dicit (Psalm. 70, 19): *Deus, quis similis erit tibi?*

Ad secundum dicendum, quod Philosophus, in 2 Topic., ponit duplicem modum similitudinis. Unum quod invenitur in diversis generibus; et hic attenditur secundum proportionem vel proportionalitatem, ut quando alterum se habet ad alterum sicut aliud ad aliud, ut ipse ibidem dicit. Alium modum in his quae sunt ejusdem generis, ut quando idem diversis inest. Similitudo autem non requirit comparationem secundum determinatam habitudinem quae primo modo dicitur, sed solum quae secundo modo; unde non oportet quod primus modus similitudinis a Deo removeatur respectu creaturae.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de similitudine secundi modi, quam concedimus creaturae ad Deum non esse.

Ad quartum dicendum, quod similitudo quae attenditur ex eo quod aliqua duo participant unum, vel ex eo quod unum habet aptitudinem determinatam ad aliud, ex qua scilicet ex uno alterum comprehendi possit per intellectum, diminuit distantiam; non autem similitudo quae est secundum convenientiam proportionum: talis enim similitudo similiter invenitur in multum vel parum distantibus; non enim est major similitudo proportionalitatis inter duo et unum, et sex et tria, quam inter duo et unum, et centum et quinquaginta. Et ideo infinita distantia creaturae ad Deum similitudinem praedictam non tollit.

Ad quintum dicendum, quod enti et non enti aliquid secundum analogiam convenit; quia ipsum non ens, ens dicitur analogice, ut patet in 4 Me-

aph. (com. 11); unde naturae distantia quae est inter creaturam et Deum, communitatem analogiae impedire non potest.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de communitate analogiae quae accipitur secundum determinatam habitudinem unius ad alterum: tunc enim oportet quod unum in definitione alterius ponatur, sicut substantia in definitione accidentis; vel aliquid unum in definitione duorum, ex eo quod utraque dicuntur per habitudinem ad unum; sicut substantia in definitione quantitatis et qualitatis.

Ad septimum dicendum, quod quamvis inter duas species substantiae sit major convenientia quam inter accidens et substantiam, tamen possibile est ut nomen non imponatur illis speciebus diversis secundum considerationem alicujus convenientiae quae sit inter ea; et tunc erit nomen pure aequivocum: nomen vero quod convenit substantiae et accidenti, potest esse impositum secundum considerationem alicujus convenientiae inter ea, unde non erit aequivocum, sed analogum.

Ad octavum dicendum, quod hoc nomen *animal* imponitur non ad significandum figuram exteriorem, in qua pictura imitatur animal verum, sed ad significandum naturam, in qua pictura non imitatur; et ideo nomen animalis de vero et picto aequivoce dicitur; sed nomen scientiae convenit creaturae et Creatori secundum id in quo creatura Creatorem imitatur; et ideo non omnino aequivoce praedicatur de utroque.

ARTICULUS XII.

Utrum Deus singularia futura contingentia cognoscat. — (1 part., qu. 14, art. 13.)

Duodecimo quaeritur, utrum Deus sciat singularia futura contingentia; et videtur quod non. Nihil enim potest sciri nisi verum, ut dicitur in 1 Poster. Sed in contingentibus singularibus et futuris non est veritas determinata, ut dicitur lib. 1 Periher. (cap. ult.). Ergo Deus non habet scientiam de futuris singularibus contingentibus.

2. Praeterea, illud ad quod sequitur impossibile, est impossibile. Sed ad hoc quod Deus sciat singulare contingens et futurum, sequitur impossibile, scilicet quod scientia Dei fallitur. Ergo impossibile est quod sciat singulare contingens futurum. Probatio mediae. Detur quod Deus sciat aliquod futurum contingens singulare, ut Petrum sedere. Aut ergo possibile est Petrum non sedere, aut non est possibile. Si non est possibile; ergo impossibile est Petrum non sedere: ergo Petrum sedere est necessarium. Datum autem fuerat quod esset contingens. Si autem sit possibile non sedere, hoc posito non deberet sequi aliquod inconveniens. Sequitur autem quod scientia Dei fallitur. Ergo non erit impossibile scientiam Dei falli.

3. Sed dicendum, quod id quod contingens est in se, in Deo est necessarium. — Sed contra, quod in se est contingens, non est necessarium quo ad Deum, nisi secundum quod est in ipso. Sed secundum quod est in ipso, non est distinctum ab eo. Si igitur non est scitum a Deo nisi secundum quod est necessarium, non est scitum ab eo secundum quod est ab eo distinctum.

4. Praeterea, secundum Philosophum in 1 Prior. (cap. 10, 11, 12), ex majori de necessario et minori de inesse non sequitur conclusio de necessario. Sed haec est vera, Omne scitum a Deo necesse est esse. Sed nullum contingens necesse est esse. Ergo nullum contingens scitur a Deo.

5. Sed dicendum, quod cum dicitur, Omne scitum a Deo necesse est esse, non importatur necessitas ex parte creaturae, sed ex parte Dei scientis solum. — Sed contra: cum dicitur, Omne scitum a Deo necesse est esse, necessitas attribuitur supposito dicti. Sed suppositum dicti est illud quod est scitum a Deo, non ipse sciens Deus. Ergo non importatur per hoc necessitas nisi ex parte rei scitae.

6. Praeterea, quanto aliqua cognitio est certior in nobis, tanto minus potest esse de contingentibus; scientia enim non est nisi de necessariis; quia certior est opinione, quae potest esse de contingentibus. Sed scientia Dei est certissima. Ergo non potest esse nisi de necessariis.

7. Praeterea, in omni vera conditionali, si antecedens est necessarium absolute, et consequens est necessarium absolute. Sed ista conditionalis est vera, Si aliquid est scitum a Deo, illud erit. Cum ergo hoc antecedens, scilicet, Hoc est scitum a Deo, sit absolute necessarium, et consequens erit absolute necessarium: ergo omne quod est scitum a Deo, necesse est absolute esse. Quod autem hoc sit necessarium absolute, scilicet, Hoc est scitum a Deo, sic probatur. Hoc est quoddam dictum de praeterito. Sed omne dictum de praeterito, si est verum, est necessarium; quia quod fuit, non potest non fuisse. Ergo est absolute necessarium.

8. Praeterea, omne aeternum necessarium est. Sed omne quod Deus scivit, ab aeterno scivit. Ergo eum scivisse, est necessarium absolute.

9. Praeterea, unumquodque sicut se habet ad esse, sic se habet ad verum. Sed futura contingentia non habent esse. Ergo nec veritatem; ergo non potest de eis esse scientia.

10. Praeterea, secundum Philosophum in 4 Metaph. (com. 10, in fine), qui non intelligit unum determinatum, nihil intelligit. Sed futurum contingens, quia est maxime ad utrumlibet, nullo modo est determinatum, nec in se nec in sua causa. Ergo nullo modo potest de eo esse scientia.

11. Praeterea, Hugo de sancto Victore in lib. de Sacramentis, dicit, quod Deus nihil cognoscit extra se, qui habet omnia apud se. Sed nihil est contingens nisi extra ipsum; in eo enim nihil est potentialitatis. Ergo nullo modo ipse futurum contingens cognoscit.

12. Praeterea, per medium necessarium non potest cognosci aliquod contingens: quia si medium est necessarium, et conclusio erit necessaria. Sed Deus cognoscit omnia per medium quod est sua essentia. Ergo, cum hoc medium sit necessarium, videtur quod non possit aliquod contingens cognoscere.

Sed contra est quod in Psal. 32, 15, dicitur: *Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* Sed opera hominum sunt contingentia, cum dependeant a libero arbitrio. Ergo futura contingentia cognoscit Deus.

Praeterea, omne necessarium scitur a Deo. Sed omne contingens est necessarium, secundum quod refertur ad divinam cognitionem, ut dicit Boetius in 5 de Consolat. (prosa ult. a med.). Ergo omne contingens est scitum a Deo.

Praeterea, Augustinus dicit (lib. 83 Quaest.,

quaest. 26), quod scit mutabilia immutabiliter. Sed ex hoc est aliquod contingens, quod est mutabile; quia contingens dicitur quod potest esse et non esse. Ergo Deus scit contingentia immutabiliter.

Praeterea, Deus cognoscit res inquantum est causa earum. Sed Deus non tantum est causa necessariorum, sed etiam contingentium. Ergo tam necessaria quam contingentia cognoscit.

Praeterea, secundum hoc cognoscit Deus res, secundum quod ipse est exemplar omnium rerum. Sed exemplar divinum quod est contingentium et mutabilium, potest esse immutabile, sicut et materialium est immateriale, et compositorum simplex. Ergo videtur quod sicut Deus cognoscit composita et materialia, quamvis ipse sit immaterialis et simplex, ita cognoscit contingentia, licet contingentia in eo locum non habeat.

Praeterea, scire est causam rei cognoscere. Sed Deus scit omnium contingentium causas; scit enim se ipsum, qui est causa omnium. Ergo ipse scit contingentia.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem diversimode est erratum.

Quidam enim de divina scientia judicare volentes ad modum scientiae nostrae, dixerunt, quod Deus futura contingentia non cognoscit. Sed hoc non potest esse; quia secundum hoc non haberet providentiam de rebus humanis, quae contingenter eveniunt.

Et ideo alii dixerunt, quod Deus omnium futurorum scientiam habet; sed cuncta ex necessitate eveniunt, alias scientia Dei falleretur de eis. Sed hoc esse etiam non potest; quia secundum hoc periret liberum arbitrium; nec esset necessarium consilium quaerere; injustum esset etiam poenas vel praemia pro meritis reddere, ex quo cuncta ex necessitate aguntur.

Et ideo dicendum est, quod Deus omnia futura cognoscit: nec tamen propter hoc impeditur quin aliqua contingenter eveniant. Ad hujusmodi autem evidentiam, sciendum est, quod in nobis sunt quaedam potentiae et habitus cognoscitivi in quibus nunquam falsitas esse potest, sicut sensus, et scientia, et intellectus principiorum; quidam vero in quibus potest esse falsitas; sicut imaginatio, et opinio, et aestimatio. Ex hoc autem falsitas accidit in aliqua cognitione, quod non est ita in re sicut apprehenditur; unde si aliqua vis cognoscitiva est talis quod nunquam in ea sit falsitas, oportet quod suum cognoscibile nunquam deficiat ab eo quod de eo cognoscens apprehendit. Necessarium autem non potest impediri quin sit, antequam fiat; eo quod causae ejus sunt immutabiliter ordinatae ad ejus productionem. Unde per hujusmodi habitus, qui semper sunt veri, possunt necessaria cognosci, etiam quando sunt futura; sicut cognoscimus futuram eclipsim vel ortum solis per scientiam. Sed contingens impediri potest antequam sit in esse productum: quia tunc non est nisi in causis suis, quibus potest accidere impedimentum ne perveniant ad effectum; sed postquam jam contingens in esse productum est, jam non potest impediri. Et ideo de contingenti, secundum quod est in praesenti, potest esse judicium illius potentiae vel habitus in quo nunquam falsitas invenitur; sicut sensus judicat Socratem sedere quando sedet. Ex quo patet, contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem sciri, cui falsitas subesse non possit; unde, cum divinae scientiae non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea ut futura sunt. Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo praeteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcumque rem contingentem; sed semper ordo divinae cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo praesentis ad praesens. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive, et hoc per aliquod tempus; in singulis partibus temporis videret praesentialiter aliquos transeuntes, ita quod in toto tempore suae visionis omnes transeuntes praesentialiter videret; nec tamen simul omnes praesentialiter, quia tempus suae visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul posset existere, simul praesentialiter omnes videret, quamvis non omnes simul praesentialiter transirent; unde, cum visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti temporis deest; sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut praesens videat: hoc enim quod a Deo visum est, futurum est rei alteri, cui succedit in tempore; sed ipsi divinae visioni, quae non in tempore, sed extra tempus est, non est futurum, sed praesens. Ita ergo nos videmus futurum ut futurum, quia visioni nostrae futurum est, cum ipsa tempore mensuretur; sed divinae visioni, quae est extra tempus, futurum non est: sicut et aliter videt transeuntes ille qui est in ordine transeuntium, qui non videt nisi illos qui ante ipsum sunt; et aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul inspiceret. Sicut ergo noster visus non fallitur unquam videns contingentia ut sunt praesentia, et tamen ex hoc non removetur quin illa contingenter eveniant; ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quae nobis sunt praesentia, sive quae praeterita, sive quae futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tunc quando sunt: unde ex hoc non removetur quin contingenter eveniant.

Difficultas autem in hoc accidit, eo quod divinam cognitionem significare non possumus nisi per modum nostrae cognitionis consignificando differentias (1): si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futurum; quia sibi nunquam sunt futura, sed semper praesentia; unde etiam, ut Boetius dicit in lib. 5 de Consolatione (prosa ult. parum ante med.), ejus cognitio de futuris magis proprie dicitur providentia quam praevidentia: quia ea porro, quasi longe positus, in aeternitatis speculo intuetur: quamvis etiam praevidentia dici possit propter ordinem ejus quod ab eo scitur ad alia quibus futurum est.

Ad primum ergo dicendum, quod licet contingens non sit determinatum quamdiu futurum est, tamen ex quo productum est in rerum natura, veritatem determinatam habet; et hoc modo super illud fertur intuitus divinae cognitionis.

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., contingens refertur ad divinam cognitionem secundum quod ponitur esse in rerum

(1) *Al.* magnificando differentias.

natura: ex quo autem est, non potest non esse tunc quando est: quia quod est, necesse est esse quando est, ut in 1 Periherm. (cap 6, declinando ad fin.) dicitur: non tamen sequitur quod simpliciter dicatur necessarium, nec quod scientia Dei fallatur; sicut et visus meus non fallitur dum video Petrum sedere, quamvis hoc sit contingens.

Ad tertium dicendum, quod contingens pro tanto dicitur necessarium esse, secundum quod est scitum a Deo, quia scitur ab eo secundum quod est jam praesens, non secundum quod futurum est; nec ex hoc aliquam necessitatem sortitur, ut possit dici quod necessario eveniet: eventus enim non est nisi ejus quod futurum est; quia id quod jam est, non potest ulterius evenire; sed verum est id evenisse; et hoc est necessarium.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Omne scitum a Deo est necessarium, haec est duplex: quia potest esse vel de dicto vel de re. Si sit de dicto, tunc est composita et vera, et est sensus: Omne scitum a Deo est necessarium; quia non potest esse quod Deus sciat aliquid esse et id non sit. Si sit de re, sic est divisa et falsa, et est sensus: Id quod est scitum a Deo, necessarium est esse: res enim quae a Deo sunt scitae, non propter hoc necessario eveniunt, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Et si objiciatur, quod ista distinctio non habet locum nisi in formis quae sibi invicem succedere possunt in subjecto, ut albedo et nigredo; non autem potest esse ut aliquid sit scitum a Deo, et postea nescitum; et sic praedicta distinctio hic locum non habet: dicendum, quod quamvis scientia Dei invariabilis sit, et semper eodem modo; tamen dispositio secundum quam res refertur ad Dei cognitionem invariabilem, non semper eodem modo se habet ad ipsam: refertur enim res ad Dei cognitionem secundum quod est in sua praesentialitate: praesentialitas autem rei non semper ei convenit; unde res potest accipi cum tali dispositione, vel sine ea; et sic per consequens potest accipi illo modo quo refertur ad Dei cognitionem, vel alio modo; et secundum hoc praedicta distinctio procedit.

Ad quintum dicendum, quod si sit de re praedicta propositio, verum est quod necessitas ponitur circa ipsum quod est scitum a Deo; quod si sit de dicto, necessitas non ponitur circa ipsam rem, sed circa ordinem scientiae ad scitum.

Ad sextum dicendum, quod sicut scientia nostra non potest esse de futuris contingentibus, ita nec scientia Dei; et adhuc multo minus, si ea ut futura cognosceret; cognoscit autem ea ut praesentia sibi, aliis autem futura; et ideo objectio non procedit.

Ad septimum dicendum, quod circa hoc est diversa opinio.

Quidam enim dixerunt, quod hoc antecedens est contingens, Hoc est scitum a Deo; eo quod, quamvis sit praeteritum, tamen importat ordinem ad futurum, et ideo non est necessarium; sicut cum dicitur, Hoc fuit futurum, illud praeteritum non est necessarium; quia quod fuit futurum, potest non esse futurum, ut in 2 de Gener. et Corruption. (com. 26) dicitur: *Futurus quis incedere non incedet.* Sed hoc nihil est: quia cum dicitur, Hoc est futurum, vel fuit futurum, designatur ordo qui est in causis illius rei ad productionem ejus. Quamvis autem causae quae sunt ordinatae ad aliquem effectum possint impediri, quod non sequatur effectus; tamen non potest impediri quin fuerint aliquando ad hoc ordinatae; unde, licet quod est futurum, possit non esse futurum; nunquam tamen potest non fuisse futurum.

Et ideo alii dicunt, quod hoc antecedens est contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti: scientia enim Dei est necessaria, sed scitum ab eo est contingens: quorum utrumque in praedicto antecedente includitur; sicut et hoc est contingens, Petrus est homo albus, vel, Petrus est animal et currit. Sed hoc iterum nihil est: quia veritas propositionis non variatur per necessitatem et contingentiam, ex eo quod materialiter in locutione ponitur; sed solum ex principali compositione in qua fundatur veritas propositionis; unde eadem ratio necessitatis et contingentiae est in utraque istarum: Ego cogito hominem esse animal, et, Ego cogito Petrum currere. Et ideo, cum actus principalis qui significatur in hoc antecedente, Deus scit Petrum legere, sit necessarius; quantumcumque illud quod materialiter ponitur, sit contingens, ex hoc non impeditur quin antecedens praedictum sit necessarium.

Et ideo alii concedunt simpliciter, quod sit necessarium; sed dicunt, quod ex antecedente necessario absolute, non oportet quod sequatur consequens necessarium absolute, nisi quando antecedens praedictum est causa proxima consequentis: si enim sit causa remota, potest necessitas effectus impediri per contingentiam causae proximae; sicut quamvis sol sit causa necessaria, tamen floritio arboris, quae est ejus effectus, est contingens, quia causa ejus proxima est variabilis, scilicet vis generativa plantae. Sed etiam hoc non videtur sufficiens; quia hoc non est per naturam causae et causati quod ex antecedente necessario sequatur consequens necessarium, sed magis propter ordinem consequentis ad antecedens: quia contrarium antecedentis nullo modo potest stare cum consequente; quod contingeret, si ex antecedente necessario sequeretur consequens contingens; unde hoc accidere necesse est in qualibet conditionali, si vera sit, sive antecedens sit effectus, sive causa proxima, sive remota; et si hoc non inveniatur in conditionali, nullo modo erit vera; unde et haec conditionalis est falsa, Si sol movetur, arbor floret.

Et ideo aliter dicendum est, quod hoc antecedens est simpliciter necessarium, et consequens est necessarium absolute, eo modo quo ad antecedens sequitur: aliter enim est de his quae attribuuntur rei secundum se, aliter de his quae attribuuntur rei secundum quod est cognita: illa enim quae attribuuntur rei secundum se, conveniunt ei secundum suum modum; sed illa quae attribuuntur rei vel quae consequuntur ad ipsam inquantum est cognita, sunt secundum modum cognoscentis, et non secundum modum rei cognitae; ut si dicam, Si ego intelligo aliquid, illud est immateriale: non enim oportet ut quod intelligitur, sit immateriale, nisi secundum quod est in intellectu: et similiter cum dico, Si Deus scit aliquid, illud erit; consequens est sumendum, non secundum dispositionem rei in se ipsa, sed secundum modum cognoscentis. Quamvis autem res in se ipsa sit futura, tamen secundum modum cognoscentis est praesens; et ideo magis esset dicendum, Si Deus scit aliquid, illud est, quam Hoc erit; unde idem est judicium de ista, Si Deus scit aliquid, hoc erit; et de hac, Si

ego video Socratem currere, Socrates currit: quorum utrumque est necessarium dum est.

Et per hoc patet solutio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod quamvis contingens, dum est futurum, non habeat esse; tamen ex quo est praesens, esse habet et veritatem; et sic divinae visioni substat; quamvis etiam Deus cognoscat ordinem unius ad alterum, et sic cognoscat aliquid esse futurum respectu alterius. Sed sic non est inconveniens quod ponatur, quod Deus scit aliquid futurum esse quod non erit; inquantum, scilicet, scit aliquas causas ad aliquem effectum inclinatas, qui non producetur; sic enim non loquimur nunc de cognitione futuri, prout scilicet a Deo in suis causis videtur; sed inquantum cognoscitur in se ipso; sic enim cognoscitur ut praesens.

Ad decimum dicendum, quod futurum Deo est praesens, et ita est determinatum ad unam partem quamcumque; sed dum est futurum, sic est ad utrumlibet.

Ad undecimum dicendum, quod Deus nihil cognoscit extra se, si ly *extra* referatur ad id quod cognoscit; cognoscit autem aliquid extra se, si referatur ad id quod cognoscit; et de hoc supra, art. 3 hujus quaest., dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod duplex est cognitionis medium. Unum, quod est medium demonstrationis; et hoc oportet esse proportionatum conclusioni, ut eo posito conclusio ponatur; et tale medium cognoscendi non est Deus respectu contingentium. Aliud medium cognitionis est, quod est similitudo rei cognitae; et tale medium cognitionis est divina essentia; non tamen est adaequatum nec proportionatum alicui, etsi sit proprium singulorum; ut supra, art. 4 hujus quaest., et art. 5, ad 9 arg., dictum est.

ARTICULUS XIII.

Utrum divina scientia sit variabilis.
(1 *part.*, *quaest* 14, *art.* 15.)

Tertiodecimo quaeritur, utrum scientia Dei sit variabilis; et videtur quod sic. Quia scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Sed scientia Dei est perfecta. Ergo perfecte assimilabitur rebus scitis. Sed scita a Deo, sunt variabilia. Ergo et scientia Dei variabilis.

2. Praeterea, omnis scientia quae potest falli, est variabilis. Sed scientia Dei potest falli; est enim de contingenti, quod potest non esse. Sed si non sit, scientia Dei fallitur. Ergo est variabilis.

3. Praeterea, scientia nostra, quae est per receptionem a rebus, est per modum scientis. Ergo scientia Dei, quae est per hoc quod confert aliquid rebus, est per modum rei scitae. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo et scientia ejus variabilis.

4. Praeterea, ablato uno relativorum, aufertur aliud. Ergo variato uno variatur reliquum. Sed scita a Deo sunt variabilia. Ergo scientia ejus variabilis.

5. Praeterea, omnis scientia quae potest augeri vel minui, potest variari. Sed scientia Dei potest augeri et minui. Ergo etc. Probatio mediae. Omnis sciens qui quandoque scit plura, quandoque pauciora, ejus scientia variatur. Ergo sciens qui potest plura scire quam sciat, vel pauciora, habet scientiam variabilem. Sed Deus potest plura scire quam sciat; scit enim aliqua esse, vel futura esse, vel fuisse, quae facturus est; posset autem plura facere, quae nunquam est facturus; ita posset scire plura quam sciat; eadem ratione posset pauciora scire quam sciat, quia potest dimittere aliquid eorum quae facturus est. Ergo scientia ejus potest augeri et minui.

6. Sed dicebatur, quod quamvis plura vel pauciora essent subjecta divinae scientiae, non tamen ejus scientia variatur. — Sed contra, sicut possibilia sunt subjecta divinae potentiae, ita scibilia sunt subjecta divinae scientiae. Sed si Deus posset plura facere quam potuit, ejus potentia augeretur; minueretur autem, si posset in pauciora. Ergo, eadem ratione, si plura sciret quam prius scivisset, augeretur ejus scientia.

7. Praeterea, quandoque scivit Christum nasciturum, nunc autem nescit eum nasciturum, sed jam natum. Ergo Deus aliquid scit quod prius nescivit, et aliquid scivit quod nunc nescit; et sic ejus scientia variatur.

8. Praeterea, sicut ad scientiam requiritur scibile, ita requiritur modus sciendi. Sed si modus sciendi variaretur, scientia esset variabilis. Ergo, eadem ratione, cum scibilia ab ipso varientur, ejus scientia variabilis erit.

9. Praeterea, in Deo dicitur esse quaedam scientia approbationis, secundum quam solos bonos cognoscit. Sed potest approbare quos non approbavit. Ergo potest scire quod prius nescivit; et sic videtur scientia ejus esse variabilis.

10. Praeterea, sicut scientia Dei est ipse Deus, ita potentia Dei est ipse Deus. Sed a potentia Dei dicuntur res mutabiliter in esse productae. Ergo, eadem ratione, a scientia Dei res mutabiliter cognoscuntur sine aliquo detrimento perfectionis divinae.

11. Praeterea, omnis scientia quae transit ab uno in alterum, est variabilis. Sed scientia Dei est hujusmodi; quia per essentiam suam cognoscit res. Ergo est variabilis.

Sed contra est quod dicitur Jacob. 1, 17: *Apud quem non est transmutatio.*

Praeterea, motus est actus imperfecti, ut dicitur in 3 de Anima (comment. 28). Sed in divina scientia nulla est imperfectio. Ergo non est variabilis.

Praeterea, omnia mota reducuntur ad unum primum immobile. Sed causa prima omnium variabilium est divina scientia, sicut causa artificiatorum est ars. Ergo scientia Dei est invariabilis.

Respondeo dicendum, quod, cum scientia sit medium inter cognoscentem et cognitum, duplex potest accidere variatio in ipsa; uno modo ex parte cognoscentis; alio modo ex parte rei cognitae. Ex parte autem cognoscentis tria in scientia considerare possumus; scilicet ipsam scientiam, actum ejus, et modum ipsius: et secundum haec tria potest variatio accidere in scientia ex parte scientis.

Accidit enim variatio in ea ex parte ipsius scientiae, quando de novo acquiritur scientia alicujus quod prius nesciebatur; et secundum hoc attenditur generatio vel corruptio, aut augmentum et diminutio ipsius scientiae. Talis autem variatio in divina scientia accidere non potest; quia scientia divina, ut supra (art. 8 hujus quaest.) ostensum est, non solum est entium, sed etiam non entium; non autem potest esse aliquid praeter ens vel non ens; quia inter affirmationem et negationem nihil

est medium. Quamvis autem secundum quemdam modum scientia Dei sit tantum existentium in praesenti, praeterito vel futuro, scilicet secundum quod scientia ordinatur ad opus quod facit voluntas; si tamen per hunc modum sciendi sciret aliquid quod prius nesciret, nulla variatio ex hoc accideret in scientia ejus, cum ipsa sit aequaliter entium et non entium, quantum ex parte ejus est; sed si esset ex hoc aliqua variatio in Deo, hoc esset ex parte voluntatis, quae determinat scientiam ad aliquid ad quod prius non determinabat. Sed nec in voluntate ipsius aliqua variatio ex hoc accidere potest; cum enim hoc sit de ratione voluntatis ut libere actum suum producat; quantum est ex ipsa ratione voluntatis, aequaliter potest in utrumque oppositorum exire; ut scilicet, velit vel non velit facere vel non facere; sed tamen non potest facere ut simul dum vult non velit; sic in voluntate divina, quae immutabilis est, non potest accidere ut prius voluerit aliquid et postea nolit idem secundum idem tempus; quia sic voluntas ejus esset temporalis, et non tota simul. Unde, si loquamur de necessitate absoluta, non est necesse eum velle hoc quod vult, quia absolute loquendo possibile est eum non velle; sed si loquamur de necessitate quae est ex suppositione, sic necessarium est eum velle, si voluit; et sic ex suppositione praedicta loquendo, non est possibile eum non velle si vult vel si voluit. Mutatio autem cum requirat duos terminos, semper respicit ultimum in ordine ad primum; unde hoc solummodo sequeretur, quod scilicet ejus voluntas esset mutabilis, si esset possibile eum non velle quod vult vel quod prius voluisset. Et sic patet quod per hoc quod possunt plura esse scita a Deo per hunc modum scientiae vel pauciora, nulla variatio ponitur in scientia ejus vel in voluntate; hoc enim est eum posse plura scire quam posse per voluntatem suam determinare scientiam suam ad plura facienda

Sed ex parte actus accidit variatio in scientia tripliciter. Uno modo ex eo quod actu considerat quod prius non considerabat; sicut dicimus illum variari, quando exit ab habitu in actum. Iste autem variationis modus in scientia Dei esse non potest; quia ipse non est sciens secundum habitum, sed solum secundum actum, quia non est in eo aliqua potentialitas sicut in habitu. Alio modo accidit variatio in actu sciendi ex hoc quod modo considerat unum, modo aliud. Sed istud etiam non potest esse in divina cognitione; quia ipse per unam speciem suae essentiae omnia videt, et ideo omnia simul intuetur. Tertio modo ex hoc quod aliquis in considerando discurrit de uno in aliud; quod etiam in Deo accidere non potest; quia cum discursus requirat duo inter quae sit, non potest dici discursus in scientia ex hoc quod duo videat, si illa videt uno intuitu; quod accidit in divina cognitione vel scientia, per hoc quod omnia uno intuitu videt.

Sed ex parte modi cognoscendi accidit variatio in scientia ex hoc quod aliquid limpidius vel perfectius cognoscit nunc quam prius; quod quidem potest contingere ex duobus. Uno modo ex diversitate medii per quod fit cognitio; sicut accidit in eo qui prius scivit aliquid per medium probabile, et postea scit idem per medium necessarium; quod etiam in Deo accidere non potest, quia essentia sua, quae est in eo medium cognoscendi, est invariabilis. Alio modo ex virtute intellectiva, secundum quod unus homo melioris ingenii acutius aliquid cognoscit, etiam per idem medium; quod etiam in Deo accidere non valet, quia virtus qua cognoscit, sua essentia est, quae invariabilis est. Ergo relinquitur scientiam Dei omnino invariabilem esse.

Ex parte autem rei cognitae scientia variatur secundum veritatem et falsitatem; quia eadem existimatione remanente, si res mutetur, erit existimatio falsa quae fuit prius vera; quod etiam in Deo non potest esse, quia intuitus divinae cognitionis fertur ad rem secundum quod est in sua praesentialitate, prout est jam determinata ad unum; et ulterius quantum ad hoc non potest variari. Si autem res ipsa aliam dispositionem accipiat, illa iterum erit eodem modo divinae visioni subjecta; et sic scientia Dei nullo modo variabilis est.

Ad primum ergo dicendum, quod assimilatio scientis ad scitum non est secundum conformitatem naturae, sed secundum repraesentationem; unde non oportet quod rerum variabilium sit scientia variabilis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis scitum a Deo secundum se consideratum sit possibile aliter esse; tamen hoc modo divinae cognitioni substat, secundum quod non potest aliter se habere, ut ex dictis, art. praec. ad 7 argum., patet.

Ad tertium dicendum, quod omnis scientia, sive sit per receptionem a rebus, sive per impressionem in res, est per modum scientis; quia utraque est secundum hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente; quod autem est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est.

Ad quartum dicendum, quod illud ad quod refertur divina scientia, secundum quod substat divinae scientiae, est invariabile; unde et scientia invariabilis est quantum ad veritatem, quae variari potest per mutationem relationis praedictae.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur, Deus potest scire quod nescit; loquendo etiam de scientia visionis, potest dupliciter intelligi. Uno modo in sensu composito; scilicet ex suppositione quod Deus non scivit quod dicitur posse scire; et sic falsum est; non enim potest utrumque horum esse simul, ut scilicet Deus nesciverit aliquid, et postea sciat illud. Alio modo in sensu diviso; et sic non includitur aliqua suppositio vel conditio sub potestate; unde in hoc sensu est verum, ut ex dictis, in corp. art., patet. Quamvis autem in aliquo sensu concedatur quod Deus potest scire quod prius nescivit; non tamen concedi potest quod potest scire plura quam sciat; quia cum per hoc quod dicitur *plura*, importetur comparatio ad praeexistentia, semper intelligitur in sensu composito. Et eadem ratione nullo modo est concedendum, quod scientia Dei possit augeri vel minui.

Sextum concedimus.

Ad septimum dicendum, quod Deus scit enuntiabilia, non componendo et dividendo, ut prius, in corp. art., dictum est; et ideo, sicut cognoscit diversas res eodem modo, et quando sunt et quando non sunt; ita cognoscit diversa enuntiabilia quando sunt vera et quando sunt falsa; quia unumquodque cognoscit esse verum illo tempore quo verum est. Scit enim hoc enuntiabile esse verum, scilicet Petrum currere, illo tempore quo verum est; et similiter hoc enuntiabile Petrum esse cursurum, et sic de aliis; et ideo, quamvis non sit modo verum,

Petrum currere, sed cucurrisse; nihilominus tamen Deus utrumque scit; quia simul intuetur utrumque tempus quo utrumque enuntiabile est verum. Si autem sciret enuntiabile formando enuntiabile in se ipso, tunc non sciret (1) aliquod enuntiabile nisi quando est verum, sicut et in nobis accidit; et sic ejus scientia variaretur.

Ad octavum dicendum, quod modus sciendi est in ipso sciente; non autem ipsa res scita secundum suam naturam est in ipso sciente; et ideo modi sciendi varietas facit scientiam variabilem, non autem variatio rerum scitarum.

Ad nonum patet responsio.

Ad decimum dicendum, quod actus potentiae terminatur extra agentem, ad rem in propria natura, in qua res habet esse variabile; et ideo conceditur ex parte rei productae, quod res producitur in esse mutabiliter. Sed scientia est de rebus secundum quod res aliquo modo sunt in cognoscente; unde cum cognoscens sit invariabilis, invariabiliter res ab eo cognoscuntur.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis Deus per essentiam suam alia cognoscat, non tamen est ibi aliquis transitus; quia eodem intuitu essentiam suam et alia videt.

Et sic patet responsio ad omnia.

ARTICULUS XIV.

Utrum scientia Dei sit causa rerum.
(1 *part*, *quaest.* 14, *art.* 8.)

Quartodecimo quaeritur, utrum scientia Dei sit causa rerum; et videtur quod non. Origenes enim super epistolam ad Romanos (cap. 8 ad illa verba, *Quos vocavit, hos justificavit*) ait: *Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat.* Ergo magis videtur quod res sint causa scientiae Dei quam e converso.

2. Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei fuit ab aeterno. Si ergo ipsa est causa rerum, videtur quod res ab aeterno fuerunt; quod est haereticum.

3. Praeterea, ad causam necessariam sequitur effectus necessarius; unde etiam demonstrationes quae sunt per causam necessariam, habent conclusiones necessarias. Sed scientia Dei est necessaria, cum sit aeterna. Ergo et res, cum sint scitae a Deo, omnes essent necessariae; quod est absurdum.

4. Praeterea, si scientia Dei est causa rerum, tunc hoc modo se habet scientia Dei ad res sicut res se habent ad scientiam nostram. Sed res ponit modum in scientia nostra; quia de rebus necessariis habemus scientiam necessariam. Si ergo scientia esset causa rerum, modum necessitatis imponeret omnibus rebus scitis; quod falsum est.

5. Praeterea, causa prima vehementius influit in causatum quam secunda. Sed scientia Dei, si est causa rerum, erit causa prima. Cum ergo ex causis secundis necessariis sequatur necessitas in effectibus; multo magis a scientia Dei sequeretur necessitas in rebus; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, essentialiorem comparationem habet scientia ad res ad quas comparatur ut causa, quam ad res ad quas comparatur ut effectus; quia causa imprimit in effectum, licet non e converso. Sed scientia nostra, quae comparatur ad res ut effectus earum, requirit necessitatem in rebus scitis ad hoc quod sit necessaria. Ergo si scientia Dei esset causa rerum, multo amplius necessitatem requireret in scitis; et ita contingentia non cognosceret; quod est contra praedicta.

Contra, Augustinus 15 de Trinit. (cap. 13 in medio) dicit: *Universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt quia novit.* Ergo scientia Dei est rerum causa.

Praeterea, scientia Dei est quaedam ars rerum creandarum; ut dicit Augustinus in 6 de Trin. (cap. 10), quod Verbum est ars plena omnium rationum viventium. Sed ars est causa artificiatorum. Ergo scientia Dei est causa rerum creatarum.

Praeterea, ad hoc videtur facere opinio Anaxagorae, quam commendat Philosophus (lib. 8 Physic., com. 37; et 3 de Anima, com. 4), qui ponebat primum principium rerum esse intellectum, qui omnia movet et distinguit. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod effectus non potest esse simplicior quam causa; unde oportet quod in quibus invenitur una natura, sit reducere in unum primum illius naturae; sicut omnia calida reducuntur ad unum primum illius naturae, scilicet ad ignem, qui est causa caloris in aliis, ut dicitur in 2 Metaph. (com. 4). Et ideo, cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicujus formae, oportet quod quaecumque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur. In omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum; unde oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiae, vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici quod res scitae a Deo sint causa scientiae in eo; cum res sint temporales, et scientia Dei sit aeterna; temporale autem non potest esse causa aeterni. Similiter non potest dici quod utrumque ab una causa causetur; quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet. Unde relinquitur quod scientia ejus sit causa rerum. Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, inquantum, scilicet, eam a rebus accipimus. Sed scientia Angelorum non est causata a rebus, neque causa rerum; sed utrumque est ab una causa; sicut enim Deus formas universales influit rebus, ut subsistant; ita similitudines earum influit mentibus Angelorum ad cognoscendum res.

Sciendum tamen, quod scientia inquantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma inquantum est forma; actio enim est ut in exeundo aliquid ab agente; sed forma inquantum hujusmodi, habet esse in perficiendo illud in quo est, et quiescendo in ipso; et ideo forma non est principium agendi nisi mediante virtute; et in quibusdam quidem ipsa forma est virtus, sed non secundum rationem formae; in quibusdam autem virtus est aliud a forma substantiali rei; sicut videmus in omnibus corporalibus, a quibus non progrediuntur actiones nisi mediantibus aliquibus suis qualitatibus. Similiter etiam scientia significatur per hoc quod est aliquid in sciente, non ex hoc quod aliquid sit a sciente; et ideo a scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quae de sui ratione importat influxum quemdam in volita; sicut a substantia nunquam exit actio nisi mediante virtute, quamvis in quibusdam sit idem voluntas et scientia, ut in Deo; in quibusdam autem non, ut in aliis. Similiter

(1) *Al.* nesciret.

etiam a Deo, cum sit causa omnium prima, procedunt effectus mediantibus causis secundis; unde inter scientiam Dei, quae est causa rei, et ipsam rem causatam invenitur duplex medium: unum ex parte Dei, scilicet divina voluntas; aliud ex parte ipsarum rerum quantum ad quosdam effectus, scilicet causae secundae, quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei. Omnis autem effectus non solum sequitur conditionem causae primae, sed etiam mediae; et ideo res scitae a Deo procedunt ab ejus scientia per modum voluntatis, et per modum causarum secundarum; nec oportet quod in omnibus modum scientiae sequantur.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Origenis est dicere, quod scientia Dei non est causa quae inducit necessitatem in scito, ut ex hoc cogatur aliquid evenire, quia Deus illud scit. Quod autem dicit, *Quia futurum est, ideo scitur a Deo*, non importatur causa essendi, sed causa inferendi tantum.

Ad secundum dicendum, quod quia res procedunt a scientia, mediante voluntate, non oportet quod in esse prodeant quandocumque est scientia, sed quandocumque voluntas determinat.

Ad tertium dicendum, quod effectus sequitur necessitatem causae proximae, quae etiam potest esse medium ad demonstrandum effectum: non autem oportet quod sequatur necessitatem causae primae; quia potest impediri effectus ex causa secunda si sit contingens; sicut patet in effectibus qui producuntur in generabilibus et corruptibilibus per motum corporum caelestium, mediantibus virtutibus inferioribus: sunt enim effectus contingentes propter defectibilitatem virtutum naturalium, quamvis motus caeli sit semper eodem modo se habens.

Ad quartum dicendum, quod res proxima causa est scientiae nostrae, et ideo modum suum ponit in ea; sed Deus est causa prima; unde non est simile. Vel aliter dicendum, quod non propterea scientia nostra est necessaria de rebus necessariis, quia res scitae causant scientiam; sed magis propter adaequationem virtutis intellectivae ad res scitas, quae requiritur in scientia.

Ad quintum dicendum, quod quamvis causa prima vehementius influat quam secunda, tamen effectus non completur nisi adveniente operatione secundae; et ideo, si sit possibilitas ad deficiendum in causa secunda, est etiam eadem possibilitas deficiendi in effectu, quamvis causa prima deficere non possit: sed multo amplius si causa prima posset deficere, et effectus deficere posset. Quia ergo ad esse effectus requiritur utraque causa, utriusque defectus inducit defectum in effectu; et ideo quaecumque causarum ponatur contingens, sequitur effectum esse contingentem: non autem si altera tantum ponatur necessaria, effectus erit necessarius, propter hoc quod ad esse effectus utraque causa requiritur. Sed quia causa secunda non potest esse necessaria ubi prima sit contingens, inde est quod ad necessitatem causae sequitur necessitas in effectu quantum ad necessitatem causae secundae.

Ad sextum dicendum sicut dictum est ad quartum.

ARTICULUS XV.

Utrum Deus malorum scientiam habeat.
(1 part., quaest. 14, art. 10.)

Quintodecimo et ultimo quaeritur, utrum Deus sciat mala: et videtur quod non. Omnis enim scientia vel est causa sciti, vel causata ab eo, vel saltem ab una causa procedens. Sed (1) scientia Dei non est causa malorum, nec mala sunt causa ejus, nec aliquid aliud est causa utriusque; ergo scientia Dei non est de malis.

2. Praeterea, sicut dicitur in 2 Metaphys. (com. 4), unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad verum. Sed malum non est; ergo non est verum (2). Sed nihil scitur nisi verum. Ergo malum non potest sciri a Deo.

3. Praeterea, Commentator dicit in 3 de Anima (com. 23), quod intellectus qui est semper in actu, non cognoscit privationem omnino. Sed intellectus Dei maxime semper est in actu. Non ergo privationem cognoscit. Sed malum est privatio boni, ut Augustinus dicit (Enchirid., cap. 11). Ergo Deus non cognoscit malum.

4. Praeterea, quidquid cognoscitur, cognoscitur vel per simile, vel per contrarium. Sed essentiae Dei, per quam Deus omnia cognoscit, malum non est simile: neque est ei contrarium, quia ei nocere non potest: malum autem dicitur quia nocet. Ergo Deus non cognoscit mala.

5. Praeterea, illud quod non est addiscibile, non est scibile. Sed, sicut dicit Augustinus in libro de libero Arbitrio (in princip.), malum non est addiscibile: per disciplinam enim non nisi bona addiscuntur. Ergo malum non est scibile; ergo non est cognitum a Deo.

6. Praeterea, qui scit grammaticam, grammaticus est. Ergo qui scit malum, malus est. Sed Deus non est malus; ergo nec scit mala.

Sed contra, nullus potest ulcisci quae ignorat. Deus est ultor malorum. Ergo cognoscit mala.

Praeterea, nullum bonum deest Deo. Sed scientia malorum bona est, quia per eam mala vitantur. Ergo Deus habet scientiam de malis.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in 3 Metaphysic. (com. 10, in fin.), quicumque non intelligit aliquod unum, nihil intelligit. Per hoc autem est aliquid unum, quod est in se indivisum, et ab aliis distinctum; unde quicumque cognoscit aliquid, oportet quod sciat distinctionem ejus ab aliis. Prima autem distinctionis ratio est in affirmatione et negatione: et ideo oportet quod quicumque scit affirmationem, cognoscat negationem; et quia privatio nihil aliud est quam negatio subjectum habens, ut dicitur in 4 Metaphysic. (com. 4), et alterum contrariorum semper est privatio, ut in eodem (com. 65, et praeced.) dicitur, et in 1 Physic.; inde est quod ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid, cognoscitur ejus privatio et ejus contrarium. Unde, cum Deus habeat propriam cognitionem de omnibus suis effectibus, unumquodque sicut est in sua natura distinctum, cognoscens; oportet quod omnes negationes et privationes oppositas cognoscat, et omnes contrarietates in eis repertas; unde, cum malum sit privatio boni, oportet quod ex hoc ipso quod scit quodlibet bonum et mensuram cujuslibet, cognoscat quodlibet malum.

Ad primum ergo dicendum, quod propositio illa veritatem habet de scientia quae habetur de re per suam similitudinem. Malum autem non cognoscitur a Deo per suam similitudinem, sed per similitudinem sui oppositi; unde non sequitur quod Deus

(1) *Al.* si.
(2) *Al.* sed malum non est verum, *intermediis omissis.*

sit causa malorum, quia cognoscit mala; sed sequitur quod sit causa boni, cui opponitur malum.

Ad secundum dicendum, quod non ens, ex hoc ipso quod opponitur enti, dicitur quodammodo ens, ut patet in 4 Metaphysic. (text. 2); unde et malum ex hoc ipso quod bono opponitur, habet rationem cognoscibilis et boni.

Ad tertium dicendum, quod opinio Commentatoris fuit, quod Deus cognoscens essentiam suam non determinate cognosceret singulos effectus, prout sunt in propria natura distincti; sed solummodo cognosceret naturam essendi, quae in omnibus invenitur. Malum autem non opponitur enti universali, sed enti particulari; unde ex hoc sequeretur quod malum non cognosceret. Sed haec positio falsa est, ut ex praedictis patet; unde et quod ex ea sequitur, falsum est; scilicet quod privationem et mala non cognoscat. Secundum enim intentionem Commentatoris, privatio non cognoscitur ab intellectu nisi per absentiam formae ab intellectu, quae non potest esse in intellectu qui semper est in actu. Sed hoc non est necessarium; quia ex hoc ipso quod cognoscitur res, cognoscitur privatio rei; unde utrumque cognoscitur per praesentiam formae in intellectu.

Ad quartum dicendum, quod oppositio unius ad aliud potest accipi dupliciter: uno modo in generali, sicut dicimus malum opponi bono; et hoc modo malum opponitur Deo: alio modo in speciali, prout dicimus hoc album opponi huic nigro; et sic non est oppositio mali nisi ad aliud bonum quod potest per malum privari, et cui potest esse nocivum; et sic malum non opponitur Deo; unde Augustinus dicit in libro 12 de Civit. Dei (cap. 3), quod vitium opponitur Deo tamquam malum bono; sed naturae, quam vitiat, non solum opponitur ut malum bono, sed ut nocivum.

Ad quintum dicendum, quod malum inquantum est scitum, est bonum; quia scire malum, bonum est; et sic verum est quod omne addiscibile est bonum; non autem quod sit secundum se bonum, sed secundum quod est scitum.

Ad sextum dicendum, quod grammatica scitur in habendo grammaticam, non autem malum; et ideo non est simile.

QUAESTIO III.

DE IDEIS.

(*In octo articulos divisa.*)

Primo enim quaeritur, utrum sint ideae; 2.° utrum sint plures ideae; 3.° utrum ad speculativam vel practicam cognitionem spectent; 4.° utrum ideae in Deo sint; 5.° utrum materia prima habeat ideam in Deo; 6.° utrum omnium non entium in Deo idea sit; 7.° utrum accidentium sint ideae in Deo; 8.° utrum singularium ideae sint in Deo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sint ideae.
(1 *part., quaest.* 15, *art.* 1.)

Quaestio est de ideis. Et primo quaeritur, utrum sit ponere ideas; et videtur quod non. Quia scientia Dei est perfectissima. Sed perfectior est cognitio quae habetur de re per essentiam ejus, quam quae habetur per ejus similitudinem. Ergo Deus non cognoscit res per suas similitudines, sed magis per essentias earum; et ita similitudines rerum, quae dicuntur ideae, non sunt in Deo.

2. Sed dicebatur, quod Deus scit res perfectius cognoscens eas per essentiam suam, quae est similitudo rerum, quam si cognosceret eas per earum essentias. — Sed contra, scientia est assimilatio ad scitum. Ergo quanto medium cognoscendi est magis simile et unitum rei cognitae, tanto perfectius res per id cognoscitur. Sed essentia rerum creatarum magis est unita eis quam essentia divina. Ergo perfectius cognosceret res si sciret res per essentias earum, quam ex hoc quod scit per essentiam suam.

3. Sed dicendum, quod perfectio scientiae non consistit in unione medii cognoscendi ad rem cognitam, sed magis ad cognoscentem. — Sed contra, species rei quae est in intellectu, secundum quod habet esse in eo, est particulata; secundum autem quod comparatur ad scitum, habet rationem universalis, quia est similitudo secundum naturam communem, et non secundum conditiones particulares; et tamen cognitio quae est per illam speciem, non est singularis, sed universalis. Ergo cognitio magis sequitur relationem speciei ad rem scitam quam ad scientem.

4. Praeterea, propter hoc improbatur a Philosopho (lib. 1 Metaphysic., comm. 6 et 25) opinio Platonis quam habuit de ideis, quia posuit formas rerum naturales existere sine materia. Sed multo magis sunt sine materia si sunt in intellectu divino, quam si essent extra ipsum; quia intellectus divinus est in summo immaterialitatis. Ergo multo magis inconveniens est ponere ideas in intellectu divino.

5. Praeterea, Philosophus improbat opinionem Platonis de ideis per hoc quod ideae positae a Platone non possunt nec generare nec generari, et ita sunt inutiles. Sed ideae, si ponantur in mente divina, non generantur, quia omne generatum est compositum; similiter nec generant, quia, cum generata sint composita, et generantia sint similia generatis, etiam oportet generantia esse composita. Ergo inconveniens est ponere ideas in mente divina.

6. Item, Dionysius dicit, in 7 cap. de divinis Nominibus, quod Deus noscit existentia ex non existentibus, et non cognoscit res secundum ideam. Sed ideae non ponuntur ad aliud in Deo, nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideae non sunt in mente divina.

7. Praeterea, omne exemplatum est proportionatum suo exemplari. Sed nulla est proportio creaturae ad Deum, sicut nec finiti ad infinitum. Ergo in Deo non potest esse exemplar creaturarum; ergo, cum ideae sint formae exemplares, videtur quod ideae rerum non sint in Deo.

8. Praeterea, idea est respectu cognoscendi et operandi. Sed illud quod non potest deficere in cognoscendo vel operando, ad neutrum regula indiget. Deus est hujusmodi. Ergo etc.

9. Praeterea, sicut unum in quantitate facit aequalitatem, ita unum in qualitate facit similitudinem, ut dicitur in 5 Metaphysic. (comment. 20). Sed propter diversitatem quae est inter Deum et creaturam, creatura nullo modo Deo potest esse aequalis, vel e converso; nec in Deo est aliqua similitudo ad creaturam. Cum ergo idea nominet

similitudinem rei, videtur quod rerum ideae non sint in Deo.

10. Praeterea, si ideae sunt in Deo, hoc non erit nisi ad producendum creaturas. Sed Anselmus dicit in Monolog. (cap. 29 non procul a fin.): *Satis manifestum est, in Verbo, per quod facta sunt omnia, similitudines rerum non esse, sed simplicem essentiam.* Ergo etc.

11. Praeterea, Deus eodem modo cognoscit se et alia; alias sua scientia multiplex et divisibilis esset. Sed Deus se ipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

Sed contra, Augustinus dicit in lib. de Civitate Dei: *Qui negat ideas esse, infidelis est, quia negat Filium esse.* Ergo etc.

Praeterea, omne agens per intellectum habet rationem sui operis apud se, nisi ignoret quid agat. Sed Deus est agens per intellectum, et non ignorans quid agit. Ergo apud ipsum sunt rationes rerum quae ideae dicuntur.

Praeterea, sicut dicitur in 2 Physic., tres causae incidunt in unam; scilicet efficiens, finalis, et formalis. Sed Deus est causa efficiens et finalis rerum. Ergo et est causa formalis exemplaris; non enim potest esse forma quae sit pars rei. Ergo etc.

Praeterea, effectus particularis non producitur a causa universali, nisi causa universalis sit propria vel appropriata. Sed omnes particulares effectus sunt a Deo, qui est causa universalis omnium. Ergo oportet quod sint ab eo secundum quod est causa propria uniuscujusque, vel appropriata. Sed hoc non potest esse nisi per rationes rerum proprias in ipso existentes. Ergo oportet in eo rationes rerum, idest ideas, existere.

Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Ordine: *Piget me dixisse, duos esse mundos: sensibilem, et intelligibilem; non quin hoc verum sit; sed quia hoc dixi tamquam ex me, cum tamen a philosophis dictum sit; et quia modus iste loquendi non est consuetus in sacra Scriptura.* Sed mundus intelligibilis nihil aliud est quam idea mundi. Ergo verum est ponere ideas.

Praeterea, Boetius dicit in 3 de Consolatione (metro 9) loquens ad Deum: *Tu cuncta superno ducis ab exemplo, mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse.* Ergo et mundi, et omnium quae in mundo sunt, exemplum est in Deo; et sic idem quod prius.

Praeterea, Joann. 1, 3, dicitur: *Quod factum est, in ipso vita erat;* hoc est, quia, ut Augustinus dicit (tract. 1 in Joan. a med.), omnes creaturae sunt in mente divina, sicut arca in mente artificis. Sed arca in mente artificis est per suam similitudinem et ideam. Ergo omnium rerum ideae sunt in Deo.

Praeterea, speculum non ducit in cognitionem aliquorum, nisi eorum similitudines in eo resplendeant. Sed Verbum increatum est speculum ducens in cognitionem omnium creaturarum, quia eo Pater se et omnia alia dicit. Ergo in eo sunt similitudines rerum omnium.

Praeterea, Augustinus dicit in 6 de Trinitate (cap. 10), quod Filius est ars Patris plena omnium rationum viventium. Sed rationes illae nihil aliud sunt quam ideae. Ergo etc.

Praeterea, secundum Augustinum, duplex est modus cognoscendi res; scilicet per essentiam, et per similitudinem. Sed Deus non cognoscit res per earum essentiam, quia sic cognoscuntur solum illa quae sunt in cognoscente per sui essentiam. Ergo, cum scientiam de rebus habeat, ut ex praedictis, praeced. quaest., patet, relinquitur quod sciat res per earum similitudines; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in lib. 83 Quaestionum (quaest. 46), ideas latine possumus dicere species, vel formas, ut verbo transferre videamur. Forma autem alicujus rei potest dici tripliciter. Uno modo a qua formatur res, sicut a forma agentis procedit effectus formatio. Sed quia non est de necessitate actionis ut effectus pertingant ad completam rationem formae agentis, cum frequenter deficiant, maxime in causis aequivocis; ideo forma a qua formatur aliquid, non dicitur esse idea vel forma. Alio modo dicitur forma alicujus secundum quam aliquid formatur; sicut anima est forma hominis, et figura statuae est forma cupri; et quamvis forma, quae est pars compositi, vere dicatur esse illius forma, non tamen consuevit dici ejus idea; quia videtur hoc nomen *idea* significare formam separatam ab eo cujus est forma. Tertio modo dicitur forma alicujus illud ad quod aliquid formatur; et haec est forma exemplaris, ad cujus similitudinem aliquid constituitur; et in hac significatione consuetum est nomen ideae accipi, ut idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur.

Sed notandum, quod aliquid potest imitari formam aliquam dupliciter. Uno modo ex intentione agentis; sicut pictura ad hoc fit a pictore ut imitetur aliquem cujus figura depingitur: aliquando autem est praedicta imitatio per accidens praeter intentionem, et a casu; sicut frequenter pictores faciunt imaginem alicujus, de quo non intendunt. Quod autem imitatur aliquam formam a casu, non dicitur ad illam formari, quia ly *ad* videtur importare ordinem ad finem; unde, cum forma exemplaris, vel idea, sit ad quam formatur aliquid; oportet quod formam exemplarem vel ideam aliquid imitetur per se, non per accidens. Videmus etiam quod aliquid propter finem dupliciter operatur. Uno modo ita quod ipsum agens determinat sibi finem, sicut est in omnibus agentibus per intellectum: aliquando autem agenti determinatur finis ab alio principali agente; sicut patet in motu sagittae, quae movetur ad finem determinatum, sed hic finis determinatur ei a projiciente; et similiter operatio naturae, quae est ad determinatum finem, praesupponit intellectum, praestituentem finem naturae, et ordinantem ad finem illum naturam, ratione cujus omne opus naturae dicitur esse opus intelligentiae. Si ergo aliquid fiat ad imitationem alterius per agens quod non determinat sibi finem, non ex hoc forma imitata habebit rationem exemplaris vel ideae; non enim dicimus quod forma hominis generantis sit idea vel exemplar hominis generati; sed solum hoc dicimus quando agens propter finem determinat sibi finem; sive illa forma sit in agente, sive extra agentem; dicimus enim formam artis in artifice esse exemplar artificiati; et similiter etiam formam quae est extra artificem, ad cujus imitationem artifex aliquid facit. Haec ergo videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem.

Secundum hoc ergo patet quod illi qui ponebant omnia casu accidere, non poterant ideam ponere. Sed haec opinio a philosophis reprobatur; quia quae sunt a casu, non se habent eodem modo

nisi ut in paucioribus: naturae autem cursum videmus semper eodem modo progredi, aut ut in pluribus. Similiter etiam secundum eos qui posuerunt quod a Deo procedunt omnia per necessitatem naturae, non per arbitrium voluntatis, non possunt poni ideae: quia ea quae ex necessitate naturae agunt, non praedeterminant sibi finem. Sed hoc esse non potest; quia omne quod agit propter finem si non determinat sibi finem, determinatur ei finis ab aliquo superiori; et sic aliqua causa erit eo superior: quod non potest esse; quia omnes loquentes de Deo intelligunt eum esse causam primam entium. Et ideo Plato refugiens Epicureorum opinionem, qui ponebant omnia a casu accidere, et Empedoclis et aliorum qui ponebant omnia accidere ex necessitate naturae, posuit ideas esse. Et hanc etiam rationem ponendi ideas, scilicet praedefinitionem operum agendorum, innuit Dionysius in 5 cap. de divinis Nominibus, dicens: *Exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificatas, et singulariter praeexistentes: quas Theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium praedeterminativas et effectivas: secundum quas supersubstantialis essentia omnia praedefinivit et produxit.* Sed quia forma exemplaris vel idea habet quodammodo rationem finis, et ab ea accipit artifex formam qua agit si sit extra ipsum; non est autem conveniens ponere Deum agere propter finem alium a se, et accipere aliunde, unde sit sufficiens ad agendum; ideo non possumus ponere ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio cognitionis potest attendi vel ex parte cognoscentis, vel ex parte cogniti. Quod ergo dicitur quod perfectior est cognitio quae est per essentiam, quam quae per similitudinem, intelligendum est ex parte cogniti. Illud enim quod per se ipsum est cognoscibile, est per se magis notum quam illud quod non est cognoscibile ex se ipso, sed solum secundum quod est in cognoscente per sui similitudinem. Et hoc modo non est inconveniens ponere quod res creatae sint minus cognoscibiles quam essentia divina, quae per se ipsam est cognoscibilis.

Ad secundum dicendum, quod ad speciem, quae est medium cognoscendi, requiruntur duo: scilicet repraesentatio rei cognitae, quae competit ei secundum propinquitatem ad cognoscibile; et esse spirituale, vel immateriale, quod ei competit secundum quod habet esse in cognoscente; unde per speciem quae est in intellectu, melius cognoscitur aliquid quam per speciem quae est in subjecto, quia est immaterialior; et similiter melius cognoscitur aliquid per speciem rei quae est in mente divina, quam per ipsam ejus essentiam cognosci possit; etiam dato quod essentia rei posset esse medium cognoscendi, non obstante materialitate ipsius.

Ad tertium dicendum, quod in cognitione est duo considerare: scilicet ipsam naturam cognitionis; et haec sequitur speciem secundum comparationem quam habet ad intellectum in quo est; et determinationem cognitionis ad cognitum, et haec sequitur relationem speciei ad rem ipsam: unde quanto est similior species rei cognitae per modum repraesentationis, tanto est cognitio determinatior; et quanto magis accedit ad immaterialitatem, quae est natura cognoscentis inquantum hujusmodi, tanto efficacius cognoscere facit.

Ad quartum dicendum, quod hoc est contra rationem formarum naturalium quod ex se ipsis immateriales sint; non autem est inconveniens quod ex alio immaterialitatem acquirant, in quo sunt; unde in intellectu nostro formae rerum naturalium immateriales sunt. Unde inconveniens est ponere ideas rerum naturalium esse per se subsistentes; non est autem inconveniens ponere eas in mente divina.

Ad quintum dicendum, quod ideae existentes in mente divina non sunt generatae, nec sunt generantes, si fiat vis in verbo: sed sunt creativae et productivae rerum; unde dicit Augustinus in lib. 83 Quaestionum (quaest. 46 ante med.): *Cum ipsae neque oriantur neque intereant; secundum eas tamen informari dicitur omne quod oriri et interire potest.* Nec oportet agens primum in compositione esse simile generato; oportet autem hoc de agente proximo; et sic ponebat Plato ideas esse generationis principium proximum; et ideo contra ipsum procedit ratio praedicta.

Ad sextum dicendum, quod intentio Dionysii est dicere quod ipse non cognoscit per ideam acceptam a rebus, vel hoc modo quod diversimode res per ideam cognoscat; unde alia translatio loco hujus dicit: *Neque per visionem singulis se immittit.* Unde per hoc non concluditur omnino ideas non esse.

Ad septimum dicendum, quod quamvis non possit esse aliqua proportio creaturae ad Deum, tamen potest esse proportionalitas; quod in praecedenti quaestione, art. 2, expositum est.

Ad octavum dicendum, quod sicut Deus, quia non potest non esse, non indiget essentia quae sit aliud quam suum esse; ita, quia non potest deficere in cognoscendo vel operando, non indiget alia regula a se ipso: sed propter hoc non potest deficere, quia ipse est sui ipsius regula; sicut propter hoc non potest non esse quia sua essentia est suum esse.

Ad nonum dicendum, quod in Deo non est quantitas dimensiva, ut secundum eam aequalitas attendi possit; sed est ibi quantitas per modum intensivae qualitatis; sicut albedo dicitur magna, quia perfecte attingit ad naturam suam. Intensio autem alicujus formae respicit modum habendi formam illam. Quamvis autem aliquid Dei derivetur ad creaturam; nullo tamen modo potest concedi quod creatura habeat aliquid per modum illum quo habet illud Deus: et quamvis aliquo modo concedamus esse similitudinem inter creaturam et Deum, nullo tamen modo concedimus ibi esse aequalitatem.

Ad decimum dicendum, quod intentio Anselmi est dicere, ut patet inspicienti verba ejus, quod in Verbo non sit similitudo sumpta a rebus ipsis, sed omnes rerum formae sunt sumptae a Verbo; et ideo dicit quod Verbum non est similitudo rerum, sed res sunt imitationes Verbi. Unde per hoc non removetur idea, cum idea sit forma quam aliquid imitatur.

Ad undecimum dicendum, quod Deus eodem modo cognoscit se et alia, si accipiatur modus cognitionis ex parte cognoscentis; non autem si accipiatur ex parte rei cognitae; quia creatura quae a Deo cognoscitur, non est idem secundum rem cum eo; unde nulla multiplicitas in ejus essentia sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum necessarium sit ponere plures ideas.

Secundo quaeritur, utrum sit necessarium ponere (1) plures ideas; et videtur quod non. Quia ea quae essentialiter dicuntur in Deo, non minus sunt vere in eo quam illa quae dicuntur in ipso personaliter. Sed pluralitas personalium proprietatum inducit pluralitatem personarum, secundum quas Deus dicitur trinus. Cum ergo ideae sint essentiales, quia sunt communes tribus personis; si sint plures in Deo secundum pluralitatem rerum, sequitur quod non solum sint tres personae in ipso, sed infinitae.

2. Sed dicendum, quod ideae non sunt essentiales, sed sunt ipsa essentia. — Sed contra, bonitas et sapientia et potentia Dei sunt ejus essentia, et dicuntur tamen essentialia attributa. Ergo et ideae, quamvis sint ipsa essentia, possunt dici essentiales.

3. Praeterea, quidquid Deo attribuitur, debet ei nobilissimo modo attribui. Sed Deus est principium rerum; ergo debet poni in eo omne illud quod ad nobilitatem principii pertinet, in summo. Sed unitas est hujusmodi; quia omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata, ut dicitur in libro de Causis (propos. 17). Ergo in Deo est summa unitas; ergo non solum est unum re, sed ratione; quia magis est unum quod est unum utroque modo, quam quod altero illorum tantum; et sic non sunt in eo plures rationes, sive ideae.

4. Praeterea, Philosophus dicit in 5 Metaphys. (com. 8): *Quod omnino est unum, non potest separari neque intellectu, neque tempore, neque loco, neque ratione; et maxime in substantia.* Si ergo Deus est maxime unum, quia est maxime ens; non potest separari ratione; et ita idem quod prius.

5. Praeterea, si plures sint ideae, sequitur eas esse inaequales; quia una idea continebit esse tantum, alia autem esse et vivere, alia vero insuper intelligere; secundum quod res cujus est idea, in pluribus assimilatur Deo. Cum ergo inconveniens sit in Deo aliquam inaequalitatem ponere, videtur quod non possunt esse in eo plures ideae.

6. Praeterea, in causis materialibus est status ad unam primam materiam, et in efficientibus et finalibus. Ergo et in formalibus est status ad unam formam primam. Sed est status ad ideas; quia ut dicit Augustinus in lib. 83 Quaestionum (quaest. 46 a med.), ideae sunt principales formae, vel rationes rerum. Ergo in Deo non est nisi una tantum idea.

7. Sed dicendum, quod quamvis sit una prima, tamen ideae dicuntur plures secundum diversos respectus ipsius. — Sed contra, non potest dici quod ideae multiplicentur secundum respectum ad Deum in quo sunt; quia est unus; neque secundum respectum ad ideata, secundum quod sunt in prima causa, quia in ea sunt unum, ut Dionysius dicit (cap. 5 de divin. Nomin., parum ante med.):. nec per respectum ad ideata, secundum quod in propria natura existunt; quia sic res ideatae sunt temporales, ideae vero sunt aeternae. Ergo nullo modo per respectum formae primae possunt ideae dici plures.

8. Praeterea, nulla relatio quae est inter Deum et creaturam, est in Deo, sed in creatura tantum. Sed idea vel exemplar importat relationem Dei ad creaturam. Ergo ista relatio non est in Deo, sed in creatura. Cum ergo idea sit in Deo; per hujusmodi respectus ideae multiplicari non possunt.

9. Praeterea, intellectus qui pluribus intelligit, est compositus, et transiens de uno in aliud. Sed haec a divino intellectu sunt procul. Cum ergo ideae sint rationes rerum, quibus Deus intelligit; videtur quod non sunt plures ideae in Deo.

Sed contra, idem secundum idem non est natum facere nisi idem. Sed Deus facit multa diversa. Ergo non secundum eamdem rationem, sed secundum plures, causat res. Sed rationes quibus res producuntur a Deo, sunt ideae. Ergo etc.

Item, Augustinus dicit in lib. 83 Quaestionum (quaest. 46, a med.): *Restat ut omnia ratione sint condita; nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim est absurdum existimari.* Singula igitur propriis sunt creata rationibus; ergo sunt plures ideae.

Praeterea, Augustinus dicit in epistola ad Nebridium (epist. 9, olim 115), quod sicut inconveniens est dicere quod eadem sit ratio anguli et quadrati; ita inconveniens est dicere quod eadem sit ratio in Deo hominis et hujus hominis. Ergo plures rationes ideales sunt in Deo.

Praeterea, Hebr. 11, 3: *Fide credimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Invisibilia autem pluraliter appellat species ideales. Ergo sunt plures.

Praeterea, ideae a Sanctis significantur nomine artis et mundi, ut patet ex auctoritatibus inductis. Sed ars pluralitatem quamdam importat; est enim collectio praeceptorum ad unum finem tendentium; et similiter est mundus, cum importet collectionem omnium creaturarum. Ergo oportet ponere plures ideas.

Respondeo dicendum, quod quidam ponentes Deum per intellectum agere, et non ex necessitate naturae, posuerunt eum habere intentionem unam tantum, scilicet creaturae in universali; sed creaturarum distinctio facta est per alias causas: dicunt enim, quod primo Deus condidit unam intelligentiam, quae produxit tria, scilicet animam, orbem, et aliam intelligentiam; et sic progrediendo, processit pluralitas rerum ab uno primo principio; et secundum hanc opinionem esset quidem in Deo idea, sed una tantum totius creaturae, toti enti communis; sed propriae ideae singulorum essent in causis secundis; sicut et Dionysius narrat in 5 cap. de divinis Nominibus, quod quidam Clemens philosophus posuit principaliora entia exemplaria inferiorum esse. Sed hoc stare non potest: quia si intentio alicujus agentis feratur ad aliquid unum tantum, praeter intentionem ejus erit, et quasi casuale, quidquid sequatur, quia accidit ei quod est principaliter intentum ab eo; sicut si aliquis intenderet facere aliquod triangulatum, praeter intentionem ejus esset quod esset magnum vel parvum. Cuilibet autem communi accidit speciale contentum sub eo; unde si intentio agentis est ad aliquod commune tantum, praeter intentionem ejus esset quod qualitercumque determinaretur per aliquod speciale; sicut si natura intenderet generare solum animal, praeter intentionem naturae esset quod ge-

(1) *Al.* utrum sit ponere.

neratum esset homo vel equus. Unde si intentio Dei operantis respiciat tantum ad creaturam in communi, tota distinctio creaturae casualiter accidet. Inconveniens est autem dicere quod sit per accidens per comparationem ad causam primam, et sit per se per comparationem ad causas secundas: quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens; prius autem est comparatio alicujus ad causam primam quam ad causam secundam, ut patet in libro de Causis; unde impossibile est quod sit per accidens respectu causae primae, et per se respectu secundae; potest autem accidere e converso; sicut videmus quod ea quae sunt casualiter quo ad nos, sunt Deo praecognita, et ordinata ab ipso. Unde necesse est dicere, quod tota distinctio rerum sit praedefinita ab eo. Et ideo necesse est ponere in Deo singulorum proprias rationes, et ita plures ideas.

Modus autem pluralitatis sic accipi potest. Forma enim in intellectu potest esse dupliciter. Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quae est intelligentis inquantum est intelligens; et haec est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi; sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen forma praedicta est secundum quod intelligitur: quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit; sicut in intellectu speculativo videmus quod species qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari jam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius; per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur. Si autem intellectus artificis aliquod artificiatum produceret ad similitudinem sui ipsius, tunc quidem ipse intellectus artificis esset idea, non quidem ut est intellectus, sed inquantum intellectum. In his autem quae ad imitationem alterius producuntur, quandoque id quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum; et tunc intellectus operantis praeconcipiens formam operati, habet ut ideam ipsam formam rei imitatae, prout est illius rei imitatae: quandoque vero quod est ad imitationem alterius, non perfecte imitatur illud; et tunc intellectus operativus non accipit formam rei imitatae absolute ut ideam vel exemplar rei operandae; sed cum proportione determinata, secundum quam exemplatum a principali exemplari deficeret vel imitaretur.

Dico ergo, quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum; non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum; sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam. Diversae autem res diversimode ipsam imitantur; et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium, esse distinctum ab altera; et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei. Unde, cum sint diversae rerum proportiones, necesse est esse plures ideas; et est quidem una omnium ex parte essentiae; sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam.

Ad primum ergo dicendum, quod proprietates personales ideo inducunt distinctionem personarum in divinis, quia ad invicem opponuntur oppositione relationis; unde proprietates non oppositae non distinguunt personas, ut communis spiratio, et paternitas. Ideae autem, et alia essentialia attributa, non habent ad invicem aliquam oppositionem; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de ideis et essentialibus attributis: attributa enim essentialia non habent aliquid de principali intellectu suo praeter essentiam Creatoris; unde etiam non plurificantur; quamvis secundum ea Deus ad creaturas comparetur, prout secundum bonitatem dicimus bonos, secundum sapientiam sapientes; sed idea de suo principali intellectu habet aliquid aliud praeter essentiam, in quo etiam completur formaliter ratio ideae, ratione cujus dicuntur plures ideae: nihilominus tamen secundum quod ad essentiam pertinent (1), nihil prohibet essentiales dici.

Ad tertium dicendum, quod pluralitas rationis quandoque reducitur ad aliquam diversitatem rei; sicut Socrates et Socrates sedens differunt ratione; et hoc reducitur ad diversitatem substantiae et accidentis; et similiter homo et aliquis homo ratione differunt; et haec differentia reducitur ad diversitatem formae et materiae, quia genus sumitur a materia, differentia vero specifica a forma; unde talis differentia secundum rationem repugnat maximae (2) unitati vel simplicitati. Quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur ad aliquam rei diversitatem, sed ad unitatem rei, quae est diversimode intelligibilis; et sic ponimus pluralitatem rationum in Deo; unde hoc non repugnat maximae unitati, vel simplicitati.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus appellat ibi rationem definitionem; in Deo autem non est accipere plures rationes quasi definitiones, quia nulla rationum illarum essentiam divinam comprehendit; et ideo non est ad propositum.

Ad quintum dicendum, quod forma quae est in intellectu, habet respectum duplicem: unum ad rem cujus est, alium ad id in quo est. Ex primo autem respectu non dicitur aliqualis, sed alicujus tantum: non enim materialium est forma materialis, nec sensibilium sensibilis. Sed secundum alium respectum aliqualis dicitur, quia sequitur modum ejus in quo est; unde ex hoc quod rerum naturalium quaedam aliis perfectius divinam essentiam imitantur, non sequitur quod ideae sint inaequales, sed inaequalium.

Ad sextum dicendum, quod una prima forma, ad quam omnia reducuntur, est ipsa essentia divina secundum se considerata; ex cujus consideratione divinus intellectus adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit.

Ad septimum dicendum, quod ideae plurificantur

(1) *Al.* pertinet.
(2) *Al. hic et infra* maxime.

secundum diversos respectus ad res in propria natura existentes; nec tamen oportet quod, si res sunt temporales, illi respectus sint temporales; quia actio intellectus, etiam humani, se extendit ad aliquid etiam quando illud non est, sicut cum intelligimus praeterita. Actionem autem relatio consequitur, ut in 5 Metaphys. (com. 20) dicitur; unde et respectus ad res temporales in intellectu divino sunt aeterni.

Ad octavum dicendum, quod relatio quae est inter Deum et creaturam, non est in Deo secundum rem; est tamen in Deo secundum intellectum suum; prout, scilicet, intelligit respectum rerum ad essentiam suam; et sic respectus illi sunt in Deo ut intellecti ab ipso.

Ad nonum dicendum, quod idea non habet rationem ejus quo primo aliquid intelligitur, sed habet rationem intellecti in intellectu existentis. Uniformitas autem intellectus sequitur unitatem ejus quo primo aliquid intelligitur; sicut unitas actionis sequitur unitatem formae agentis, quae est principium ipsius; unde, quamvis respectus intellecti a Deo sint multi, in quibus pluralitas idearum consistit; quia tamen illos omnes per suam essentiam intelligit, intellectus ejus non est multiplex, sed unus.

ARTICULUS III.

Utrum ad practicam vel speculativam cognitionem spectent ipsae ideae. — (1 part., quaest. 15, art. 3.)

Tertio quaeritur, utrum ideae pertineant ad speculativam cognitionem, vel practicam tantum; et videtur quod tantum ad practicam. Quia, ut dicit Augustinus in lib. 83 Qq. (qu. 48), ideae sunt formae rerum principales, secundum quas formatur omne quod oritur aut interit. Sed secundum speculativam cognitionem nihil formatur. Ergo speculativa cognitio non habet ideam.

2. Sed dicendum, quod non solum habent ideae respectum ad id quod oritur aut interit, sed etiam ad id quod oriri aut interire potest, ut ibidem Augustinus dicit; et sic idea se habet ad ea quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, tamen esse possunt; de quibus Deus speculativam cognitionem habet. — Sed contra, practica scientia dicitur secundum quam aliquis scit modum operis, etiam si nunquam operari intendit; et sic dicitur practica esse pars medicinae. Sed Deus scit modum operandi ea quae potest facere, quamvis facere non proponat. Ergo etiam de eis Deus habet practicam cognitionem; et sic utroque modo idea ad practicam cognitionem pertinet.

3. Praeterea, idea nihil est aliud quam exemplaris forma. Sed forma exemplaris non potest dici nisi in practica cognitione, quia exemplar est ad cujus imitationem fit aliquid. Ergo ideae solum practicam cognitionem respiciunt.

4. Praeterea, secundum Philosophum, practicus intellectus est eorum quorum principia sunt in nobis. Sed ideae in intellectu divino existentes sunt ideatorum principia. Ergo ad practicum intellectum pertinent.

5. Praeterea, omnes formae intellectus vel sunt a rebus, vel ad res; quae autem ad res, sunt practici intellectus; quae vero a rebus, speculativi. Sed nullae formae intellectus divini sunt a rebus, cum nihil a rebus accipiat. Ergo sunt ad res; et sic sunt practici intellectus.

6. Praeterea, si est alia idea intellectus practici, et alia speculativi in Deo, diversitas ista non potest esse per aliquid absolutum; quia hujusmodi est unum tantum in Deo; nec per respectum identitatis, ut cum dicimus idem eidem idem; quia talis respectus nullam pluralitatem inducit; nec per respectum diversitatis; quia causa non plurificatur, quamvis effectus sint plures. Ergo nullo modo potest distingui alia idea speculativae cognitionis ab idea practicae cognitionis.

7. Sed dicendum, quod in hoc utraque idea distinguitur, quod idea practica est principium essendi, sed speculativa cognoscendi. — Sed contra, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Ergo ex hoc idea speculativa a practica non distinguitur.

8. Praeterea, cognitio speculativa nihil aliud dicitur esse in Deo quam simplex notitia. Sed simplex notitia nihil aliud praeter notitiam habere potest. Ergo, cum idea addat respectum ad res, videtur quod non pertineat ad speculativam cognitionem, sed ad practicam tantum.

9. Praeterea, finis practicae est bonum. Sed respectus ideae non potest determinari nisi ad bonum, quia mala praeter intentionem accidunt. Ergo idea solum practicum intellectum respicit.

1. Sed contra, cognitio practica non extendit se nisi ad facienda. Sed Deus per ideas non solum scit facienda, sed praesentia et facta. Ergo ideae non solum se extendunt ad practicam cognitionem.

2. Praeterea, Deus perfectius cognoscit creaturas quam artifex artificiata. Sed artifex creatus, per formas quibus operatur, habet speculativam cognitionem de operatis; ergo multo fortius Deus.

3. Praeterea, cognitio speculativa est quae considerat principia et causas rerum, et passiones earumdem. Sed Deus per ideas cognoscit omnia quae in rebus cognosci possunt. Ergo ideae in Deo pertinent non solum ad practicam cognitionem, sed etiam ad speculativam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in 3 de Anima (com. 49), intellectus practicus differt a speculativo fine; finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio, ut dicitur in 2 Metaphys. (com. 3). Aliqua vero cognitio, practica dicitur ex ordine ad opus: quod contingit dupliciter. Quandoque in actu; quando scilicet ad aliquod opus actu ordinatur, sicut artifex praeconcepta forma proponit illam in materiam inducere; et tunc est actu practica cognitio, et cognitionis forma. Quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur; sicut cum artifex excogitat formam artificii, et scit per modum operandi, non tamen operari intendit; et certum est quod est practica habitu vel virtute, non actu. Quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est semper speculativa; quod etiam dupliciter contingit. Uno modo, quando cognitio est de rebus illis quae non sunt natae produci per scientiam cognoscentis, sicut nos cognoscimus naturalia; quandoque vero res cognita est quidem operabilis per scientiam, tamen non consideratur ut est operabilis; res enim per operationem in esse producitur. Sunt autem quaedam quae possunt separari secundum intellectum, quae non sunt separabilia secundum esse. Quando autem consideratur

res per intellectum operabilis distinguendo ab invicem ea quae secundum esse distingui non possunt, non est practica cognitio nec actu nec habitu, sed speculativa tantum; sicut si artifex consideret domum investigando passiones ejus, genus et differentias, et hujusmodi, quae secundum esse indistincte inveniuntur in re ipsa. Sed tunc consideratur res ut est operabilis, quando in ipsa considerantur omnia quae ad ejus esse requiruntur simul. Et secundum hos quatuor modos cognitio divina se habet ad res. Scientia enim ejus est causativa rerum; quaedam ergo cognoscit ordinando ea ad hoc quod sint secundum quodcumque tempus, et horum habet practicam cognitionem in actu; quaedam vero cognoscit quae nullo tempore facere intendit, scit enim ea quae nec fuerunt nec sunt nec erunt, ut in praecedenti quaestione, art. 8, dictum est; et de his habet quidem scientiam in actu, non autem actu practicam, sed virtute tantum; et quia res quas facit vel facere potest, non solum considerat secundum quod sunt in proprio esse, sed secundum omnes intentiones quas intellectus humanus resolvendo in eis apprehendere potest; ideo habet cognitionem de rebus operabilibus a se etiam eo modo quo non sunt operabiles; et scit etiam quaedam quorum sua scientia causa esse non potest, sicut mala. Unde verissime in Deo et practicam et speculativam cognitionem ponimus.

Nunc ergo videndum est, secundum quem modum praedictorum, idea in divina cognitione possit poni. Idea ergo, ut ait Augustinus (lib. 83 Qq., quaest. 46), secundum proprietatem vocabuli forma dicitur; quod si rem attendamus, idea est ratio rei, vel similitudo. Invenimus autem in quibusdam formis duplicem respectum: unum ad id quod secundum eas formatur; sicut scientia respicit scientem; alium ad id quod est extra; sicut scientia respicit scibile; hic tamen respectus non est omni formae communis, sicut primus. Hoc igitur nomen *forma* importat solum primum respectum; et inde est quod forma semper notat habitudinem causae; est enim forma quodammodo causa ejus quod secundum ipsam formatur; sive formatio fiat per modum inhaerentiae, sicut in formis intrinsecis; sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus; sed similitudo et ratio respectum etiam secundum habent, ex quo non competit eis habitudo causae. Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam scientiam secundum quam aliquid formari potest; et haec est cognitio actu practica, vel virtute tantum, quae etiam quodammodo speculativa est. Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest. Vel magis proprie dicamus, quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute; similitudo autem et ratio tam speculativam quam practicam.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus formationem ideae refert non tantum ad ea quae sunt, sed etiam ad ea quae fieri possunt; de quibus, si nunquam fiat, est cognitio aliquo modo speculativa, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione illa quae est practica virtute, non actu; quam nihil prohibet aliquo modo speculativam dici, secundum quod recedit ab operatione secundum actum.

Ad tertium dicendum, quod exemplar, quamvis importet respectum ad id quod est extra, tamen ad illud extrinsecum importat habitudinem causae; et ideo, proprie loquendo, ad cognitionem pertinet quae est practica habitu vel virtute; non autem solum ad illam quae est actu practica: quia aliquid potest dici exemplar ex hoc quod ad ejus imitationem potest aliquid fieri, etiam si nunquam fiat; et similiter est de ideis.

Ad quartum dicendum, quod practicus intellectus est de his quorum principia sunt in nobis non quoquomodo, sed inquantum sunt per nos operabilia. Unde et de eis quorum causae sunt in nobis, possumus habere speculativam scientiam, ut ex dictis, in solut. ad 2 et in corp. art., patet.

Ad quintum dicendum, quod intellectus speculativus et practicus non distinguuntur per hoc quod est habere formas a rebus aut ad res; quia etiam in nobis intellectus practicus quandoque habet formas a rebus sumptas; ut cum aliquis artifex ex artificio aliquo viso concipit formam secundum quam operari intendit. Unde non oportet etiam ut omnes formae quae sunt intellectus speculativi, sint acceptae a rebus.

Ad sextum dicendum, quod idea practica et speculativa in Deo non distinguuntur quasi duae ideae; sed quia secundum rationem intelligendi practica addit super speculativam ordinem ad actum; sicut homo addit supra animal rationale; nec homo tamen et animal sunt duae res.

Ad septimum dicendum, quod pro tanto dicuntur eadem essendi et cognoscendi esse principia, quia quaecumque sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi, non autem e converso; cum effectus interdum sint principia cognoscendi causas. Unde nihil prohibet formas intellectus speculativi esse tantum principia cognoscendi; formas autem intellectus practici esse principia essendi et cognoscendi simul.

Ad octavum dicendum, quod simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scientiae ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur; sed ad excludendum admixtionem ejus quod est extra genus notitiae; sicut est existentia rerum, quam addit scientia visionis; vel ordo voluntatis ad res scitas producendas, quem addit scientia approbationis; sicut etiam ignis dicitur corpus simplex, non ad excludendum partes essentiales ejus, sed commixtionem extranei.

Ad nonum dicendum, quod verum et bonum in se invicem coincidunt, quia et verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum; unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas ejus tantum; sicut cum definimus bonum et naturam ejus ostendimus: potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum; hoc autem est, si consideretur inquantum est finis motus vel operationis. Et sic patet quod non sequitur, ideas vel similitudines vel rationes divini intellectus ad practicam tantum notitiam pertinere, ex hoc quod respectus terminatur ad bonum.

Ad primum quod contra objicitur, dicendum, quod apud Deum non currunt tempora neque decurrunt; quia ipse sua aeternitate, quae est tota simul, totum tempus includit; et sic eodem modo cognoscit praesentia, praeterita et futura; et hoc est quod dicitur Eccli. 23, 29: *Domino Deo nostro*

nota sunt omnia antequam crearentur; sic et post perfectum cognoscit omnia. Et sic non oportet quod idea proprie accepta limitem practicae cognitionis excedat, ex hoc quod per eam etiam praeterita cognoscuntur.

Ad secundum dicendum, quod illa cognitio quam artifex creatus habet per formas operativas de suo artificio, si cognoscit ipsum ut est producibile in esse, quamvis operari non intendat, non est usquequaque speculativa cognitio, sed habitualiter practica; cognitio autem artificis qua cognoscit artificiata non ut sunt producibilia ab ipso, quae est pure speculativa, non habet ideas respondentes sibi, sed forte rationes vel similitudines.

Ad tertium dicendum, quod est commune practicae et speculativae scientiae quod sit per principia et causas; unde ex hac ratione non potest probari de aliqua scientia quod sit speculativa, neque quod sit practica.

ARTICULUS IV.

Utrum malum in Deo ideam habeat.
(1 *part.*, *qu.* 16, *art.* 3 *ad* 1.)

Quarto quaeritur, utrum malum habeat ideam in Deo; et videtur quod sic. Deus enim habet scientiam simplicis notitiae de malis. Sed idea aliquo modo respondet scientiae simplicis notitiae, secundum quod large sumitur pro similitudine vel ratione. Ergo malum habet ideam in Deo.

2. Praeterea, malum nihil prohibet esse in bono quod non est ei oppositum. Sed similitudo mali non opponitur bono, sicut nec similitudo albi nigro; quia contrariorum in animo non sunt contrariae species. Ergo nihil prohibet, in Deo, quamvis sit bonum, ponere ideam vel similitudinem mali.

3. Praeterea, ubicumque est aliqua communitas, ibi est aliqua similitudo. Sed ex hoc ipso quod aliquid est privatio entis, suscipit entis praedicationem; ut dicitur in 3 Metaphys. (6, text. 8), quod negationes et privationes dicuntur entia. Ergo ex hoc ipso quod malum est privatio boni, habet aliquam similitudinem in Deo, qui est summum bonum.

4. Praeterea, omne illud quod per se ipsum cognoscitur, habet ideam in Deo. Sed falsum per se ipsum cognoscitur, sicut et verum; sicut enim prima principia sunt per se nota in sua veritate, ita eorum opposita sunt per se nota in sua falsitate. Ergo falsum habet ideam in Deo. Falsum autem est quoddam malum, sicut et verum est intellectus bonum, ut dicitur in 6 Ethic. (cap 2). Ergo malum habet ideam in Deo.

5. Praeterea, quidquid habet naturam aliquam, habet ideam in Deo. Sed vitium, cum sit virtuti contrarium, ponit aliquam naturam in genere qualitatis. Ergo habet ideam in Deo. Sed ex hoc ipso quod vitium est, est malum. Ergo malum habet ideam in Deo.

6. Praeterea, si malum habet ideam, non est hoc nisi quia malum est non ens. Sed formae cognitivae possunt esse de non entibus; nihil enim prohibet imaginari montes aureos, aut chimaeram. Ergo nihil etiam prohibet mali ideam esse in Deo.

7. Praeterea, inter res signatas non habere signum est esse signatum, ut patet in omnibus quae signantur. Sed idea est quoddam signum ideati. Ergo ex hoc ipso quod, rebus (1) bonis habentibus ideam in Deo, malum non habet, debet dici ipsum esse ideatum vel formatum.

8. Praeterea, quidquid est a Deo, habet ideam in Deo. Sed malum est a Deo, poenae scilicet (2). Ergo habet ideam in ipso.

Sed contra, omne ideatum habet esse terminatum per ideam. Sed malum non habet esse terminatum, cum non habeat esse, sed privatio sit entis. Ergo malum non habet ideam in Deo.

Praeterea, secundum Dionysium, exemplar vel idea est praedefinitio divinae voluntatis. Sed voluntas Dei non habet se nisi ad bona. Ergo malum non habet ideam in Deo.

Praeterea malum est privatio modi, speciei et ordinis, secundum Augustinum (lib. de natura Boni, cap. 4 et sequentibus). Sed ideas Plato species appellavit. Ergo malum non potest habere ideam.

Respondeo dicendum, quod idea secundum propriam sui rationem, ut patet ex dictis, art. praec., importat formam, quae est principium formationis alicujus rei: unde, cum nihil quod est in Deo, possit esse mali principium, non potest malum ideam habere in Deo, si proprie accipiatur idea; sed nec si accipiatur communiter pro ratione vel similitudine; quia, secundum Augustinum (lib. de vera Religione, cap. 18 circa medium; et tract. 1 in Joannem super illud, *Sine ipso factum est nihil*), malum dicitur ex hoc ipso quod non habet formam. Unde, cum similitudo attendatur secundum formam aliquo modo participatam, non potest malum similitudinem aliquam in Deo habere; cum aliquid dicatur malum ex hoc ipso quod a participatione divinitatis recedit.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia simplicis notitiae non solum est de malis, sed etiam de quibusdam bonis, quae nec sunt nec erunt nec fuerunt: et respectu horum ponitur idea in scientia simplicis notitiae, non autem respectu malorum.

Ad secundum dicendum, quod non negatur malum habere ideam in Deo ratione oppositionis tantum; sed quia non habet aliquam naturam per quam aliquo modo participet aliquid quod sit in Deo, ut sic similitudo ejus accipi possit.

Ad tertium dicendum, quod illa communitas qua aliquid praedicatur communiter de ente et non ente, est rationis tantum; quia negationes et privationes non sunt nisi entia rationis: talis autem communitas non sufficit ad similitudinem de qua modo loquimur.

Ad quartum dicendum, quod hoc principium, Nullum totum est majus sua parte, esse falsum, quoddam verum est; unde cognoscere hoc esse falsum, est cognoscere quoddam verum. Falsitas tamen principii non cognoscitur nisi per privationem veritatis, sicut caecitas per privationem visus.

Ad quintum dicendum, quod sicut actiones malae quantum ad id quod habent de entitate, bonae sunt, et a Deo sunt; ita est etiam de habitibus qui sunt earum principia vel effectus; unde ex hoc quod sunt mala, non ponunt aliquam naturam, sed solum privationem.

Ad sextum dicendum, quod aliquid dicitur non ens dupliciter. Uno modo, quia non esse cadit in definitione ejus, sicut caecitas dicitur non ens; et talis non entis non potest concipi aliqua forma ne-

(1) *Al.* quod a rebus bonis etc.
(2) *Al.* malum poenae est a Deo, scilicet.

que in intellectu neque in imaginatione; et hujusmodi non ens est malum. Alio modo, quia non invenitur in rerum natura, quamvis ipsa privatio entitatis non claudatur in ejus definitione; et sic nihil prohibet imaginari non entia, et eorum formas concipere.

Ad septimum dicendum, quod ex hoc ipso, quod malum non habet ideam in Deo, a Deo cognoscitur per ideam boni oppositi; et per hunc modum se habet ad cognitionem ac si haberet ideam; non autem ita quod privatio ideae respondeat ei pro idea; quia in Deo privatio esse non potest.

Ad octavum dicendum, quod malum poenae exit a Deo sub ratione ordinis justitiae; et sic bonum est, et ideam in Deo habet.

ARTICULUS V.

Utrum prima materia ideam habeat in Deo. (1 *part*, *quaest.* 15, *art.* 3, *ad* 3.)

Quinto quaeritur, utrum materia prima habeat ideam in Deo; et videtur quod non. Idea enim, secundum Augustinum (lib. 83 Quaestionum, qu. 46), forma est. Sed materia nullam habet formam. Ergo nulla idea in Deo materiae respondet.

2. Praeterea, materia non est ens nisi in potentia. Si ergo idea habet ideato respondere et (1) habet ideam, oportet quod ejus idea sit in potentia tantum. Sed in Deo potentialitas non cadit. Ergo materia prima non habet ideam in ipso.

3. Praeterea, ideae sunt in Deo eorum quae sunt vel esse possunt. Sed materia prima nec est per se separata existens, neque esse potest. Ergo non habet ideam in Deo.

4. Praeterea, idea est ut secundum eam aliquid formetur. Sed materia prima nunquam potest formari, ita ut forma sit de essentia ejus. Ergo si haberet ideam, frustra esset idea illa in Deo; quod est absurdum.

1. Sed contra, omne quod procedit in esse a Deo, habet ideam in ipso. Materia est hujusmodi. Ergo etc.

2. Praeterea, omnis essentia derivatur ab essentia divina. Ergo quidquid habet aliquam essentiam, habet ideam in Deo. Sed materia prima est hujusmodi. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod Plato (in dialogo de Natura non multum remote ante med.), qui invenitur primo locutus fuisse de ideis, non posuit materiae primae aliquam ideam, quia ipse ponebat ideas ut causas ideatorum; materia autem prima non erat causatum ideae, sed erat ei causa. Posuit enim duo principia ex parte materiae, scilicet magnum et parvum; sed unum ex parte formae, scilicet ideam. Nos autem ponimus materiam causatam esse a Deo; unde necesse est ponere quod aliquo modo sit ejus idea in Deo; cum quidquid ab ipso causatur, similitudinem ipsius utcumque retineat. Sed tamen, si proprie de idea loquamur, non potest poni quod materia prima per se habeat ideam in Deo distinctam ab idea formae vel compositi: quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse; materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiae tantum, nec formae tantum; sed composito toti respondet una idea, quae est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam quae possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possint; et sic nihil prohibet materiae primae etiam secundum se ideam esse.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis materia prima sit informis, tamen inest ei imitatio primae formae: quantumcumque enim debile esse habeat, illud tamen est imitatio primi entis; et secundum hoc potest habere similitudinem in Deo.

Ad secundum dicendum, quod ideam et ideatum non oportet esse similia secundum conformitatem naturae, sed secundum repraesentationem tantum; unde et rerum compositarum est simplex idea; et similiter existentis in potentia est idealis similitudo etiam in actu.

Ad tertium dicendum, quod quamvis materia secundum se esse non possit, tamen potest secundum se considerari; et sic potest habere per se similitudinem.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de idea practica actu vel virtute, quae est rei prout est in esse producibilis; et talis idea materiae primae non convenit.

Ad primum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod materia non procedit in esse a Deo nisi in composito; et sic ei idea, proprie loquendo, in Deo non respondet.

Et similiter dicendum ad secundum, quod materia, proprie loquendo, non habet essentiam, sed est pars essentiae totius.

ARTICULUS VI.

Utrum eorum quae nec sunt nec fuerunt nec erunt, sint in Deo ideae. — (1 *part.*, *quaest.* 15, *art.* 3, *ad* 2.)

Sexto quaeritur, utrum in Deo sit idea eorum quae nec sunt nec erunt nec fuerunt; et videtur quod non. Quia nihil habet ideam nisi quod habet esse determinatum. Sed illud quod nec fuit nec est nec erit, nullo modo habet esse determinatum. Ergo nec ideam.

2. Sed dicendum, quod quamvis non habeat esse determinatum in se, habet tamen esse determinatum in Deo. — Sed contra, ex hoc est aliquid determinatum quod unum ab alio distinguitur. Sed omnia, prout sunt in Deo, sunt unum, et ab invicem indistincta. Ergo nec etiam in Deo habet esse determinatum.

3. Praeterea, Dionysius dicit (cap. 5 de divin. Nomin. a med.), quod exemplaria sunt divinae et bonae voluntates, quae sunt praedeterminativae et effectivae rerum. Sed illud quod nec fuit nec est nec erit, nunquam fuit praedeterminatum a divina voluntate. Ergo non habet ideam vel exemplar in Deo.

4. Praeterea, idea ordinatur ad rei productionem. Si ergo sit idea ejus quod nunquam in esse producitur, videtur quod sit frustra; quod est absurdum.

Sed contra, Deus habet cognitionem de rebus per ideas. Sed ipse cognoscit ea quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, ut dictum est supra in quae-

(1) *Supple* materia.

stione de scientia Dei (art. 8). Ergo est in eo idea etiam eorum quae nec sunt nec fuerunt nec erunt.

Praeterea, causa non dependet ab effectu. Sed idea est causa essendi rerum. Ergo non dependet ab esse rei aliquo modo: potest igitur esse etiam de his quae nec fuerunt nec erunt nec sunt.

Respondeo dicendum, quod idea proprie dicta respicit practicam cognitionem non solum in actu, sed in habitu. Unde, cum Deus de his quae facere potest, quamvis nunquam sint facta nec futura, habeat cognitionem virtualiter practicam; relinquitur quod idea possit esse ejus quod nec est nec fuit nec erit; non tamen eo modo sicut est eorum quae sunt vel erunt vel fuerunt; quia ad ea quae sunt vel erunt vel fuerunt, producenda, determinatur ex proposito divinae voluntatis, non autem ad ea quae nec sunt nec erunt nec fuerunt; et sic hujusmodi habent quodammodo indeterminatas ideas.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis quod nec fuit nec est nec erit, non habeat esse determinatum in se, est tamen determinate in Dei cognitione.

Ad secundum dicendum, quod aliud est esse in Deo, et aliud in cognitione Dei: malum enim non est in Deo, sed est in scientia Dei. Secundum hoc enim aliquid esse dicitur in divina scientia quod a Deo cognoscitur; et quia Deus cognoscit omnia distincte, ut in praecedenti quaestione dictum est, ideo in ejus scientia res distinctae sunt, quamvis in ipso sint unum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus nunquam voluerit producere hujusmodi res in esse quarum ideas habet; tamen vult se posse eas producere, et se habere scientiam eas producendi; unde et Dionysius non dicit quod ad rationem exemplaris exigeretur voluntas praedefiniens et efficiens, sed definitiva et effectiva.

Ad quartum dicendum, quod ideae illae non sunt ordinatae a divina cognitione ad hoc ut secundum eas aliquid fiat, sed ad hoc quod secundum eas aliquid fieri possit.

ARTICULUS VII.

Utrum omnium accidentium sint in Deo ideae.
(1 part., quaest. 15, art. 3.)

Septimo quaeritur, utrum accidentia habeant ideam in Deo; et videtur quod non. Quia idea non est nisi ad cognoscendum et ad causandum res. Sed accidens cognoscitur per subjectum, et ex ejus principiis causatur. Ergo non oportet quod in Deo ideam habeat.

2. Sed dicebat, quod accidens cognoscitur per substantiam cognitione *quia est*, non autem cognitione *quid est*. — Sed contra, *Quod quid est* significat definitio rei, et maxime ratione generis. Sed in definitionibus accidentium ponitur substantia, ut dicitur 7 Metaphys. (comm. 12 usque ad 16); et subjectum ponitur loco generis, ut Commentator ibidem dicit, ut cum dicitur, Simum est nasus curvus. Ergo quantum ad cognitionem *quid est* accidens per substantiam cognoscitur.

3. Praeterea, omne quod habet ideam, est participativum ipsius. Sed accidentia nihil participant; cum participare sit tantum substantiarum, quae aliquid recipere possunt; ideo non habent ideam.

4. Praeterea, in illis quae dicuntur per prius et posterius, non est accipere ideam, sicut in numeris et figuris, secundum opinionem Platonis, sicut patet in 3 Metaphys. (comment. 17 et 18) et in 1 Ethic. (cap. 6); et hoc ideo quia primum est quasi idea secundi. Sed ens dicitur de substantia et accidente secundum prius et posterius. Ergo accidens non habet ideam.

Sed contra, omne quod est causatum a Deo, habet ideam in ipso. Sed Deus causa est non solum substantiarum, sed etiam accidentium. Ergo accidentia habent ideam in Deo.

Praeterea, omne quod est in aliquo genere, oportet reduci ad primum illius generis; sicut omne calidum ad calidum ignis. Sed ideae sunt principales formae, ut Augustinus dicit in lib. 83 Quaestionum (quaest. 46 ante med.). Ergo, cum accidentia sint formae quaedam, videtur quod habeant ideas in Deo.

Respondeo dicendum, quod Plato, qui primus introduxit ideas, non posuit ideas accidentium, sed solum substantiarum, ut patet per Philosophum in 1 Metaphys. (com. 29). Cujus ratio fuit, quia Plato posuit ideas esse proximas causas rerum; unde illud cui inveniebat proximam causam praeter ideam, non ponebat habere ideam; et inde est quod ponebat, in his quae dicuntur per prius et posterius, non esse communem ideam, sed primum esse ideam secundi. Hanc etiam opinionem tangit Dionysius (in 5 cap. de divin. Nomin.), imponens eam cuidam Clementi philosopho, qui dicebat, superiora in entibus esse inferiorum exemplaria; et hac ratione, cum accidens immediate a substantia causetur, accidentium ideas Plato non posuit. Sed quia nos ponimus Deum immediatam causam uniuscujusque rei secundum quod in omnibus causis secundis operatur, et quod omnes effectus secundi ex ejus praedefinitiones proveniunt; ideo non solum primorum entium, sed etiam secundorum ideas ponimus; et sic substantiarum et accidentium; sed diversorum accidentium diversimode. Quaedam enim sunt accidentia propria ex principiis subjecti causata, quae secundum esse nunquam a suis subjectis separantur; et hujusmodi una operatione in esse producuntur cum suo subjecto; unde, cum idea, proprie loquendo, sit forma rei operabilis inquantum hujusmodi, non erit talium accidentium idea distincta, sed subjecti cum omnibus accidentibus ejus erit una idea; sicut aedificator unam formam habet de domo et omnibus quae domui accidunt inquantum hujusmodi, per quam, domum cum omnibus talibus accidentibus simul in esse producit, cujusmodi accidens est quadratura ipsius, et alia hujusmodi. Quaedam vero sunt accidentia, quae non sequuntur inseparabiliter suum subjectum, nec ex ejus principiis dependent; et talia producuntur in esse alia operatione praeter operationem qua producitur subjectum; sicut non ex hoc ipso quod homo est homo, sequitur quod sit grammaticus, sed per aliquam aliam operationem; et talium accidentium est in Deo idea distincta ab idea subjecti; sicut etiam artifex concipit formam picturae domus praeter formam domus. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine, sic utraque accidentia habent ideam distinctam in Deo, quia per se distincte considerari possunt; unde et Philosophus dicit in 1 Metaphysic. (com. 29), quod quantum ad rationem sciendi, accidentia debent habere ideam sicut et substantiae; sed quantum ad alia, propter quae Plato ponebat

ideas, ut scilicet essent causae generationis et essendi, ideae videntur esse substantiarum tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., in Deo idea est non solum primorum effectuum, sed etiam secundorum; unde, quamvis accidentia habeant esse per substantiam, non excluditur quin habeant ideas.

Ad secundum dicendum, quod accidens dupliciter potest accipi. Uno modo in abstracto; et sic consideratur secundum propriam rationem; sic enim assignamus in accidentibus genus et speciem; et hoc modo subjectum non ponitur in definitione accidentium ut genus, sed ut differentia; ut cum dicitur, Simitas est curvitas nasi. Alio modo possunt accipi in concreto; et sic accipiuntur secundum quod sunt unum per accidens cum subjecto; unde sic non assignatur eis nec genus nec species; et ita verum est quod subjectum ponitur in definitione accidentis ut genus.

Ad tertium dicendum, quod, quamvis accidens non sit participans, est tamen ipsa participatio; et sic patet quod ei etiam respondet idea in Deo, vel similitudo.

Ad quartum patet responsio ex dictis, in corp. et in praec. sol.

ARTICULUS VIII.

Utrum singularium sint in Deo ideae.
(1 *part.*, *quaest.* 15, *art.* 3.)

Octavo quaeritur, utrum singularia habeant ideam in Deo; et videtur quod non. Quia singularia sunt infinita in potentia. Sed in Deo est idea non solum ejus quod est, sed etiam ejus quod esse potest. Si ergo singularium esset idea in Deo, essent ideae infinitae; quod videtur absurdum, cum non possint esse actu infinita.

2. Praeterea, si singularia habent ideam in Deo; aut est idea eadem singularis et speciei, aut alia et alia. Non alia et alia; tunc enim unius rei essent multae ideae in Deo; quia idea speciei est etiam idea singularis. Si autem est una et eadem; cum in idea speciei omnia singularia quae sunt ejusdem speciei, conveniant, tunc omnium singularium non erit nisi una idea tantum; et sic singularia non habebunt ideam distinctam in Deo.

3. Praeterea, multa singularium casu accidunt. Sed talia non sunt praedefinita. Cum ergo idea requirat praedefinitionem, ut ex dictis, art. 3, patet, videtur quod non omnia singularia habeant ideam in Deo.

4. Praeterea, quaedam singularia sunt ex duabus speciebus commixta, sicut mulus ex asino et equo. Si ergo talia habeant ideam, videtur quod unicuique eorum respondet duplex idea; et hoc videtur absurdum; cum inconveniens sit ponere multitudinem in causa, et unitatem in effectu.

Sed contra, ideae sunt in Deo ad cognoscendum et operandum. Sed Deus est cognitor et operator singularium. Ergo in ipso sunt ideae eorum.

Praeterea, ideae ordinantur ad esse rerum. Sed singularia verius habent esse quam universalia, cum universalia non subsistant nisi in singularibus. Ergo singularia magis debent habere ideam quam universalia.

Respondeo dicendum, quod Plato (in dialogo *de justo* parum a princ., et in dialogo *de natura*, non remote ante med.) non posuit ideas singularium, sed specierum tantum; cujus duplex fuit ratio. Una, quia, secundum ipsum, ideae non erant factivae materiae, sed formae tantum in his inferioribus. Singularitatis autem principium est materia; secundum formam vero unumquodque singularium collocatur in specie; et ideo idea non respondet singulari inquantum singulare est, sed ratione speciei tantum. Alia ratio esse potuit, quia idea non est nisi eorum quae per se sunt intenta, ut ex dictis, art. praec., patet. Intentio autem naturae est principaliter ad speciem conservandam; unde, quamvis generatio terminetur ad hunc hominem, tamen intentio naturae est quod generet hominem; et propter hoc etiam Philosophus dicit in 18 de Animalibus, quod in accidentibus specierum sunt assignandae causae finales; non autem in accidentibus singularium, sed efficientes et materiales tantum; et ideo idea non respondet singulari, sed speciei. Et eadem ratione Plato non ponebat ideas generum, quia intentio naturae non terminatur ad productionem formae generis, sed solum formae speciei. Nos autem ponimus Deum esse causam singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo oportet nos singularium ponere ideas.

Ad primum ergo dicendum, quod ideae non plurificantur nisi secundum diversos respectus ad res: non est autem inconveniens relationes rationis in infinitum multiplicari, ut Avicenna dicit (lib. 2 Metaph., parum ante fin.).

Ad secundum dicendum, quod si loquamur de idea proprie, secundum quod est rei, eo modo quo est in esse producibilis; sic una idea respondet singulari, speciei, et generi, individualis in ipso singulari, eo quod Socrates, homo et animal non distinguitur secundum esse. Si autem accipiamus ideam communiter pro similitudine vel ratione, sic, cum diversa sit consideratio Socratis ut Socrates est, et ut homo est, et ut est animal, respondebunt ei plures ideae vel similitudines.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquid sit a casu respectu proximi agentis, nihil tamen est a casu respectu agentis qui omnia praecognoscit.

Ad quartum dicendum, quod mulus habet speciem mediam inter equum et asinum; ideo non est in duabus speciebus, sed in una tantum, quae est effecta per commixtionem seminum, inquantum virtus activa maris non potuit perducere materiam feminae ad terminos propriae speciei perfectae, propter materiae extraneitatem, sed perduxit (1) ad aliquid propinquum suae speciei; et ideo eadem ratione assignatur idea mulo et asino.

QUAESTIO IV.

DE VERBO.

(*In octo articulos divisa*)

Primo quaeritur, utrum in divinis Verbum proprie dicatur; 2.° utrum in divinis essentialiter vel personaliter Verbum dicatur; 3.° utrum Verbum Spiritui sancto conveniat; 4.° utrum Pater dicat creaturam; 5.° utrum Verbum respectum ad creatu-

(1) *Al.* producit.

ram importet; 6.° utrum in Verbo res verius esse habeant quam in se ipsis; 7.° utrum eorum quae non sunt nec erunt nec fuerunt, sit Verbum; 8.° utrum quod factum est, sit vita in Verbo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in divinis verbum proprie dicatur.
(I part., quaest. 34, art. 2.)

Quaestio est de verbo: et primo quaeritur, utrum verbum proprie dicatur in divinis; et videtur quod non. Est enim duplex verbum; scilicet interius, et exterius. Exterius autem de Deo proprie dici non potest, cum sit corporale et transiens; similiter nec verbum interius, quod definiens Damascenus, 2 lib. (cap. 18, non procul a fin.), inquit: *Sermo interius dispositus est motus animae in excogitando factus, sine aliqua enuntiatione.* In Deo autem non potest poni nec motus nec cogitatio, quae discursu quodam perficitur. Ergo videtur quod verbum nullo modo proprie dicatur in divinis.

2. Praeterea, Augustinus in 3 de Trinit. (lib. 15, cap. 11) probat, quod verbum est ipsius mentis, ex eo quod etiam ejus os aliquid esse dicitur, ut patet Matth. 15, 18: *Quae procedunt de ore, haec coinquinant hominem;* quod de ore cordis intelligendum esse ostenditur ex his quae sequuntur: *quae autem procedunt de ore, de corde exeunt.* Sed os non dicitur nisi metaphorice in spiritualibus rebus. Ergo nec verbum.

3. Praeterea, verbum ostenditur esse medium inter Creatorem et creaturas, ex hoc quod Joan. 1, 3, dicitur: *Omnia per ipsum facta sunt;* et ex hoc ipso probat Augustinus (tract. 1 in Joan.), quod Verbum non est creatura. Ergo eadem ratione potest probari quod Verbum non est Creator: ergo verbum nihil ponit quod sit in Deo.

4. Praeterea, medium aequaliter distat ab extremis. Si igitur Verbum est medium inter Patrem dicentem et creaturam quae dicitur, oportet quod Verbum per essentiam distinguatur a Patre, cum per essentiam a creaturis distinguatur. Sed in divinis non est aliquid per essentiam distinctum. Ergo verbum non proprie ponitur in Deo.

5. Praeterea, quidquid non convenit Filio nisi secundum quod est incarnatus, hoc non proprie dicitur in divinis; sicut esse hominem, vel ambulare, vel aliquid hujusmodi. Sed ratio verbi non convenit Filio nisi secundum quod est incarnatus: quia ratio verbi est ex hoc quod manifestat dicentem; Filius autem non manifestat Patrem nisi secundum quod est incarnatus; sicut nec verbum nostrum, nisi secundum quod est voci unitum. Ergo verbum non dicitur proprie in divinis.

6. Praeterea, si verbum proprie diceretur in divinis, idem esset Verbum quod fuit ab aeterno apud Patrem, et quod est ex tempore incarnatum; sicut dicimus, quod est idem Filius. Sed hoc, ut videtur, dici non potest; quia Verbum incarnatum comparatur verbo vocis, sicut Verbum apud Patrem existens, verbo mentis, ut patet per Augustinum in lib. de Trinit. (15, cap. 17): non est autem idem verbum cum voce prolatum, et verbum in corde existens. Ergo non videtur quod Verbum quod ab aeterno dicitur apud Patrem fuisse, proprie ad essentiam divinam pertineat.

7. Praeterea, quanto effectus est posterior, tanto magis habet rationem signi; sicut vinum est causa finalis dolii, et ulterius circuli, qui appenditur ad dolium designandum; unde circulus habet maxime rationem signi. Sed verbum quod est in voce, est effectus postremus ab intellectu progrediens. Ergo ei magis convenit ratio signi quam conceptui mentis; et similiter etiam ratio verbi, quod a manifestatione imponitur. Omne autem quod prius est in corporalibus quam in spiritualibus, non proprie dicitur de Deo. Ergo verbum non proprie dicitur de ipso.

8. Praeterea, unumquodque nomen illud praecipue significat a quo imponitur. Sed hoc nomen *verbum* imponitur vel a verberatione aeris, vel a boatu, secundum quod verbum nihil aliud est quam verum boans. Ergo hoc est quod praecipue significatur nomine verbi. Sed hoc nullo modo convenit Deo nisi metaphorice. Ergo verbum non proprie dicitur esse in divinis.

9. Praeterea, verbum alicujus dicentis videtur esse similitudo rei dictae in dicente. Sed Pater intelligens se, non intelligit se per similitudinem, sed per essentiam. Ergo videtur quod ex hoc quod intuetur se, non generet aliquod verbum sui. Sed nihil aliud est dicere summo spiritui quam cogitando intueri, ut Anselmus dicit (in Monol., cap. 60). Ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

10. Praeterea, omne quod dicitur in Deo ad similitudinem creaturae, non dicitur de eo proprie, sed metaphorice. Sed verbum in divinis dicitur ad similitudinem verbi quod est in nobis, ut Augustinus dicit (15 de Trinit., cap. 11). Ergo videtur quod metaphorice, et non proprie, in divinis dicatur.

11. Praeterea, Basilius dicit (in lib. contr. daemon., cap. 11, quod incipit *Propterea*), quod Deus dicitur verbum, secundum quod eo omnia proferuntur; sapientia, quo omnia cognoscuntur; lux, quo omnia manifestantur. Sed proferre non proprie dicitur in Deo; quia prolatio ad vocem pertinet. Ergo verbum non proprie dicitur in divinis.

12. Praeterea, sicut se habet verbum vocis ad Verbum incarnatum, ita verbum mentis ad Verbum aeternum, ut per Augustinum patet (15 de Trinit.). Sed verbum vocis non dicitur de Verbo incarnato nisi metaphorice. Ergo nec verbum interius dicitur de Verbo aeterno nisi metaphorice.

Sed contra, Augustinus dicit in 9 de Trinit. (cap. 10, circa fin.): *Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est.* Sed notitia et amor proprie dicuntur in divinis. Ergo et verbum.

Praeterea, Augustinus in 15 de Trinit. (cap. 11, in princ.): *Verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus latet, cui magis verbi competit nomen: nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est; verbumque et ipsum dicitur propter illud a quo, ut foris appareret, assumptum est.* Ex quo patet quod nomen verbi magis proprie dicitur de verbo spirituali quam de corporali. Sed omne illud quod magis proprie invenitur in spiritualibus quam in corporalibus, propriissime Deo competit. Ergo verbum propriissime in Deo dicitur.

Praeterea, Richardus de sancto Victore, lib. 6 de Trinit. (cap. 12, circa princ.), dicit, quod verbum est manifestativum sensus alicujus sapientis. Sed Filius manifestat verissime sensum Patris. Ergo nomen verbi proprie in Deo dicitur.

Praeterea, Verbum, secundum Augustinum in 15 de Trinit. (cap. 10), nihil est aliud quam co-

gitatio formata. Sed divina consideratio nunquam est formabilis, sed semper formata, quia semper est in suo actu. Ergo propriissime dicitur verbum in divinis.

Praeterea, inter modos unius, illud quod est simplicissimum, primo et maxime proprie dicitur unum. Ergo et similiter in Verbo, quod est maxime simplex, propriissime dicitur verbum. Sed Verbum quod est in Deo, est simplicissimum. Ergo proprie dicitur verbum.

Praeterea, secundum grammaticos, haec pars orationis quae verbum dicitur, ideo sibi nomen commune appropriat, quia est perfectio totius orationis, quasi praecipua pars orationis; et quia per verbum manifestantur aliae partes orationis, secundum quod in verbo intelligitur nomen. Sed verbum divinum est perfectissimum inter omnes res, et est etiam manifestativum rerum. Ergo propriissime verbum dicitur.

Respondeo dicendum, quod nomina imponuntur secundum quod cognitionem de rebus accipimus; et quia ea quae sunt posteriora in natura, sunt ut plurimum prius nota nobis; inde est quod frequenter secundum nominis impositionem aliquando nomen prius in aliquo duorum invenitur in quorum altero res significata per nomen prius existit; sicut patet de nominibus quae dicuntur de Deo et creaturis, ut ens, et bonum, et hujusmodi, quae prius fuerunt creaturis imposita, et ex his ad divinam praedicationem translata; quamvis esse et bonum prius inveniantur in Deo. Et ideo, quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa efficiens et finalis. Finalis quidem, quia verbum vocale ad hoc a nobis exprimitur, ut interius verbum manifestetur; unde oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per verbum exterius; verbum autem quod exterius profertur, significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere, neque hoc intellectum quod est habitus vel potentia, nisi quatenus et haec intellecta sunt: unde verbum interius est ipsum interius intellectum Efficiens autem, quia verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, ejus principium est voluntas, sicut et ceterorum artificiatorum; et ideo, sicut aliorum artificiatorum praeexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius, praeexistit quoddam exemplar exterioris verbi. Et ideo, sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii, et exemplar ipsius, et ipsum artificium jam productum; ita etiam in loquente triplex verbum invenitur; scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum, verbum exterius profertur; et hoc est verbum cordis sine voce prolatum; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis; et sicut in artifice praecedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formae artificiati, et ultimo artificiatum in esse producit; ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis. Verbum igitur vocis, quia corporaliter expletur, de Deo dici non potest nisi metaphorice: prout ipsae, scilicet, creaturae a Deo productae etiam verbum ejus dicuntur, aut motus ipsarum, inquantum designant intellectum divinum, sicut effectus causam. Unde, eadem ratione, nec verbum quod imaginem habet vocis, poterit dici de Deo proprie, sed metaphorice tantum; ut sic dicantur verbum Dei ideae rerum faciendarum. Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur, quia est omnino remotum a materialitate et omni defectu; et hujusmodi proprie dicuntur de Deo, sicut scientia et scitum, intelligere et intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus; verbum interius semper requirit intellectum in actu suo, qui est intelligere. Ipse autem intellectus motus dicitur, non quidem imperfecti, ut describitur in 3 Phys. (comment. 28); sed motus perfecti, qui est operatio, ut dicitur in 3 de Anima (comm. 15); et ideo Damascenus dicit (lib. 1, cap. 18 non procul a fin.), verbum interius esse motum mentis, ut cum accipitur motus pro eo ad quod motus terminatur, idest operatio pro operato, sicut intelligere pro intellecto. Nec hoc requiritur ad rationem verbi, quod scilicet actus intellectus, qui terminatur ad verbum interius, fiat cum aliquo discursu, quem videtur cogitatio importare; sed sufficit qualitercumque aliquid actu intelligatur. Quia tamen apud nos ut frequentius per discursum interius aliquid dicimus; propter hoc Damascenus (lib. 1 orth. Fid., cap. 18) et Anselmus (Monol., cap. 46 circa med.) definientes verbum, utuntur cogitatione loco considerationis.

Ad secundum dicendum, quod argumentum Augustini non procedit a simili, sed a minori; minus enim videtur quod in corde os esse dici debeat quam verbum; et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod medium potest accipi dupliciter. Uno modo inter duo extrema motus: sicut pallidum est medium inter album et nigrum in motu denigrationis vel dealbationis. Alio modo inter agens et patiens; sicut instrumentum artificis est medium inter ipsum et artificiatum; et similiter omne illud quo agit; et hoc modo Filius est medium inter Patrem creantem et creaturam factam per Verbum; non autem inter Deum creantem et creaturam, quia ipsum Verbum etiam est Deus creans; unde sicut non est creatura, ita non est Pater. Et tamen etiam propter hoc ratio non sequeretur; dicimus enim, quod Deus creat per sapientiam suam essentialiter dictam; ut sic sapientia sua dici possit medium inter Deum et creaturam; et tamen ipsa sapientia est Deus. Augustinus autem non per hoc probat Verbum non esse creaturam, quia est medium; sed quia est universalis creaturae causa. In quolibet enim motu fit reductio ad aliquod primum, quod non movetur secundum motum illum; sicut alterabilia omnia reducuntur in primum alterans non alteratum; et ita etiam illud in quod reducuntur creata omnia, oportet esse increatum.

Ad quartum dicendum, quod medium quod accipitur inter terminos motus, aliquando accipitur secundum aequidistantiam terminorum, aliquando autem non; sed medium quod est inter agens et patiens, etsi sit quidem medium, ut instrumentum, quandoque est propinquius primo agenti, quandoque ultimo patienti; et quandoque se habet secun-

dum aequidistantiam ad utrumque; sicut patet in agente cujus actio ad patiens pervenit pluribus instrumentis; sed medium quod est forma qua agens agit, semper est propinquius agenti; quia est in ipso secundum veritatem rei, non autem in patiente nisi secundum sui similitudinem; et hoc modo Verbum dicitur esse medium inter Patrem et creaturam. Unde non oportet quod aequaliter distet a Patre et creatura.

Ad quintum dicendum, quod quamvis apud nos manifestatio, quae est ad alterum, non fiat nisi per verbum vocale, tamen manifestatio ad se ipsum fit etiam per verbum cordis; et haec manifestatio aliam praecedit; et ideo etiam verbum interius dicitur verbum per prius. Similiter etiam per Verbum incarnatum Pater omnibus manifestatus est; sed per Verbum ab aeterno genitum eum manifestavit sibi ipsi; et ideo non convenit sibi nomen Verbi secundum hoc tantum quod incarnatus est.

Ad sextum dicendum, quod Verbum incarnatum habet aliquid simile cum verbo vocis, et aliquid dissimile. Hoc quidem simile est in utroque, ratione cujus unum alteri comparatur; quod sicut vox manifestat verbum interius, ita per carnem manifestatum est Verbum aeternum. Sed quantum ad hoc est dissimile; quia ipsa caro assumpta a Verbo aeterno, non dicitur Verbum; sed ipsa vox quae assumitur ad manifestationem verbi interioris, dicitur verbum; et ideo verbum vocis est aliud a verbo cordis; sed Verbum incarnatum est idem quod Verbum aeternum; sicut et verbum significatum per vocem, est idem quod verbum cordis.

Ad septimum dicendum, quod ratio signi per prius convenit effectui quam causae, quando causa est effectui causa essendi, non autem significandi, sicut in exemplo proposito accidit; sed quando effectus habet a causa non solum quod sit, sed etiam quod significet, tunc, sicut causa est prius quam effectus in essendo, ita in significando; et ideo verbum interius per prius habet rationem significationis quam verbum exterius; quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum.

Ad octavum dicendum, quod nomen dicitur ab aliquo imponi dupliciter: aut ex parte imponentis nomen, aut ex parte rei cui imponitur. Ex parte autem rei nomen dicitur ab illo imponi per quod completur ratio rei quam nomen significat; et haec est differentia specifica illius rei; et hoc est quod principaliter significatur per nomen. Sed quia differentiae essentiales sunt nobis ignotae, quandoque utimur accidentibus vel effectibus loco earum, ut 8 Metaph. (7, comm. 10) dicitur; et secundum hoc nominamus rem; et sic illud quod loco differentiae essentialis sumitur, est a quo imponitur nomen ex parte imponentis, sicut *lapis* imponitur ab effectu, qui est laedere pedem; et hoc non oportet esse principaliter significatum per nomen, sed illud loco cujus hoc ponitur. Similiter dico, quod nomen verbi a verberatione vel a boatu dicitur ex parte imponentis, non ex parte rei.

Ad nonum dicendum, quod quantum ad rationem verbi pertinet, non differt utrum aliquid intelligatur per similitudinem vel essentiam; constat enim quod interius verbum significat omne illud quod intelligi potest, sive per essentiam sive per similitudinem intelligatur; et ideo omne intellectum, sive per similitudinem sive per essentiam intelligatur, potest verbum interius dici.

Ad decimum dicendum, quod de his quae dicuntur de Deo et creaturis, quaedam sunt quorum res significatae per prius inveniuntur in Deo quam in creaturis, quamvis nomina prius fuerint creaturis imposita; et talia proprie dicuntur de Deo, ut bonitas et sapientia, et hujusmodi. Quaedam vero sunt quorum res significatae Deo non conveniunt, sed aliquid simile illis rebus; et hujusmodi dicuntur metaphorice de Deo; sicut dicimus Deum leonem vel ambulantem. Dico ergo, quod verbum in divinis dicitur ad similitudinem nostri verbi, ratione impositionis nominis, non propter ordinem rei; unde non oportet quod metaphorice dicatur.

Ad undecimum dicendum, quod prolatio pertinet ad rationem verbi quantum ad id a quo imponitur nomen ex parte imponentis, non autem ex parte rei; et ideo, quamvis prolatio dicatur metaphorice in divinis, non sequitur quod verbum metaphorice dicatur; sicut etiam Damascenus dicit (lib. 1 orthod. Fidei, cap. 12), quod hoc nomen *Deus* dicitur ab *Ethin*, quod est ardere: et tamen, quamvis ardere dicatur metaphorice de Deo, non tamen hoc nomen *Deus*.

Ad duodecimum dicendum, quod Verbum incarnatum comparatur verbo vocis propter quamdam similitudinem tantum, ut ex dictis, in corp. art., patet; et ideo Verbum incarnatum non potest dici verbum vocis nisi metaphorice; sed verbum aeternum comparatur verbo cordis secundum veram rationem verbi interioris; et ideo verbum dicitur utrobique proprie.

ARTICULUS II.

Utrum verbum in divinis essentialiter vel personaliter dicatur. — (1 part., quaest. 34, art. 1.)

Secundo quaeritur, utrum verbum in divinis dicatur essentialiter, vel personaliter; et videtur quod etiam essentialiter possit dici. Quia nomen verbi a manifestatione imponitur, ut dictum est, art. praeced. Sed essentia divina potest se per se ipsam manifestare. Ergo ei verbum per se competit; et ita verbum essentialiter dicitur.

2. Praeterea, significatum per nomen est ipsa definitio, ut in 4 Metaphys. (comment. 28) dicitur. Sed Verbum, secundum Augustinum in 9 de Trinit. (cap. 10 circa fin.), est notitia cum amore; et secundum Anselmum in Monolog. (cap. 6 in med.), dicere, summo spiritui nihil est aliud quam cogitando intueri. In utraque autem definitione nihil ponitur nisi essentialiter dictum. Ergo verbum essentialiter dicitur.

3. Praeterea, quidquid dicitur, est verbum. Sed Pater dicit non solum se ipsum, sed etiam Filium et Spiritum sanctum, ut dicit Augustinus in lib. praedicto (cap. 14 et 17). Ergo verbum tribus personis commune est: ergo verbum essentialiter dicitur.

4. Praeterea, quilibet dicens habet hoc verbum quod dicit, ut Augustinus dicit 7 de Trinit. (cap. 1). Sed, sicut dicit Anselmus in Monol. (cap. 58), sicut Pater est intelligens, et Filius est intelligens, et Spiritus sanctus intelligens; et tamen non sunt tres intelligentes, sed unus intelligens: ita Pater est dicens, et Filius est dicens, et Spiritus sanctus est dicens: et tamen non sunt tres dicentes, sed unus dicens. Ergo cuilibet eorum respondet verbum. Sed nihil

est commune tribus nisi essentia. Ergo verbum essentialiter dicitur in divinis.

5. Praeterea, in intellectu nostro non differt dicere et intelligere. Sed verbum in divinis sumitur ad similitudinem verbi quod est in intellectu nostro. Ergo nihil aliud est in Deo dicere quam intelligere; ergo verbum nihil aliud est quam intellectum. Sed intellectum in divinis essentialiter dicitur. Ergo et verbum.

6. Praeterea, verbum divinum, ut Augustinus dicit (tract. 1 in Joan), est potentia operativa Patris. Sed potentia operativa essentialiter dicitur in divinis. Ergo et verbum essentialiter dicitur.

7. Praeterea, sicut amor importat emanationem affectus, ita verbum emanationem intellectus. Sed amor in divinis essentialiter dicitur. Ergo et verbum.

8. Praeterea, illud quod potest intelligi in divinis non intellecta distinctione personarum, non dicitur personaliter. Sed verbum est hujusmodi: quia etiam illi qui negant distinctionem personarum, ponunt quod Deus dicit se ipsum. Ergo verbum non dicitur personaliter in Deo.

1. In contrarium est quod dicit Augustinus in 6 de Trinitate, quod solus Filius dicitur Verbum, non autem simul Pater et Filius Verbum. Sed omne quod essentialiter dicitur, communiter utrique convenit. Ergo verbum non dicitur essentialiter.

2. Praeterea, Joan. 1, 1, dicitur: *Verbum erat apud Deum.* Sed ly *apud*, cum sit propositio transitiva, importat distinctionem. Ergo verbum a Deo distinguitur. Sed nihil distinguitur in divinis quod dicitur essentialiter. Ergo verbum non dicitur essentialiter.

3. Praeterea, omne illud quod in divinis importat relationem personae ad personam, dicitur personaliter, non essentialiter. Sed verbum est hujusmodi. Ergo etc.

4. Ad hoc etiam est auctoritas Richardi de Sancto Victore, qui ostendit in suo lib. de Trinitate (8, cap. 11 et 12), solum Filium dici Verbum.

Respondeo dicendum, quod verbum, secundum quod in divinis metaphorice dicitur, prout ipsa creatura dicitur verbum manifestans Deum, proculdubio ad totam pertinet Trinitatem; nunc autem quaerimus de verbo secundum quod proprie dicitur in divinis. Quaestio autem ista in superficie videtur esse planissima, propter hoc quia verbum originem quamdam importat secundum quam in divinis personae distinguuntur; sed interius considerata, difficilior invenitur; eo quod in divinis invenimus quaedam quae originem important non secundum rem, sed secundum rationem tantum; sicut hoc nomen *operatio*, quae proculdubio importat aliquid procedens ab operante, tamen iste processus non est nisi secundum rationem tantum; unde operatio in divinis non personaliter, sed essentialiter dicitur; quia in Deo non differt essentia, virtus et operatio; unde non statim fit evidens, utrum hoc nomen *verbum* processum realem importet, sicut hoc nomen *Filius*, vel rationis tantum, sicut hoc nomen *operatio;* et ita difficile est videre utrum essentialiter vel personaliter dicatur. Unde, ad hujus notitiam, sciendum est, quod verbum intellectus nostri, secundum cujus similitudinem loqui possumus de verbo in divinis, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit. Omne autem intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero; vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum; vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione: et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur, sive per similitudinem; ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit se ipsam, ejus conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis. Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione; scilicet quod est intellectum, et quod est ab alio expressum. Si ergo secundum utriusque similitudinem verbum dicatur in divinis, tunc non solum importabitur per verbum divinum processus rationis, sed etiam rei. Si autem secundum similitudinem alterius tantum, scilicet quod est intellectum; sic hoc nomen *verbum* in divinis non importabit processum realem, sed rationis tantum, sicut et hoc nomen *intellectum.* Sed hoc non erit secundum propriam verbi acceptionem; quia si aliquid eorum quae sunt de ratione alicujus auferatur, jam non erit propria acceptio; unde si verbum proprie accipiatur in divinis, non dicitur nisi personaliter; si autem accipiatur communiter, poterit etiam dici essentialiter. Sed tamen, quia nominibus utendum est ut plures utuntur, quia, secundum Philosophum, usus maxime est aemulandus in significationibus nominum; et quia omnes Sancti communiter utuntur nomine verbi, prout personaliter dicitur; ideo hoc magis dicendum est, quod scilicet personaliter dicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum ratione sui non solum habet manifestationem, sed realem processum unius ab alio; et quia essentia non realiter progreditur a se ipsa, quamvis manifestet se ipsam, non potest essentia verbum dici, nisi ratione identitatis essentiae ad personam; sicut etiam dicitur Pater vel Filius.

Ad secundum dicendum, quod notitia quae ponitur in definitione verbi est intelligenda notitia expressa ab alio, quae est in nobis notitia actualis. Quamvis autem notitia vel sapientia essentialiter dicatur in divinis, tamen sapientia genita non dicitur nisi personaliter. Similiter autem quod Anselmus dicit (in Monol., cap. 60 a med.), quod dicere est cogitando intueri, est intelligendum, si proprie dicere accipiatur de intuitu cogitationis, secundum quod per ipsum aliquid progreditur, scilicet cogitatum ipsum.

Ad tertium dicendum, quod conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem: et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur, potest dici et res quae dicitur per verbum, et verbum ipsum; ut etiam in verbo exteriori patet; quia et ipsum nomen dicitur, et res significata per nomen dicitur ipso nomine. Dico igitur, quod Pater dicitur, non sicut Verbum, sed sicut res dicta per Verbum; et similiter Spiritus sanctus; quia Filius manifestat totam Trinitatem; unde Pater dicit uno Verbo suo omnes tres personas.

Ad quartum dicendum, quod in hoc videtur contrariari Anselmus sibi ipsi; dicit enim, quod verbum non dicitur nisi personaliter, et convenit soli Filio; sed dicere convenit tribus personis; dicere autem nihil est aliud quam ex se emittere verbum. Similiter autem ipsi Anselmo contrariatur Augustinus in 7 de Trinit. (non remote a princ.), ubi dicit, quod non singulus in Trinitate est dicens, sed Pater Verbo suo; unde, sicut Verbum proprie dictum non dicitur nisi personaliter in divinis, et convenit soli Filio; ita et dicere etiam soli Patri convenit. Sed Anselmus accipit *dicere* communiter pro intelligere, et verbum proprie; et potuisset facere e converso, si placuisset ei.

Ad quintum dicendum, quod in nobis *dicere* non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere, nisi hujusmodi conceptionem exprimendo; et ideo omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere. Sed Deus potest intelligere sine hoc quod aliquid ex ipso procedat secundum rem, quia in eo idem est intellectus et intellectum et intelligere; quod in nobis non accidit: et ideo non omne *intelligere* in Deo, proprie loquendo, dicitur *dicere*.

Ad sextum dicendum, quod sicut Verbum non dicitur notitia Patris nisi notitia genita ex Patre, ita dicitur etiam virtus operativa Patris, quia est virtus procedens a Patre; virtus autem procedens personaliter dicitur; et similiter potentia operativa procedens a Patre.

Ad septimum dicendum, quod dupliciter potest aliquid procedere ab altero: uno modo sicut actio ab agente, vel operatio ab operante; alio modo sicut operatum ab operante. Processus ergo operationis ab operante non distinguit rem per se existentem ab alia re per se existente; sed distinguit perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio operantis. Sed processus operati distinguit unam rem ab alia. In divinis autem non potest esse secundum rem distinctio perfectionis a perfectibili. Inveniuntur tamen in Deo res ab invicem distinctae, scilicet tres personae; et ideo processus qui significatur in divinis ut operationis ab operante, non est nisi rationis tantum; sed processus qui significatur ut rei a principio, potest in Deo realiter inveniri. Haec autem est differentia inter intellectum et voluntatem: quod operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum et malum; sed operatio intellectus terminatur in mente, in qua est verum et falsum, ut dicitur in 6 Metaphysic. (cap. 8): et ideo voluntas non habet aliquid progrediens a se ipsa quod in ea sit per modum operationis; sed intellectus habet in se ipso aliquid progrediens ab eo, non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatae; et ideo verbum significatur ut res procedens, sed amor ut operatio procedens; unde amor non ita se habet ad hoc ut dicatur personaliter, sicut verbum.

Ad octavum dicendum, quod non intellecta distinctione personarum, non proprie Deus dicit se ipsum, nec proprie hoc a quibusdam intelligitur, qui distinctionem personarum in Deo non ponunt.

Ad ea vero quae in contrarium objiciuntur, posset de facili responderi, si quis vellet contrarium sustinere.

Ad hoc vero quod objicitur de verbis Augustini, posset dici, quod Augustinus accipit verbum, secundum quod importat realem originem.

Ad secundum posset dici, quod etsi haec praepositio *apud* importet distinctionem, haec tamen distinctio non importatur in nomine verbi; unde ex hoc quod Verbum dicitur esse apud Patrem, non potest concludi quod Verbum personaliter dicatur; quia etiam dicitur Deus de Deo, et Deus apud Deum.

Ad tertium posset dici, quod relatio illa est rationis tantum.

Ad quartum dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS III.

Utrum verbum Spiritui sancto conveniat. *(1 part., quaest. 34, art. 2.)*

Tertio quaeritur, utrum verbum Spiritui sancto conveniat; et videtur quod sic. Sicut enim dicit Basilius in 3 sermone de Spiritu sancto (in lib. 5 contra Eunom., cap. quod incipit *Propterea*), sicut Filius se habet ad Patrem, eodem modo Spiritus sanctus se habet ad Filium; et propter hoc dicitur quidem Verbum Patris Filius, Verbum autem Filii sanctus Spiritus. Ergo Spiritus sanctus dicitur Verbum.

2. Praeterea, Heb. 1, 3, dicitur de Filio: *Cum sit splendor gloriae, et figura substantiae ejus, portansque omnia verbo virtutis.* Ergo Filius habet Verbum a se procedens, quo omnia portantur. Sed in divinis non procedit a Filio nisi Spiritus sanctus. Ergo Spiritus sanctus dicitur Verbum.

3. Praeterea, Verbum, ut dicit Augustinus, 9 de Trin. (cap. 10, circa med.), est notitia cum amore. Sed, sicut notitia appropriatur Filio, ita amor Spiritui sancto. Ergo, sicut Verbum convenit Filio, ita et Spiritui sancto.

4. Praeterea, Heb. 1, super illud, *Portans omnia verbo virtutis suae*, dicit Glossa (interlin.), quod verbum accipitur ibi pro imperio. Sed imperium accipitur inter signa voluntatis. Cum ergo Spiritus sanctus per modum voluntatis procedat, videtur quod Verbum possit dici.

5. Praeterea, verbum in sui ratione manifestationem importat. Sed, sicut Filius manifestat Patrem, ita Spiritus sanctus Filium; ut dicitur Joan. 16, quod Spiritus sanctus docet omnem veritatem. Ergo Spiritus sanctus debet dici Verbum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 16 de Trinit. (7, cap. 2), quod Filius eo dicitur Verbum quo Filius. Sed Filius dicitur Filius, eo quod genitus; sed Spiritus sanctus non est genitus. Ergo non est Verbum.

Respondeo dicendum, quod usus horum nominum, scilicet *verbum* et *imago*, aliter est apud nos et Sanctos nostros, et aliter apud antiquos Doctores graecorum. Illi enim usi sunt nomine verbi et imaginis pro omni eo quod in divinis procedit: unde indifferenter Spiritum sanctum et Filium, verbum et imaginem appellant; sed nos et Sancti nostri in usu nominum horum aemulamur consuetudinem canonicae Scripturae, quae aut vix aut nunquam verbum vel imaginem ponit nisi pro Filio. Et de imagine quidem ad praesentem quaestionem non pertinet. Sed de verbo satis rationabilis noster usus apparet. Verbum enim manifestationem quamdam importat; manifestatio autem per

se non invenitur nisi in intellectu; si enim aliquid quod est extra intellectum, manifestare dicatur, hoc non est nisi secundum quod ex ipso aliquid in intellectu relinquitur, quod postea est principium manifestativum in eo. Proximum ergo manifestans est in intellectu; sed remotum potest etiam esse extra eum; et ideo nomen verbi proprie dicitur de eo quod procedit ab intellectu; quod vero ab intellectu non procedit, non potest verbum dici nisi metaphorice; inquantum, scilicet, est aliquo modo manifestans. Dico ergo, quod in divinis solus Filius procedit per viam intellectus, quia procedit ab uno; Spiritus enim sanctus, qui procedit a duobus, procedit per viam voluntatis; et ideo Spiritus sanctus non potest dici verbum nisi metaphorice, secundum quod omne manifestans dicitur verbum; et hoc modo exponenda est auctoritas Basilii.

Et sic patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod verbum, secundum Basilium, accipitur ibi pro Spiritu sancto; et sic dicendum sicut ad primum. Vel potest dici secundum Glossam (interlin. ibid. ad Heb. 1), quod accipitur pro imperio Filii; quod metaphorice dicitur verbum, quia verbo consuevimus imperare.

Ad tertium dicendum, quod notitia est de ratione verbi quasi importans essentiam verbi; sed amor est de ratione verbi non quasi pertinens ad essentiam ejus, sed quasi concomitans ipsum, ut ipsa auctoritas inducta ostendit; et ideo non potest concludi quod Spiritus sanctus sit verbum, sed quod procedit ex verbo.

Ad quartum dicendum, quod verbum manifestat non solum quod est in intellectu, sed etiam quod est in voluntate, quia ipsa voluntas est etiam intellecta; et ideo imperium quamvis sit signum voluntatis, tamen potest dici verbum, secundum quod ad intellectum pertinet.

Ad quintum patet solutio ex dictis.

ARTICULUS IV.

Utrum Pater dicat omnem creaturam.
(1 *part.*, *quaest.* 34, *art.* 3.)

Quarto quaeritur, utrum Pater dicat creaturam; et videtur quod non. Quia cum dicimus, Pater dicit se, non significatur ibi nisi dicens et dictum; et ex utraque parte significatur Pater tantum. Cum ergo Pater non producat ex se Verbum nisi secundum quod dicit se; videtur quod Verbo, quod ex Patre procedit, non dicatur creatura.

2. Praeterea, verbum quo unumquodque dicitur, est similitudo illius. Sed Verbum non potest dici similitudo creaturae, ut Anselmus probat in Monolog. (cap. 32); quia vel Verbum perfecte conveniret cum creaturis, et sic esset mutabile, sicut et creaturae, et periret in eo summa immutabilitas: vel non summe conveniret; et sic non esset in eo summa veritas; quia similitudo tanto verior est, quanto magis convenit cum eo cujus est similitudo. Ergo Filius non est Verbum quo creatura dicitur.

3. Praeterea, verbum creaturarum in Deo dicitur hoc modo sicut verbum artificiatorum in artifice. Sed verbum artificiatorum in artifice non est nisi dispositio de artificiatis. Ergo et verbum creaturarum in Deo non est nisi dispositio de creaturis. Sed dispositio de creaturis in Deo, essentialiter dicitur, et non personaliter. Ergo verbum quo creaturae dicuntur, non est verbum quod personaliter dicitur.

4. Praeterea, verbum omne ad id quod per verbum dicitur, habet habitudinem vel exemplaris vel imaginis. Exemplaris quidem, quando verbum est causa rei, sicut accidit in intellectu practico; imaginis autem, quando causatur a re, sicut accidit in nostro intellectu speculativo. Sed in Deo non potest esse verbum quod sit creaturae imago. Ergo oportet quod verbum creaturae in Deo sit creaturae exemplar. Sed exemplar creaturae in Deo est idea. Ergo verbum creaturae in Deo nihil est aliud quam idea. Idea autem non dicitur in divinis personaliter, sed essentialiter. Ergo verbum personaliter dictum in divinis, quo Pater dicit se ipsum, non est verbum quo dicuntur creaturae.

5. Praeterea, magis distant creaturae a Deo quam ab aliqua creatura. Sed diversarum creaturarum sunt plures ideae in Deo. Ergo non est idem verbum, quo Pater se et creaturam dicit.

6. Praeterea, secundum Augustinum (6 de Trinit., cap. 2, ante med.), eo dicitur verbum quo imago. Sed Filius non est imago creaturae. Ergo Filius non est verbum creaturae.

7. Praeterea, omne verbum procedit ab eo cujus est verbum. Sed Filius non procedit a creatura. Ergo non est Verbum quo creatura dicatur.

Sed contra, Anselmus dicit (in Monolog., cap. 32), quod Pater dicendo se dicit omnem creaturam. Sed verbum quo se dicit, est Filius. Ergo verbo, quod est Filius, dicit omnem creaturam.

Praeterea, Augustinus (lib. 2 super Genes. ad liter., cap. 7), sic exponit dictum, *Dixit et factum est;* idest, verbum genuit, in quo erat ut fieret. Ergo verbo, quod est Filius, dicit omnem creaturam.

Praeterea, eadem est conversio artificis ad artem et ad artificiatum. Sed ipse Deus est ars aeterna, a qua creaturae producuntur sicut artificiata quaedam. Ergo Pater eadem conversione convertitur ad se et ad omnes creaturas; et ita, dicendo se, dicit omnes creaturas.

Praeterea, omne posterius reducitur ad id quod est primum in aliquo genere, sicut ad causam. Sed creaturae dicuntur a Deo. Ergo reducuntur ad primum, quod a Deo dicitur. Sed ipse primo se ipsum dicit. Ergo per hoc quod dicit se, dicit omnes creaturas.

Respondeo dicendum, quod Filius procedit a Patre et per modum naturae, inquantum procedit ut Filius, et per modum intellectus, inquantum procedit ut verbum. Uterque autem processionis modus apud nos invenitur, quamvis non quantum ad ideam. Nihil enim est apud nos quod per modum intellectus et naturae procedat ex aliquo; quia intelligere et esse non sunt idem apud nos, sicut apud Deum: uterque autem modus processionis habet similem differentiam, secundum quod in nobis et in Deo invenitur. Filius enim hominis, qui a patre homine per viam naturae procedit, non habet in se totam substantiam patris, sed partem substantiae ejus recipit. Filius autem Dei, inquantum per viam naturae procedit a Patre, totam in se Patris naturam recipit, ut sint naturae unius omnino Pater et Filius. Et similis differentia invenitur in processu qui est per viam intellectus. Verbum enim quod in nobis exprimitur per actualem considerationem, quasi exortum ex aliqua principiorum consideratione, vel saltem cognitione habituali, non to-

tum in se recipit quod est in eo a quo oritur: non enim quidquid habituali tenemus cognitione, hoc exprimit intellectus in unius verbi conceptione; sed aliquid ejus. Similiter in consideratione unius conclusionis non exprimitur totum id quod erat in virtute principii. Sed in Deo, ad hoc quod verbum ejus perfectum sit, oportet quod verbum ejus exprimat quidquid continetur in eo ex quo oritur; et praecipue cum Deus omnia uno intuitu videat, non divisim. Sic igitur oportet quod quidquid in scientia Patris continetur, totum hoc per unum ipsius verbum exprimatur, et hoc modo quo in scientia continetur; ut sit verum verbum suo principio correspondens per scientiam; et verbum ipsius exprimat ipsum Patrem principaliter, et consequenter omnia alia quae cognoscit Pater cognoscendo se ipsum; et sic Filius ex hoc ipso quod est verbum perfecte exprimens Patrem, exprimit omnem creaturam. Et hic ordo ostenditur in verbis Anselmi (in Monolog., cap. 32), qui dicit, quod dicendo se, dicit omnem creaturam.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Pater dicit se, in hac dictione includitur etiam omnis creatura; inquantum, scilicet, Pater scientia sua continet omnem creaturam velut exemplar creaturae totius.

Ad secundum dicendum, quod Anselmus accipit stricte nomen similitudinis, sicut et Dionysius (9 cap. de divin. Nomin.): ubi dicit, quod *in aeque ordinatis ad invicem, recipimus similitudinis reciprocationem*; ut scilicet unum dicatur alteri simile, et e converso: sed in his quae se habent per modum causae et causati, non invenitur, proprie loquendo, reciprocatio similitudinis: dicimus enim quod imago Herculis similatur Herculi, sed non e converso. Unde, quia verbum divinum non est factum ad imitationem creaturae, ut verbum nostrum, sed potius e converso; ideo Anselmus (loc. cit.) vult quod verbum non sit similitudo creaturae, sed e converso. Si autem largo modo similitudinem accipiamus, sic possumus dicere, quod verbum est similitudo creaturae, non quasi imago ejus, sed quasi exemplar; sicut etiam Augustinus (lib. 83 Quaest., quaest. 4) dicit, ideas esse rerum similitudines. Nec tamen sequitur quod in verbo non sit summa veritas, quia est immutabile, creaturis existentibus mutabilibus: quia non exigitur ad veritatem verbi similitudo ad rem quae per verbum dicitur, secundum conformitatem naturae, sed secundum repraesentationem, ut in quaestione de scientia Dei (art. 13) dictum est.

Ad tertium dicendum, quod dispositio creaturarum non dicitur verbum, proprie loquendo, nisi secundum quod est ab altero progrediens, quae est dispositio genita, et dicitur personaliter, sicut et sapientia genita; quamvis dispositio simpliciter sumpta, essentialiter dicatur.

Ad quartum dicendum, quod verbum differt ab idea: idea enim nominat formam exemplarem absolute; sed verbum creaturae in Deo nominat formam exemplarem ab alio deductam; et ideo idea in Deo ad essentiam pertinet. sed verbum ad personam.

Ad quintum dicendum, quod quamvis Deus maxime distet a creatura, considerata proprietate naturae, tamen Deus est creaturae exemplar; non autem una creatura est exemplar alterius; et ideo verbo quo exprimitur Deus, exprimitur omnis creatura; non autem idea qua exprimitur creatura una, exprimitur alia. Ex quo apparet alia differentia inter ideam et verbum: quia idea directe respicit creaturam, et ideo plurium creaturarum sunt plures ideae; sed verbum respicit directe Deum, qui primo per verbum exprimitur, et ex consequenti creatura; et quia creaturae secundum quod in Deo sunt, unum sunt, creaturarum omnium est unum verbum.

Ad sextum dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod Filius eo dicitur verbum quo imago, intelligit quantum ad proprietatem personalem Filii, quae est eadem secundum rem, sive secundum eam dicatur filius, sive verbum, sive imago; sed quantum ad modum significandi non est eadem ratio nominum trium praedictorum: verbum enim non solum importat rationem originis et imitationis, sed etiam manifestationis; et hoc modo est aliquo modo creaturae, inquantum scilicet per verbum creatura manifestatur.

Ad septimum dicendum, quod verbum est alicujus multipliciter: uno modo ut dicentis, et sic procedit ab eo cujus est verbum; alio modo ut manifestati per verbum; et sic non oportet quod procedat ab eo cujus est, nisi quando scientia ex qua procedit, est causata a rebus; quod in Deo non accidit; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS V.

Utrum Verbum relationem ad creaturam importet.
(1 part., quaest. 34, art. 3.)

Quinto quaeritur, utrum hoc nomen *Verbum* importet respectum ad creaturam; et videtur quod non. Omne enim nomen quod importat relationem ad creaturam, dicitur de Deo ex tempore, ut Creator et Dominus. Sed Verbum de Deo ab aeterno dicitur. Ergo non importat relationem ad creaturam.

2. Praeterea, omne relativum, vel est relativum secundum esse, vel secundum dici. Sed Verbum non refertur ad creaturam secundum esse, quia sic dependeret a creatura; nec iterum secundum dici, quia oportet quod in aliquo casu ad creaturam referatur; quod non invenitur: maxime enim inveniretur referri per genitivum casum, ut diceretur, Verbum est creaturae; quod Anselmus in Monolog. (cap. 32 et 33), negat. Ergo Verbum non importat relationem ad creaturam.

3. Praeterea, omne nomen importans respectum ad creaturam, non potest intelligi non intellecto quod creatura sit, actu vel potentia: quia qui intelligit unum relativorum, oportet quod intelligat reliquum. Sed non intellecto aliquam creaturam esse, vel futuram, adhuc Verbum intelligitur in Deo, secundum quod Pater dicit se ipsum. Ergo Verbum non importat aliquem respectum ad creaturam.

4. Praeterea, respectus Dei ad creaturam non potest esse nisi sicut causae ad effectum. Sed, sicut habetur ex dictis Dionysii, cap. 2 (7) de divin. Nomin., omne nomen connotans effectum in creatura, commune est toti Trinitati. Verbum autem non est hujusmodi. Ergo non importat respectum aliquem ad creaturam.

5. Praeterea, Deus non intelligitur referri ad creaturam nisi per sapientiam, bonitatem, et potentiam. Sed omnia illa non dicuntur de Verbo nisi per appropriationem. Cum ergo *Verbum* non sit appropriatum, sed proprium, videtur quod Verbum non importet respectum ad creaturam.

6. Praeterea, homo, quamvis sit dispositor rerum, non tamen in hominis nomine importatur respectus ad res dispositas. Ergo, quamvis per Verbum omnia disponantur, non tamen nomen Verbi respectum ad creaturas dispositas importabit.

7. Praeterea, Verbum relative dicitur, sicut et Filius. Sed tota relatio Filii terminatur ad Patrem; non est enim Filius nisi Patris. Ergo similiter tota relatio Verbi; ergo Verbum non importat relationem ad creaturam.

8. Praeterea, secundum Philosophum, 5 Metaphys., omne relativum dicitur ad unum tantum; alias relativum haberet duo esse; cum esse relativi sit ad aliud se habere. Sed Verbum relative dicitur ad Patrem. Non ergo ad creaturam.

9. Praeterea, si unum nomen imponatur diversis secundum speciem, aequivoce eis conveniet, sicut *canis* latrabili et marino. Sed superpositio et suppositio sunt diversae species relationis. Si ergo unum nomen importat utramque relationem, oportebit nomen illud esse aequivocum. Sed relatio Verbi ad creaturam non est nisi superpositionis; relatio autem Verbi ad Patrem est quasi suppositionis; non propter inaequalitatem dignitatis, sed propter principii auctoritatem. Ergo Verbum quod importat relationem ad Patrem, non importat relationem ad creaturam, nisi aequivoce sumatur.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 Quaest. sic dicens: *In principio erat Verbum, quod graece* λογος *dicitur, latine rationem et verbum significat; sed hoc loco melius verbum interpretatur, ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa etiam quae per Verbum facta sunt operativa potentia.* Ex quo patet propositum.

2. Praeterea, super illud Psalmistae, Ps. 61, *Semel locutus est Deus,* dicit Glossa (interl. ex Augustino): *Semel, idest Verbum aeternaliter genuit, ex quo omnia disposuit.* Sed dispositio dicit respectum ad disposita. Ergo Verbum relative dicitur ad creaturas.

3. Praeterea, omne verbum importat respectum ad id quod per verbum dicitur. Sed, sicut dicit Anselmus, Deus dicendo se, dicit omnem creaturam. Ergo Verbum importat respectum non solum ad Patrem, sed ad creaturam.

4. Praeterea, Filius ex hoc quod est Filius, perfecte repraesentat Patrem, secundum illud quod est ei intrinsecum. Sed Verbum ex suo nomine addit manifestationem; non potest autem esse alia manifestatio nisi sicut manifestatur per creaturas, quae est quasi manifestatio ad exterius. Ergo Verbum importat respectum ad creaturam.

5. Praeterea, sicut dicit Dionysius, 7 cap. de divin. Nomin., *Deus laudatur ut ratio vel verbum, quia est sapientiae et rationis largitor;* et sic patet quod Verbum de Deo dictum importat rationem causae. Sed causa dicitur ad effectum. Ergo Verbum importat respectum ad creaturas.

6. Praeterea, intellectus practicus refertur ad ea quae operata sunt per ipsum. Sed Verbum divinum est verbum intellectus practici, quia est operativum verbum, ut Damascenus dicit. Ergo Verbum dicit respectum ad creaturam.

Respondeo dicendum, quod quandocumque aliqua duo sic se habent ad invicem, quod unum dependet ab altero (1), sed non e converso; in eo quod dependet ab altero, est realis relatio; sed in eo a quo dependet, non est relatio nisi rationis tantum; prout, scilicet, non potest intelligi aliquid referri ad alterum quin intelligatur etiam respectus oppositus ex parte alterius; ut patet in scientia, quae dependet a scibili, et non e converso. Unde, cum creaturae omnes a Deo dependeant, sed non e converso; in creaturis sunt relationes reales, quibus referuntur ad Deum; sed in Deo sunt relationes oppositae secundum rationem tantum: et quia nomina sunt signa intellectuum, inde est quod aliqua nomina de Deo dicuntur quae important respectum ad creaturam, cum tamen ille respectus sit rationis tantum, ut dictum est. Relationes enim reales in Deo sunt illae tantummodo quibus personae ad invicem distinguuntur. In relativis autem nominibus invenimus quod quaedam nomina imponuntur ad significandum respectus ipsos, sicut hoc nomen *similitudo;* quaedam vero ad significandum aliquid ad quod sequitur respectus; sicut hoc nomen *scientia* imponitur ad significandum qualitatem quamdam quam sequitur quidam respectus. Et hanc diversitatem invenimus in nominibus relativis de Deo dictis, et quae ab aeterno et quae ex tempore de Deo dicuntur. Hoc enim nomen *Pater,* quod ab aeterno de Deo dicitur, et similiter hoc nomen *Dominus,* quod dicitur de Deo ex tempore, imponuntur ad significandum ipsos respectus; sed hoc nomen *Creator,* quod de Deo dicitur ex tempore, imponitur ad significandum actionem divinam, quam consequitur respectus quidam; similiter etiam hoc nomen *Verbum,* imponitur ad significandum aliquid absolutum cum aliquo respectu adjuncto; est enim idem Verbum quod sapientia genita, ut dicit Augustinus (lib. 7 de Trinit., cap. 11). Nec ob hoc impeditur quin Verbum personaliter dicatur; quia, sicut Pater personaliter dicitur, ita et Deus generans, vel Deus genitus. Contingit autem quod aliqua res absoluta ad plura possit habere respectum; et inde est quod nomen illud quod imponitur ad significandum aliquid absolutum, ad quod sequitur aliquis respectus, potest ad plura relative dici, secundum quod scientia dicitur, inquantum est scientia, relative ad scibile; sed inquantum est accidens quoddam vel forma, refertur ad scientem. Ita etiam hoc nomen *verbum* habet respectum et ad dicentem, et ad id quod per verbum dicitur; ad quod potest dici dupliciter. Uno modo secundum conventiam nominis; et sic verbum dicitur ad dictum. Alio modo ad rem cui convenit ratio dicti. Et quia Pater principaliter dicit se, generando Verbum suum, et ex consequenti dicit creaturas; ideo principaliter, et quasi per se, Verbum refertur ad Patrem; sed ex consequenti, et quasi per accidens, refertur ad creaturam; accidit enim Verbo ut per ipsum creatura dicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa tenet in illis quae important actualem respectum ad creaturam, non autem in illis quae important respectum habitualem; et dicitur respectus habitualis qui non requirit creaturam simul esse in actu; et tales sunt omnes respectus qui consequuntur actus animae; quia voluntas et intellectus potest esse etiam de eo quod non est in actu existens. Verbum autem importat processionem intellectus; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod Verbum non dicitur relative ad creaturam secundum rem, quasi

(1) *M.* ad alterum.

relatio ad creaturam sit in Deo realiter; sed secundum dici dicitur; nec removetur quin dicatur in aliquo casu; possum enim dicere quod est Verbum creaturae, idest de creatura, non a creatura; in quo sensu Anselmus negat; et praeterea, si non refertur secundum aliquem casum, sufficit quocumque modo referatur; utputa si refertur per praepositionem *ad* junctam casui (1), ut dicatur, quod Verbum est ad creaturam, scilicet constituendam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de illis nominibus quae per se important respectum ad creaturam; hoc autem nomen non est hujusmodi, ut ex dictis, in corpore artic., patet; et ideo ratio illa non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod ex illa parte qua hoc nomen *Verbum* dicit aliquid absolutum, habet habitudinem causalitatis ad creaturam; sed ex respectu realis originis quem importat, efficitur personale, ex quo ad creaturam habitudinem non habet.

Et per hoc patet responsio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod Verbum non solum est id per quod fit dispositio, sed est ipsa Patris dispositio de rebus creandis; et ideo aliquo modo ad creaturam refertur.

Ad septimum dicendum, quod Filius importat relationem tantum alicujus ad principium a quo oritur: sed Verbum importat relationem et ad principium a quo dicitur, et ad id quod est quasi terminus, scilicet id quod secundum Verbum manifestatur; quod quidem principaliter est Pater; sed ex consequenti est creatura, quae nullo modo potest esse divinae personae principium; et ideo Filius nullo modo importat respectum ad creaturam, sicut Verbum.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procedit de illis nominibus quae imponuntur ad significandum ipsos respectus. Non enim potest esse quod unus respectus terminetur ad multa, nisi secundum quod illa multa aliquo modo uniuntur.

Et similiter est dicendum ad nonum.

Rationes autem quae sunt ad oppositum, concludunt quod aliquo modo ad creaturam referatur Verbum; non autem quod hanc relationem per se importet, et quasi principaliter; et in hoc sensu concedendae sunt.

ARTICULUS VI.

Utrum res verius in Verbo quam in seipsis sint.
(1 part., quaest. 18, art. 4.)

Sexto quaeritur, utrum res verius sint in Verbo quam in se ipsis; et videtur quod non sint verius in Verbo. Verius enim est aliquid ubi est per essentiam suam quam ubi est per suam similitudinem. In se autem res sunt per suam essentiam. Ergo verius sunt in se ipsis quam in Verbo.

2. Sed diceretur, quod pro tanto sunt verius in Verbo, quia ibi habent nobilius esse. — Contra, res materialis nobilius habet esse in anima nostra quam in se ipsa, ut etiam dicit Augustinus in lib. de Trin. (6, cap. 8); et tamen verius est in se ipsa quam in anima nostra. Ergo eadem ratione verius est in se quam sit in Verbo.

3. Praeterea, verius est id quod est in actu, quam id quod est in potentia. Sed res in se ipsa est in actu, in Verbo autem tantum in potentia, sicut artificiatum in artifice. Ergo verius est res in se quam in Verbo.

4. Praeterea, ultima rei perfectio est sua operatio. Sed res in se ipsis existentes habent proprias operationes, quas non habent ut sunt in Verbo. Ergo verius sunt in se ipsis quam in Verbo.

5. Praeterea, illa sunt solum comparabilia quae sunt unius rationis. Sed esse rei in se ipsa, non est unius rationis cum esse quod habet in Verbo. Ergo, ad minus, non potest dici quod verius sit in Verbo quam in se ipsa.

1. Sed contra, creatura in Creatore est creatrix essentia, ut Anselmus dicit (in Monolog., cap. 33). Sed esse increatum est verius quam creatum. Ergo res verius habet esse in Verbo quam in se ipsa.

2. Praeterea, sicut posuit Plato ideas rerum esse extra mentem divinam, ita nos in mente divina ponimus eas. Sed secundum Platonem (in dialogo 10 de Republ.), verius erat homo separatus, homo, quam homo materialis; unde hominem separatum *per se hominem* nominabat. Ergo et secundum positionem fidei verius sunt res in Verbo quam sint in se ipsis.

3. Praeterea, illud quod est verissimum in unoquoque genere, est mensura totius generis. Sed similitudines rerum in Verbo existentes, sunt mensurae veritatis in rebus omnibus; quia secundum hoc res aliqua dicitur vera, secundum quod imitatur exemplar suum, quod est in Verbo. Ergo res verius sunt in Verbo quam in se ipsis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius (2 cap. de divin. Nomin.), causata deficiunt ab imitatione suarum causarum, quae eis supercollocantur; et propter istam distantiam causae a causato, aliquid vere praedicatur de causato quod non praedicatur de causa; sicut patet quod delectationes non dicuntur delectari, quamvis sint nobis causae delectandi: quod quidem non contingit nisi quia modus causarum est sublimior quam ea quae de effectibus praedicantur; et hoc invenimus in omnibus causis aequivoce agentibus; sicut sol non potest dici calidus, quamvis ab eo alia calefiant; quod est propter ipsius solis eminentiam ad ea quae calida dicuntur. Cum ergo quaeritur utrum res verius sint in se ipsis quam in Verbo, distinguendum est: quia ly *verius* potest designare vel veritatem rei, vel veritatem praedicationis. Si designet veritatem rei, sic proculdubio major est veritas rerum in Verbo quam in se ipsis. Si autem designetur veritas praedicationis, sic est e converso: verius enim praedicatur homo de re prout est in propria natura, quam de ea secundum quod est in Verbo. Nec hoc est propter defectum Verbi, sed propter supereminentiam ipsius, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod si intelligatur de veritate praedicationis, simpliciter verum est quod verius est aliquid ubi est per essentiam quam ubi est per similitudinem; sed si intelligatur de veritate rei, tunc verius est ubi est per similitudinem quae est causa rei; minus autem vere ubi est per similitudinem causatam a re.

Ad secundum dicendum, quod similitudo rei quae est in anima nostra, non est causa rei sicut similitudo rerum in Verbo; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod potentia activa perfectior est quam actus, qui est ejus effectus; et

(1) *Al.* adjunctam casuali.

hoc modo creaturae dicuntur esse in potentia in Verbo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis creaturae in Verbo non habeant proprias operationes, habent tamen operationes nobiliores, inquantum sunt effectivae rerum, et operationum ipsarum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis non sint unius rationis esse creaturarum in Verbo et in se ipsis secundum univocationem; sunt tamen aliquo modo unius rationis, scilicet secundum analogiam.

Ad id vero quod primo in contrarium objicitur, dicendum, quod ratio illa procedit de veritate rei, non autem praedicationis.

Ad secundum dicendum, quod Plato in hoc reprehenditur quod posuit formas naturales secundum propriam rationem, esse praeter materiam, ac si materia accidentaliter se haberet ad species naturales; et secundum hoc species naturales vere praedicari possent de his quae sunt sine materia. Nos autem hoc non ponimus; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS VII.

Utrum eorum quae non sunt nec erunt nec fuerunt, verbum sit. — (1 *part.*, *quaest.* 34, *art.* 3, *ad* 3.)

Septimo quaeritur, utrum verbum sit eorum quae non sunt nec erunt nec fuerunt; et videtur quod sic. Verbum enim importat aliquid progrediens ab intellectu. Sed intellectus divinus est etiam de eis quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, ut in quaestione de scientia Dei, art. 8, dictum est. Ergo verbum de his esse potest.

2. Praeterea, secundum Augustinum, lib. 6 de Trinit. (cap. 10), Filius est ars Patris plena rationum viventium. Sed, sicut dicit Augustinus in lib. 83 Quaest., ratio, etsi per illam nihil fiat, recte ratio dicitur. Ergo verbum est etiam eorum quae nec erunt nec facta sunt.

3. Praeterea, Verbum non esset perfectum nisi contineret in se omnia quae sunt in scientia dicentis. Sed in scientia Patris dicentis sunt ea quae nunquam erunt nec facta sunt. Ergo et ista erunt in Verbo.

Sed contra est quod Anselmus dicit in Monol. (cap. 3, ante med.): *Ejus quod nec est nec erit nec fuit, nullum verbum esse potest.*

Praeterea, hoc ad virtutem dicentis pertinet, ut quidquid dicit, fiat. Sed Deus est potentissimus. Ergo Verbum ejus non est de aliquo quod non aliquando fiat.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse dupliciter in Verbo. Uno modo sicut id quod Verbum cognoscit, vel quod in Verbo cognosci potest; et sic in Verbo est etiam illud quod nec est nec fuit nec futurum est; quia hoc cognoscit Verbum sicut et Pater; et in Verbo etiam cognosci potest sicut et in Patre. Alio modo dicitur esse aliquid in Verbo sicut id quod per Verbum dicitur. Omne autem quod aliquo verbo dicitur, ordinatur quodammodo ad executionem: quia verbo instigamus alios ad agendum, et ordinamus aliquos ad exequendum id quod in mente concipimus; unde etiam dicere Dei, dispositio ipsius est, ut patet per Glossam (ex Aug.) super illud Psalm. 61: *Semel locutus est Deus etc.* Unde, sicut Deus non disponit nisi quae sunt vel erunt vel fuerunt; ita nec dicit; unde verbum est horum tantum, sicut ipsorum dictorum: scientia autem et ars et idea, vel ratio, non important ordinem ad aliquam executionem; et ideo non est simile de eis et de Verbo.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII.

Utrum omne quod factum est, sit vita in Verbo. (1 *part.*, *quaest.* 18, *art.* 4.)

Octavo quaeritur, utrum omne quod factum est, sit vita in Verbo; et videtur quod non. Quia secundum hoc, Verbum est causa rerum, quod res sunt in ipso. Si ergo res in Verbo sunt vita, Verbum causat res per modum vitae. Sed ex hoc quod causat res per modum bonitatis, sequitur quod omnia sint bona. Ergo ex hoc quod causat res per modum vitae, sequitur quod omnia sint viva: quod falsum est; ergo et primum.

2. Praeterea, res sunt in Verbo sicut artificiata apud artificem. Sed artificiata in artifice non sunt vita: non enim ipsius artificis vita sunt, qui vivebat etiam antequam artificiata in ipso essent; neque artificiatorum, quae vita carent. Ergo nec creaturae in Verbo sunt vita.

3. Praeterea, efficientia vitae magis appropriatur in Scriptura Spiritui sancto quam Verbo, ut patet Joan. 6, 64: *Spiritus est qui vivificat;* et in pluribus aliis locis. Sed verbum non dicitur de Spiritu sancto, sed de Filio tantum, ut ex dictis, art. 3 hujus quaest., patet. Ergo nec convenienter dicitur quod res in Verbo sunt vita.

4. Praeterea, lux intellectualis est principium vitae. Sed res in Verbo non sunt lux. Ergo videtur quod in eo non sunt vita.

1. Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 3: *Quod factum est in ipso vita erat.*

2. Praeterea, secundum Philosophum in 8 Physic. (in princ.), motus caeli dicitur vita quaedam omnibus natura existentibus. Sed magis influit Verbum in creaturis quam motus caeli in naturam. Ergo res, secundum quod sunt in Verbo, debent dici vita.

Respondeo dicendum, quod res, secundum quod sunt in Verbo, considerari possunt dupliciter: uno modo per comparationem ad Verbum; alio modo per comparationem ad res in propria natura existentes; et utroque modo similitudo creaturae in Verbo est vita. Illud enim proprie vivere dicimus quod in se ipso habet motus vel operationes quascumque: ex hoc enim sunt dicta primo aliqua vivere, quia visa sunt in se ipsis habere aliquid ea movens secundum quemcumque motum; et hinc processit nomen vitae ad omnia quae in se ipsis habent operationis propriae principium; unde et ex hoc quod aliqua intelligunt vel sentiunt vel volunt, vivere dicuntur; non solum ex hoc quod secundum locum moventur, vel secundum augmentum. Illud ergo esse quod habet res prout est movens se ipsam ad operationem aliquam, dicitur proprie vita rei; quia vivere viventis est esse, ut in 2 de Anima (com. 37) dicitur. In nobis autem nulla operatio ad quam nos movemus, est esse nostrum; unde intelligere nostrum non est vita nostra, proprie loquendo, nisi secundum quod *vivere* accipitur pro opere, quod est signum vitae; et similiter nec si-

militudo intellecta in nobis est vita nostra. Sed intelligere Verbi est suum esse, et similiter ipsius similitudo; unde similitudo creaturae in Verbo, est vita ejus. Similiter etiam similitudo creaturae est quodammodo ipsa creatura, per modum illum quo dicitur, quod anima est quodammodo omnia; unde ex hoc quod similitudo creaturae in Verbo est productiva et motiva creaturae in propria natura existentis, quodammodo contingit ut creatura se ipsam moveat, et ad esse perducat, inquantum scilicet producitur in esse, et movetur a sua similitudine in Verbo existente. Et ita similitudo creaturae in Verbo est quodammodo creaturae vita.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod creatura in Verbo existens dicitur vita, non pertinet ad rationem propriam creaturae, sed ad modum quo est in Verbo; unde, cum non sit eodem modo in se ipsa, non sequitur quod in se ipsa vivat, quamvis in Verbo sit vita; sicut non est in se ipsa immaterialis, quamvis sit in Verbo immaterialis. Sed bonitas, entitas, et hujusmodi, pertinent ad propriam rationem creaturae; et ideo, sicut secundum quod sunt in Verbo, sunt bona, ita etiam secundum quod sunt in propria natura.

Ad secundum dicendum, quod similitudines rerum in artifice non possunt proprie dici vita; quia non sunt ipsum esse artificis viventis, nec etiam ipsa ejus operatio, sicut in Deo accidit; et tamen Augustinus dicit (tract. 1 in Joan.), quod arca in mente artificis vivit; sed hoc est secundum quod in mente artificis habet esse intelligibile, quod ad genus vitae pertinet.

Ad tertium dicendum, quod vita Spiritui sancto attribuitur secundum hoc quod Deus dicitur vita rerum, prout ipse est in omnibus rebus movens eas, ut sic quodammodo omnes res a principio intrinseco motae videantur; sed vita appropriatur Verbo secundum quod res sunt in Deo, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad quartum dicendum, quod similitudines rerum in Verbo, sicut sunt rebus causa existendi, ita sunt rebus causa cognoscendi; inquantum scilicet imprimuntur intellectualibus mentibus, ut sic res cognoscere possint; et ideo, sicut dicuntur vita prout sunt principia existendi, ita dicuntur lux prout sunt principia cognoscendi.

QUAESTIO V.

DE PROVIDENTIA.

(*In octo articulos divisa.*)

Primo quaeritur, ad quod nam attributorum divina providentia reducatur; 2.° utrum mundus providentia regatur; 3.° utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat; 4.° utrum motus et actiones horum inferiorum divinae providentiae subdantur; 5.° utrum actus humani divina providentia regantur; 6.° utrum bruta animalia et eorum actus divinae subdantur providentiae; 7.° utrum peccatores divina providentia regantur; 8.° utrum tota corporalis creatura gubernetur divina providentia, media angelica creatura.

ARTICULUS PRIMUS.

Ad quodnam attributorum divina providentia reducatur. — (1 *part.*, *quaest.* 22, *art.* 1.)

Quaestio est de providentia. Et primo quaeritur, ad quod attributorum providentia reducitur; et videtur quod tantum ad scientiam. Quia, sicut dicit Boetius in 4 de Consol. (prosa 6 ante med.), *illud certe manifestum est, immobilem simplicemque formam gerendarum rerum esse providentiam.* Sed forma rerum agendarum in Deo est idea, quae ad scientiam pertinet. Ergo providentia ad cognitionem pertinet.

2. Sed diceretur, quod providentia ad voluntatem pertinet inquantum est causa rerum. — Sed contra, in nobis scientia practica est causa rerum scitarum. Sed scientia practica in sola cognitione est. Ergo et providentia.

3. Praeterea, Boetius dicit in lib. praedicto (ibid. : *Modus* (1) *rerum gerendarum, cum in ipsa divinae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur.* Sed puritas intelligentiae ad speculativam cognitionem pertinere videtur. Ergo providentia ad cognitionem speculativam (2) pertinet.

4. Praeterea, Boetius dicit in 5 de Consol. (prosa 6 parum ante med.), quod providentia dicitur cognitio: *quod porro a rebus infimis constituta, quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat.* Sed prospicere cognitionis est, et praecipue speculativae. Ergo providentia maxime videtur ad cognitionem speculativam pertinere.

5. Praeterea, sicut dicit Boetius in 4 de Consol. (prosa 6 parum ante med.), ut est ad intellectum ratiocinatio, ita est fatum ad providentiam. Sed tam intellectus quam ratiocinatio ad cognitionem pertinent communiter speculativam et practicam. Ergo et providentia.

6. Praeterea, Augustinus dicit in lib 83 Quaest. (quaest. 27 in fin.), *quod lex incommutabilis omnia mutabilia pulcherrima moderatur gubernatione.* Sed gubernare et moderari ad providentiam pertinet. Ergo lex incommutabilis est ipsa providentia. Sed lex ad cognitionem pertinet. Ergo et ipsa providentia.

7. Praeterea, lex naturalis in nobis ex divina providentia causatur. Sed causa agit ad effectum producendum per viam similitudinis; unde dicimus quod bonitas Dei est causa bonitatis in rebus, et essentia essendi, et vita vivendi. Ergo divina providentia est lex; et sic idem quod prius.

8. Praeterea, Boetius dicit in 4 de Consol. (prosa 6 parum a prine.), quod *providentia ipsa est illa divina ratio in summo omnium Principe constituta.* Sed ratio rei est idea, ut dicit Augustinus in lib. 83 Quaest. (quaest. 46). Ergo providentia est idea. Sed idea pertinet ad cognitionem. Ergo et providentia.

9. Praeterea, scientia practica ordinatur vel ad producendum res in esse, vel ad ordinandum jam productas res. Sed producere res non est providentiae, quia providentia praesupponit res productas; similiter etiam nec ordinare res productas, quia hoc ad dispositionem pertinet. Ergo providentia non pertinet ad cognitionem practicam, sed speculativam tantum.

(1) Al. *motus.*
(2) *Al.* cognoscitivam speculationem.

1. Sed contra, videtur quod pertineat ad voluntatem; quia dicit Damascenus 2 lib. (cap. 29, circa prine.): *Providentia est voluntas Dei, propter quam omnia quae sunt, convenientem deductionem suscipiunt.*

2. Praeterea, illos qui sciunt facere, et tamen nolunt, non dicimus providos. Ergo providentia magis respicit voluntatem quam cognitionem.

3. Praeterea, sicut Boetius dicit in 4 de Consol. (prosa 6), Deus sua bonitate gubernat mundum. Sed bonitas ad voluntatem pertinet. Ergo et providentia, cujus est gubernare.

4. Praeterea, disponere non est scientiae, sed voluntatis. Sed secundum Boetium in 4 de Consol. (ubi sup.), providentia est ratio per quam cuncta Deus disponit. Ergo ad voluntatem pertinet, non ad notitiam.

5. Praeterea, provisum, inquantum provisum, non est sapiens vel scitum, sed est bonum. Ergo, nec providens, inquantum providens, est sapiens, sed bonus; et ita providentia non pertinet ad sapientiam, sed ad bonitatem, vel voluntatem.

6. Sed iterum videtur quod pertineat ad potentiam. Quia Boetius dicit in 5 lib. de Consol. (5, prosa 2 declinando ad finem illius): *Providentia dedit rebus a se creatis hanc vel maximam manendi causam, ut in quo possint, naturaliter manere desiderent.* Ergo providentia est creationis principium. Sed creatio appropriatur potentiae. Ergo providentia ad potentiam pertinet.

7. Praeterea, gubernatio est providentiae effectus, ut dicitur Sapient. 14, 3: *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia.* Sed, sicut dicit Hugo in lib. de Sacramentis (1, part. 2, cap. ult. circa fin.), voluntas est ut imperans, sapientia ut dirigens, potentia ut exequens; et sic potentia propinquior est gubernationi quam scientia et voluntas. Ergo providentia magis pertinet ad potentiam quam ad scientiam vel voluntatem.

Respondeo dicendum, quod ea quae de Deo intelliguntur, propter nostri intellectus imbecillitatem vel infirmitatem cognoscere non possumus nisi ex his quae apud nos sunt; et ideo, ut sciamus quomodo providentia dicatur in Deo, videndum est quomodo providentia sit in nobis.

Sciendum est igitur, quod Tullius providentiam ponit prudentiae partem in 2 veteris Rhetoricae (lib. 2 de Inventione), et est pars providentiae quasi completiva; aliae enim duae partes, scilicet memoria et intelligentia, non sunt nisi quaedam praeparationes ad prudentiae actum. Prudentia autem, secundum Philosophum in 6 Ethic. (cap. 5), est recta ratio agibilium. Et differunt agibilia a factibilibus; quia factibilia dicuntur illa quae procedunt ab agente in extraneam materiam, sicut scamnum et domus; et horum recta ratio est ars; sed agibilia dicuntur actiones quae non progrediuntur extra agentem, sed sunt actus perficientes ipsum; sicut caste vivere, patienter se habere, et hujusmodi; et horum recta ratio est prudentia. Sed in istis agibilibus duo quaedam consideranda occurrunt: scilicet finis, et id quod est ad finem. Prudentia praecise dirigit in his quae sunt ad finem; ex hoc enim dicitur aliquis prudens, quia bene est consiliativus, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 9). Consilium autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 3): Sed finis agibilium praecexistit in nobis dupliciter: scilicet per cognitionem naturalem de fine hominis; quae quidem naturalis cognitio ad intellectum pertinet, secundum Philosophum in 6 Ethic. (cap. 9), qui est principiorum operabilium sicut et speculabilium; principia autem operabilium sunt fines, ut in eodem lib. dicitur. Alio modo quantum ad affectionem; et sic fines agibilium sunt in nobis per virtutes morales, per quas homo afficitur ad juste vivendum vel fortiter vel temperate, quod est quasi finis proximus agibilium. Similiter etiam ad ea quae sunt ad finem, perficimur et quantum ad cognitionem per consilium, et quantum ad appetitum per electionem; et in his per prudentiam dirigimur.

Patet ergo quod prudentiae est aliqua ordinate ad finem disponere. Et quia ista dispositio eorum quae sunt ad finem, in finem per prudentiam, est per modum cujusdam ratiocinationis, cujus principia sunt fines (ex eis enim trahitur tota ratio ordinis praedicti in omnibus operabilibus, sicut manifeste apparet in artificiatis); ideo ad hoc quod quis sit prudens, requiritur quod bene se habeat circa ipsos fines: non enim potest esse recta ratio, nisi principia rationis salventur; et ideo ad prudentiam requiruntur et intellectus finium, et virtutes morales, quibus affectus recte collocatur in fine; et propter hoc oportet omnem prudentem esse virtuosum, ut in 6 Ethic. (cap. ult. et penult.) dicitur. In omnibus autem virtutibus et actibus animae ordinatis hoc est commune, quod virtus primi salvatur in omnibus sequentibus; et ideo in prudentia quodammodo includitur et voluntas, quae est de fine, et cognitio finis.

Ex dictis igitur patet quomodo providentia se habet ad alia quae de Deo dicuntur. Scientia enim communiter se habet ad cognitionem finis, et eorum quae sunt ad finem: per scientiam enim Deus scit se et creaturas; sed providentia pertinet tantum ad cognitionem eorum quae sunt ad finem, secundum quod ordinantur in finem; et ideo providentia includit et scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica. Potentia autem executiva est providentiae; unde actus potentiae praesupponit actum providentiae sicut dirigentis; unde in providentia non includitur potentia sicut voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod in re creata duo possunt considerari: scilicet ipsa species ejus absolute, et ordo ejus ad finem; et utriusque forma praecessit in Deo. Forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute est idea; sed forma rei secundum quod est ordinata in finem, est providentia. Ipse autem ordo a divina providentia rebus inditus, *fatum* vocatur, secundum Boetium (lib. 4 de Consol., prosa 6). Unde, sicut se habet idea ad speciem rei, ita se habet providentia ad fatum; et tamen, quamvis idea possit pertinere ad speculativam cognitionem aliquo modo, tamen providentia tantum ad practicam pertinet; eo quod importat ordinem ad finem, et ita ad opus, quo mediante pervenitur ad finem.

Ad secundum dicendum, quod providentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute: scientia enim practica absolute communiter se habet ad cognitionem finis et eorum quae sunt ad finem; unde non praesupponit voluntatem finis, ut sic aliquo modo voluntas scientia includatur; sicut de providentia dictum est.

Ad tertium dicendum, quod puritas intelligen-

tiae non dicitur ad exclusionem voluntatis, sed ad excludendum mutabilitatem et varietatem a providentia.

Ad quartum dicendum, quod Boetius in verbis illis non ponit completam providentiae rationem, sed rationem nominis assignat; unde, quamvis videre ad cognitionem speculativam pertinere possit, non tamen sequitur quod providentia. Et praeterea, secundum hoc Boetius exponit providentiam quasi procul videntiam, quia Deus ab excelso rerum cacumine cuncta prospicit. Secundum hoc autem est in excelso rerum cacumine quod omnia ordinat et causat: et sic etiam in verbis Boetii potest aliquid ad practicam cognitionem pertinens notari.

Ad quintum dicendum, quod comparatio illa Boetii accipitur per similitudinem proportionis simplicis ad compositum, et quietis ad mobile: sicut enim intellectus simplex est, et sine discursu; ratio autem discurrendo circa diversa vagatur; ita etiam providentia simplex et immobilis est; fatum autem multiplex et variabile: unde non sequitur ratio.

Ad sextum dicendum, quod providentia in Deo proprie non nominat legem aeternam, sed aliquid ad legem aeternam consequens: lex enim aeterna est consideranda in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando et eligendo; quod est prudentiae, sive providentiae: unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam sicut principium in demonstratione. Et similiter etiam in Deo lex aeterna non est providentia, sed providentiae quasi principium; unde et convenienter legi aeternae attribuitur actus providentiae; sicut et omnis effectus demonstrationis principiis indemonstrabilibus attribuitur.

Ad septimum dicendum, quod in divinis attributis invenimus duplicem rationem causalitatis. Unam per viam exemplaritatis, sicut dicimus quod a primo uno procedunt omnia una, et a primo ente omnia entia, et a primo bono omnia bona; et haec ratio causandi est communis attributis. Alia ratio est secundum ordinem ad objectum attributi; prout dicimus quod potentia est causa possibilium, et scientia scitorum, et voluntas volitorum; et secundum hunc modum non oportet quod causatum habeat similitudinem causae: non enim quae per scientiam facta sunt, oportet esse scientia, sed scita; et per hunc modum providentia Dei causa omnium ponitur; unde quamvis a providentia sit lex naturalis intellectus nostri, non sequitur quod divina providentia sit lex aeterna.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa in summo principe constituta non dicitur providentia nisi adjuncto ordine ad finem, ad quem praesupponitur voluntas finis; unde licet essentialiter ad cognitionem pertineat, tamen voluntatem aliquo modo includit.

Ad nonum dicendum, quod in rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egrediuntur a principio; alius secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio: dicuntur enim aliqua disponi secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo, sicut artifex diversimode collocat partes sui artificii; unde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem; et sic providentia differt ab arte divina et dispositione: quia ars divina dicitur respectu productionis rerum; sed dispositio respectu ordinis productorum; providentia autem dicit ordinem in finem artificiati. Sed quia ex fine artificii colligitur quidquid est in artificiato; ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et quodammodo causa ejus; ideo providentia quodammodo est dispositionis causa; et propter hoc dispositionis actus frequenter providentiae attribuitur. Quamvis ergo providentia nec sit ars quae respicit productionem rerum, nec dispositio quae respicit rerum ordinem ad invicem; non tamen sequitur quod non pertineat ad practicam cognitionem.

Ad primum vero quod de voluntate objicitur, dicendum, quod pro tanto Damascenus dicit providentiam esse voluntatem, quia voluntatem includit et praesupponit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in 6 Ethic. (cap. 12 et 13), nullus potest esse prudens nisi virtutes morales habeat, per quas recte sit dispositus circa fines; sicut nullus potest bene demonstrare, nisi recte se habeat circa demonstrationis principia; et propter hoc etiam nullus dicitur providus nisi habeat rectam voluntatem; non quia providentia sit in voluntate.

Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur gubernare per bonitatem, non quasi bonitas sit ipsa providentia; sed quia est providentiae principium, cum habeat rationem finis; et etiam quia ita se habet divina bonitas ad ipsum sicut moralis virtus ad nos.

Ad quartum dicendum, quod disponere, quamvis voluntatem praesupponat, non tamen est actus voluntatis: quia ordinare quod est in dispositione intellectus, sapientis est, ut Philosophus dicit (2 Metaph., cap. 2); et ideo dispositio et providentia realiter ad cognitionem pertinent.

Ad quintum dicendum, quod providentia comparatur ad provisum sicut scientia ad scitum, et non sicut scientia ad scientem; unde non oportet quod provisum, inquantum provisum, sit sapiens, sed quod sit scitum.

Alia duo concedimus.

ARTICULUS II.

Utrum mundus providentia regatur.
(1 part., quaest. 12, art. 2.)

Secundo quaeritur, utrum mundus providentia regatur; et videtur quod non. Nullum enim agens ex necessitate naturae, agit per providentiam. Sed Deus agit in res creatas ex necessitate naturae; quia, ut dicit Dionysius (cap. 4 de divin. Nomin.), *divina bonitas se creaturis communicat, sicut noster sol, non praeeligens neque praecognoscens, radios suos in corpora diffundit.* Ergo mundus a Deo non regitur providentia.

2. Praeterea, principium multiforme sequitur ad principium uniforme. Sed voluntas est principium multiforme, quia se habet ad opposita, et per consequens etiam providentia, quae voluntatem praesupponit; natura autem est principium uniforme, quia determinatur ad unum genus. Ergo praecedit providentiam: non igitur res naturales providentia reguntur.

3. Sed dicendum, quod principium uniforme praecedit multiforme in eodem, non in diversis. —

Sed contra, quanto aliquod principium majorem habet virtutem causandi, tanto est prius. Sed quanto est magis uniforme, tanto majorem habet virtutem in causando, quia, ut dicitur in lib. de Causis (prop. 17), omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Igitur, sive in eodem sive in diversis accipiatur uniforme principium, praecedit multiforme.

4. Praeterea, secundum Boetium in sua Arithmetica (lib. 1 cap. 31, et lib. 2 cap. 1), omnis inaequalitas ad aequalitatem reducitur, et multitudo ad unitatem. Ergo et omnis actio voluntatis, quae multiplicitatem habet, ad actionem naturae, quae simplex est et aequalis, reduci debet; et ita oportet quod primum agens per essentiam suam et naturam agat, et non per providentiam; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, illud quod est de se determinatum ad unum, non indiget aliquo regente; quia ad hoc regimen alicui adhibetur, ne in contrarium dilabatur. Res autem naturales per propriam naturam sunt determinatae ad unum. Ergo non indigent providentia gubernante.

6. Sed dicendum, quod ad hoc providentiae gubernatione indigent, ut conserventur in esse. — Sed contra, illud in quo non est potentia ad corruptionem, non indiget exteriore conservante. Sed quaedam sunt in quibus non est potentia ad corruptionem neque ad generationem; sicut patet in corporibus caelestibus et substantiis spiritualibus, quae sunt principales partes mundi. Ergo hujusmodi non indigent providentia conservante in esse.

7. Praeterea, principia quaedam sunt in rerum natura quae neque etiam Deus potest mutare, sicut hoc principium quod non est de eodem affirmare et negare. Ergo, ad minus, hujusmodi providentia gubernante et providente non indigent.

8. Praeterea, ut Damascenus dicit in 2 lib. (cap. 29 non procul a princ.), non conveniens est esse alium rerum factorem, et provisorem alium. Sed corporalia non sunt facta a Deo, cum Deus sit spiritus; non enim videtur quod possit spiritus producere aliquod corpus, sicut nec corpus potest aliquem spiritum producere. Ergo hujusmodi corporalia divina providentia non reguntur.

9. Praeterea, gubernatio rerum ipsam rerum distinctionem concernit. Sed rerum distinctio non videtur esse a Deo, quia ipse se habet uniformiter ad omnia, ut dicitur in lib. de Causis. Ergo res non gubernantur per divinam providentiam.

10. Praeterea, quae sunt in se ipsis ordinata, non oportet ab alio ordinari. Sed res naturales sunt hujusmodi: quia, ut dicitur 2 de Anima (comment. 41), *omnium natura existentium terminus est et ratio magnitudinis et augmenti.* Ergo res naturales non ordinantur per divinam providentiam.

11. Praeterea, si res gubernantur per divinam providentiam, ex ordine rerum poterimus divinam providentiam perscrutari. Sed, sicut dicit Damascenus in 2 lib. (4, cap. 29 non remote a princ.), *oportet omnia admirari, omnia laudare, omnia imperscrutate acceptare, quae providentiae sunt.* Ergo mundus providentia non regitur.

Sed contra est quod Boetius dicit (in 3 de Consolat., metro 9):

O qui perpetua mundum ratione gubernas.

Praeterea, quaecumque habent certum ordinem, oportet quod aliqua providentia regantur. Sed res naturales tenent certum ordinem in suis motibus. Ergo providentia reguntur.

Praeterea, ea quae sunt diversa, non conservantur in aliqua conjunctione nisi per aliquam providentiam gubernantem; unde et quidam philosophi coacti sunt ponere animam esse harmoniam, propter conservationem contrariorum in corpore animalis. Sed in mundo videmus contraria et diversa ad invicem colligata permanere. Ergo mundus providentia regitur.

Praeterea, sicut dicit Boetius in 4 de Consolat. (pros. 6 non procul a princ.), *fatum singula in motum dirigit certis locis, formis aut temporibus distributa; et ipsa temporalis ordinis explicatio in divinae mentis adunata prospectu, providentia est.* Cum ergo videamus res esse distinctas secundum formas et tempora vel loca, necesse est ponere fatum, et sic etiam providentiam.

Praeterea, omne illud quod per se non potest conservari in esse, indiget aliquo gubernante, quo conservetur. Sed res creatae per se in esse conservari non possunt; quia quae ex nihilo facta sunt, per se in nihilum tendunt, ut Damascenus dicit (lib. 2, cap. 27 circa principium illius). Ergo oportet esse providentiam gubernantem res.

Respondeo dicendum, quod providentia respicit ordinem ad finem; et ideo quicumque causam finalem negant, oportet quod negent per consequens providentiam, ut Commentator dicit in 2 Phys. (lib. 2 Metaph., comment. 65). Negantium autem causam finalem antiquitus duplex fuit positio.

Quidam enim antiquissimi philosophi tantum posuerunt causam materialem; unde, cum non ponerent causam agentem, nec potuerunt ponere finem, qui non est causa nisi inquantum movet agentem. Alii autem posteriores ponebant causam agentem, nihil dicentes de causa finali. Et secundum utrosque omnia procedebant de necessitate causarum praecedentium, vel materiae, vel agentis. Sed haec positio hoc modo a philosophis improbatur. Causae enim materialis et agens, inquantum hujusmodi, sunt effectui causa essendi; non autem sufficiunt ad causandum bonitatem in effectu, secundum quam sit conveniens et in se ipso, ut permanere possit; et in aliis, ut opituletur: verbi gratia, calor de sui ratione, quantum de se est, habet dissolvere; dissolutio autem non est conveniens et bona nisi secundum aliquem certum terminum et modum; unde, si non poneremus aliam causam praeter calorem et hujusmodi agentia in natura, non possemus assignare causam quare res convenienter fiant et bene. Omne autem quod non habet causam determinatam, casu accidit. Unde oporteret secundum positionem praedictam, ut omnes convenientiae et utilitates quae inveniuntur in rebus, essent casuales; quod etiam Empedocles posuit, dicens, casu venisse ut per amicitiam hoc modo congregarentur partes animalium, ut animal salvari posset, et quod multoties accidit. Hoc autem non potest esse: ea enim quae casu accidunt, proveniunt ut in minori parte; videmus autem hujusmodi convenientias et utilitates accidere in operibus naturae aut semper, aut in majori parte; unde non potest esse ut casu accidant; et ita oportet quod procedant ex intentione finis. Sed id quod intellectu caret vel cognitione, non potest directe in finem tendere, nisi per aliquam cognitionem ei praestituatur finis, et dirigatur in ipsum; unde oportet,

cum res naturales cognitione careant, quod praeexistat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet, ad modum quo sagittator dat sagittae certum motum (1), ut tendat ad determinatum finem; unde, sicut percussio quae fit per sagittam non tantum dicitur opus sagittae, sed projicientis; ita etiam omne opus naturae dicitur a philosophis opus intelligentiae.

Et sic oportet quod per providentiam illius intellectus qui praedictum ordinem naturae indidit, mundus gubernetur. Et assimilatur providentia ista qua Deus mundum gubernat, providentiae oeconomicae, qua quis gubernat familiam, vel politicae qua quis gubernat civitatem aut regnum, per quam aliquis actus aliorum ordinat in finem; non enim potest esse in Deo providentia respectu sui ipsius; cum quidquid est in eo, sit finis, non ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo Dionysii quantum ad hoc attenditur, quod sicut sol nullum corpus excludit, quantum in se est, a sui luminis communicatione; ita etiam nec divina bonitas aliquam creaturam a sui participatione; non autem quantum ad hoc quod sine cognitione et electione operetur.

Ad secundum dicendum, quod principium aliquod potest dici multiforme dupliciter. Uno modo quantum ad ipsam essentiam principii; inquantum scilicet, est compositum; et sic multiforme principium oportet esse posterius uniformi. Alio modo secundum respectum ad effectus, ut dicatur illud principium multiforme quod ad multa se extendit; et sic multiforme est prius quam uniforme; quia quanto aliquod principium est simplicius, tanto se extendit ad plura; et secundum hunc modum voluntas dicitur multiforme principium, natura autem uniforme.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de uniformitate principii secundum suam essentiam.

Ad quartum dicendum, quod Deus per essentiam suam est causa rerum; et ita ad aliquod simplex principium reducitur omnis rerum pluralitas; sed essentia ejus non est causa rerum nisi secundum quod est scita; et per consequens, secundum quod est volita communicari creaturae per viam assimilationis; unde res ab essentia divina per ordinem scientiae et voluntatis procedunt; et ita per providentiam.

Ad quintum dicendum, quod ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum, non est ei ex se ipsa, sed ex alio; et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem, providentiam demonstrat, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod generatio et corruptio possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum quod generatio et corruptio sunt ex ente contrario et in ens contrarium; et hoc modo potentia ad generationem et corruptionem inest alicui secundum quod ejus natura in potentia est ad contrarias formas; et hoc modo corpora caelestia et substantiae spirituales neque ad generationem neque ad corruptionem potentiam habent. Alio modo haec communiter dicuntur pro quolibet exitu rerum in esse, et pro quolibet transitu in non esse; et sic etiam creatio, per quam aliquid ex nihilo ad esse deducitur, generatio dicitur, et ipsa rei annihilatio dicitur corruptio. Dicitur autem aliquid habere potentiam ad generationem per hunc modum, per hoc quod est potentia in agente ad ipsam productionem; et similiter aliquid dicitur habere potentiam ad corruptionem, quia in agente est potentia ut deducat illud in non esse; et secundum hoc omnis creatura habet potentiam ad corruptionem; cuncta enim quae Deus in esse produxit, potest etiam reducere in non esse. Tamen ad hoc quod creaturae subsistant, oportet quod Deus semper in eis operetur, ut Augustinus dicit super Genesim ad litteram (lib. 4 cap. 12, et lib. 8 cap. 12); non per modum quo domus fit ab artifice, cum actione cessante adhuc domus maneat; sed per modum quo illuminatio aeris est a sole: unde ex hoc ipso quod non praeberet creaturae esse, quod in ejus voluntate est constitutum, in nihilum creatura redigeretur.

Ad septimum dicendum, quod necessitas principiorum dictorum consequitur providentiam divinam et dispositionem: ex hoc enim quod res productae sunt in tali natura, in qua habent esse terminatum, sunt distinctae a suis negationibus: ex qua distinctione sequitur quod affirmatio et negatio non sunt simul vera; et ex hoc principio est necessitas in omnibus aliis principiis, ut dicitur in 4 Metaphysic.

Ad octavum dicendum, quod effectus non potest esse praestantior causa, potest autem inveniri deficientior quam causa; et quia corpus naturaliter est inferius spiritu, ideo corpus non potest producere spiritum, sed e converso.

Ad nonum dicendum, quod Deus secundum hoc similiter se habet ad res, quia in Deo nulla est diversitas: sed tamen ipse est causa diversitatis rerum, secundum quod per scientiam rationes diversarum rerum penes se continet.

Ad decimum dicendum, quod ordo ille qui est in natura, non est ei a se, sed ab alio; et ideo natura providentia indiget, a qua talis ordo instituatur in ea.

Ad undecimum dicendum, quod creaturae deficiunt a repraesentatione Creatoris; et ideo per creaturas nullo modo perfecte possumus devenire in cognitionem Creatoris; et etiam propter imbecillitatem intellectus nostri, qui neque totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere quod creaturae manifestant de Deo; et ideo prohibemur perscrutari ea quae in Deo sunt, ne scilicet velimus ad finem inquisitionis pervenire, quod nomen perscrutationis ostendit: sic enim non crederemus de Deo nisi quod noster intellectus capere posset; non autem prohibemur scrutari ista cum modestia, ut recognoscamus nos insufficientes ad perfectam comprehensionem; et ideo etiam Hilarius dicit (2 de Trinit., inter princ. et med.), quod *qui pie infinita prosequitur, etsi nunquam perveniat, semper tamen proficit prodeundo.*

ARTICULUS III.

Utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat. — *(1 part., quaest.* 32, *art.* 1. *)*

Tertio quaeritur, utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat; et videtur quod non. Causa enim et effectus sunt ejusdem coordinationis. Sed creaturae corruptibiles sunt causae culpae, ut patet: quia species mulieris est fomentum et causa luxu-

(1) *Al.* modum.

riae; et Sapient. 14, 2, dicitur, quod *creaturae Dei factae sunt in muscipulam pedibus insipientium.* Cum ergo culpa sit extra ordinem providentiae divinae, videtur quod ordini providentiae corruptibilia non subduntur.

2. Praeterea, nihil provisum a sapiente est corruptivum effectus ejus: quia sic contrariaretur sapiens sibi ipsi, eadem destruens et aedificans. Sed in rebus corruptibilibus invenitur una contraria alteri, et corruptiva ipsius. Ergo non sunt provisa a Deo.

3. Praeterea, sicut dicit Damascenus in 2 lib. (cap. 29, non procul a princ.), *necesse est omnia quae providentia fiunt, secundum rectam rationem et optimam et Deo decentissimam fieri, et sicut potest melius fieri.* Sed corruptibilia possunt esse meliora, quia incorruptibilia (1). Ergo providentia Dei ad corruptibilia se non extendit.

4. Praeterea, omnia corruptibilia, de sui natura corruptionem habent: alias non esset necesse omnia corruptibilia corrumpi. Sed corruptio, cum sit defectus, non est provisa a Deo, qui non potest esse causa alicujus defectus. Ergo creaturae corruptibiles non sunt provisae a Deo.

5. Praeterea, sicut dicit Dionysius in 4 de divin. Nomin., providentiae non est naturam perdere, sed salvare. Ergo providentiae omnipotentis Dei est res perpetuo salvare. Sed corruptibilia non perpetuo servantur. Ergo non subjacent divinae providentiae.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 14, 3: *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia.*

Praeterea, Sapient. 12, 13, dicitur, quod ipse est Deus, *cui est cura de omnibus.* Ergo tam corruptibilia quam incorruptibilia ejus providentiae subsunt.

Praeterea, sicut dicit Damascenus in 2 lib. (cap. 29, non procul a princ.), non est conveniens alium esse factorem rerum, alium provisorem. Sed Deus est causa efficiens omnium corruptibilium. Ergo et eorum provisor.

Respondeo dicendum, quod providentia Dei, qua res gubernat, est similis, ut dictum est, art. praeced., providentiae qua paterfamilias gubernat domum, et rex civitatem aut regnum: in quibus gubernationibus hoc est commune, quod bonum commune est eminentius quam bonum singulare; sicut bonum gentis est eminentius quam civitatis vel familiae vel personae, ut habetur in principio Ethic. (cap. 2, in fin.). Unde quilibet provisor plus attendit quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid conveniat uni tantum.

Hoc autem quidam non attendentes, considerantes in rebus corruptibilibus aliqua quae possent meliora esse secundum se ipsa considerata, non attendentes ordinem universi, secundum quem optime collocatur unumquodque in ordine suo; dixerunt, ista corruptibilia non gubernari a Deo, sed sola incorruptibilia; ex quorum persona dicitur Job 22, 14: *Nubes latibulum ejus, scilicet Deus, neque nostra considerat; sed circa cardines caeli perambulat.* Haec autem corruptibilia posuerunt vel omnino absque gubernatore esse et agi, vel a contrario principio gubernari. Quam opinionem Philosophus in 12 Metaphysic. (com. 52 et seq.) reprobat per similitudinem exercitus; in quo invenimus duplicem ordinem: unum quo exercitus partes ordinantur ad invicem; alium quo ordinantur ad bonum exterius, scilicet ad bonum ducis; et ordo ille quo ordinantur partes exercitus ad invicem, est propter illum ordinem quo totus exercitus ordinatur ad ducem; unde si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem. Quantumcumque ergo multitudinem invenimus ordinatam ad invicem, oportet eam ordinari ad exterius principium. Partes autem universi corruptibiles et incorruptibiles sunt ad invicem ordinatae, non per accidens, sed per se: videmus enim ex corporibus caelestibus utilitates provenire in corporibus corruptibilibus vel semper vel in majori parte secundum eumdem modum; unde oportet omnia, corruptibilia et incorruptibilia, esse in uno ordine providentiae principii exterioris, quod est extra universum. Unde Philosophus concludit, quod necesse est ponere in universo unum dominatum, et non plures.

Sciendum tamen, quod aliquid provideri dicitur dupliciter: uno modo propter se, alio modo propter alia; sicut in domo propter se providentur ea in quibus essentialiter consistit bonum domus, sicut filii, possessiones, et hujusmodi: alia vero providentur ad horum utilitatem, ut vasa, animalia, et hujusmodi. Et similiter in universo illa propter se providentur in quibus essentialiter consistit perfectio universi; et haec perpetuitatem habent, sicut et universum perpetuum est. Quae vero perpetua non sunt, non providentur nisi propter alium; et ideo substantiae spirituales, et corpora caelestia, quae sunt perpetua et secundum speciem et secundum individuum, sunt provisa propter se et in specie et in individuo; sed corruptibilia perpetuitatem non possunt habere nisi in specie; unde species ipsae sunt provisae propter se, sed individua eorum non sunt provisa nisi propter perpetuum esse speciei conservandum.

Et secundum hoc salvatur opinio illorum qui dicunt quod ad hujusmodi corruptibilia non se extendit divina providentia nisi secundum quod participant naturam speciei: hoc enim verum est si intelligatur de providentia sua, qua aliqua propter se providentur.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturae corruptibiles non sunt secundum se causa culpae, sed occasio tantum, et per accidens causa: causa autem per accidens et effectus non sunt unius et ejusdem coordinationis, vel non oportet esse.

Ad secundum dicendum, quod sapiens provisor non solum attendit quid expediat uni eorum quae suae providentiae subduntur, sed magis quid competat omnibus. Quamvis ergo corruptio alicujus rei in universo non sit ei conveniens, competit tamen perfectioni universi: quia per continuam generationem et corruptionem individuorum conservatur esse perpetuum in speciebus, in quibus per se consistit perfectio universi.

Ad tertium dicendum, quod quamvis res corruptibilis melior esset si incorruptibilitatem haberet; melius tamen est universum quod ex corruptibilibus et incorruptibilibus constat, quam quod ex incorruptibilibus tantum constaret: quia utraque natura bona est, scilicet corruptibilis et incorruptibilis; melius autem est esse duo bona quam unum tantum. Neque multiplicatio individuorum in una natura posset aequivalere diversitati naturarum; cum bonum naturae, quod est communicabile, praeemineat bono individui, quod est singulare.

(1) *Al.* quam incorruptibilia.

Ad quartum dicendum, quod sicut tenebrae sunt a sole non ex hoc quod aliquid agat, sed ex hoc quod aliquid non emittit; ita corruptio est a Deo non quasi aliquid agente, sed non tribuente permanentiam.

Ad quintum dicendum, quod illa quae propter se providentur a Deo, perpetuo manent; non autem hoc oportet de illis quae propter se non providentur; sed oportet ea tantum manere quantum necessarium est his propter quae providentur; et ideo particularia quaedam, quia propter se non providentur, vel non sunt provisa, corrumpuntur, ut patet ex dictis, in corp. art.

ARTICULUS IV.

Utrum motus et actiones omnes horum inferiorum divinae subdantur providentiae — (1 *part., quaest.* 22, *art.* 2.)

Quarto quaeritur, utrum omnes motus et actiones horum inferiorum corporum subdantur divinae providentiae; et videtur quod non. Deus enim non est provisor ejus cujus non est actor; quia non est conveniens ponere alium provisorem et alium conditorem, ut Damascenus dicit in 2 lib. (capit. 29 non procul a princ.). Sed Deus non est actor mali, cum omnia, inquantum ab eo sunt, bona sint. Cum igitur in actionibus et motibus horum inferiorum multa mala accidant, videtur quod non omnes motus horum inferiorum, divinae providentiae subsint.

2. Praeterea, contrarii motus non videntur esse ordinis unius. Sed in istis inferioribus inveniuntur contrarii motus et contrariae actiones. Ergo impossibile est quod omnes cadant sub ordine divinae providentiae.

3. Praeterea, nihil cadit sub providentia nisi ex hoc quod ordinatur in finem. Sed malum non ordinatur in finem: quinimmo malum est privatio ordinis. Ergo malum non cadit sub providentia. In his autem inferioribus multa mala accidunt. Ergo etc.

4. Praeterea, non est prudens qui sustinet aliquod malum evenire in illis quorum actus ejus providentiae subsunt, si possit praecaveri vel impediri. Sed Deus est prudentissimus et potentissimus. Cum ergo ista mala eveniant in his inferioribus, videtur quod particulares actus horum inferiorum divinae providentiae non subdantur.

5. Sed dicendum, quod Deus ideo permittit mala fieri, quia potest ex eis elicere bona. — Sed contra, bonum est potentius quam malum. Ergo magis de bono potest elici bonum quam ex malo; ergo non est necesse quod mala permittat fieri ut ex eis eliciat bona.

6. Praeterea, sicut Deus condidit omnia per suam bonitatem, ita omnia sua bonitate gubernat, ut Boetius dicit in 4 de Consolat. (pros. 6). Sed divina bonitas non permittit ut aliquod ab eo malum producatur. Ergo divina bonitas non permittit vel dimittit aliquod malum suae providentiae subesse.

7. Praeterea, nullum provisum est casuale. Si ergo omnes motus horum inferiorum essent provisi, nihil casu accideret, et ita omnia ex necessitate contingerent; quod est impossibile.

8. Praeterea, si omnia ex necessitate materiae contingerent in his inferioribus, haec inferiora non regerentur providentia, ut Commentator dicit, 2 Physic. (comment. 75). Sed multa in his inferioribus accidunt ex necessitate materiae. Ergo ad minus illa divinae providentiae non subduntur.

9. Praeterea, nullus prudens permittit bonum ut veniat malum. Ergo similiter nullus prudens permittit malum ut veniat bonum. Sed Deus est prudens. Ergo non permittit mala fieri ut bona eveniant; et ita videtur quod mala quae fiunt in his inferioribus, non cadant sub providentia concessionis vel permissionis.

10. Praeterea, illud quod est reprehensibile in homine, nullo modo Deo attribuendum est. Sed hoc reprehenditur in homine ut faciat mala ad bonum consequendum, ut patet Roman. 3, 8: *Et non sicut blasphemamur, et sicut ajunt quidam nos dicere: Faciamus mala ut veniant bona.* Ergo Deo non competit ut sub ejus providentia cadant mala, ut bona ex eis eliciantur.

11. Praeterea, si actus inferiorum corporum divinae providentiae subderentur, hoc modo agerent secundum quod divinae justitiae conveniret. Sed hoc modo non inveniuntur inferiora elementa agere; quia ignis aequaliter comburit domum justi hominis et injusti. Ergo actus inferiorum corporum non subduntur providentiae divinae.

Sed contra est quod dicitur Matth. 10, 19: *Nonne duo passeres asse veneunt? et unus ex eis non cadet super terram sine Patre vestro;* ubi dicit Glossa (super illud: *Numerati sunt*): *Magna est Dei providentia, quam neque parva latent.* Ergo minimi motus horum inferiorum subduntur divinae providentiae.

Praeterea, Augustinus dicit, 3 super Genesim ad litteram (8, cap. 9 circa princip.): *Secundum divinam providentiam videmus caelestia superius ordinari, inferiusque terrestria luminaria sideraque fulgere, diei noctisque vices agitari, aquis terram fundatam interlui atque circumvolvi, aerem altius superfundi, arbusta et animalia concipi et nasci, crescere et decrescere, occidere, et quidquid aliud in rebus interiori naturalique motu geritur.* Ergo omnes motus inferiorum corporum subduntur providentiae divinae.

Respondeo dicendum, quod cum idem sit primum principium rerum et ultimus finis; eodem modo aliqua progrediuntur a primo principio et ordinantur in finem ultimum. In progressu autem rerum a principio invenimus quod ea quae sunt propinqua primo principio, esse indeficiens habent; quae vero distant, esse corruptibile, ut dicitur in 2 de Generatione (com. 59); unde et in ordine rerum ad finem, illa quae sunt propinquissima fini ultimo indeclinabiliter tenent ordinem ad finem; quae vero remota, quandoque ab illo ordine declinant. Eadem autem sunt propinqua et remota respectu principii et finis; unde incorruptibilia, sicut habent esse indeficiens, ita nunquam declinant in suis actibus ab ordine ad finem; sicut sunt corpora caelestia, quorum motus nunquam a cursu naturali exorbitant. In corruptibilibus vero corporibus multi motus proveniunt praeter rectum ordinem ex defectu naturae; unde Philosophus in 12 Metaph. (com. 52) dicit, quod in ordine universi substantiae incorruptibiles similantur liberis in domo, qui semper operantur ad bonum domus; sed corruptibilia corpora servis et animalibus in domo, quorum actiones frequenter exeunt ab ordine gubernantis domum. Et propter hoc etiam Avicenna dicit (4

Metaph., cap. 6), quod ultra orbem lunae non est malum, sed solum in his inferioribus. Neque tamen isti actus deficientes a recto ordine in rebus inferioribus, omnino sunt extra ordinem providentiae. Dupliciter enim aliquid subest ordini providentiae: uno modo sicut ad quod aliquid ordinatur; alio modo sicut aliquid quod ad aliud ordinatur. In ordine autem eorum quae sunt ad finem, omnia intermedia sunt finis et ad finem, sicut dicitur in 2 Metaph. (com. 6 et 7); et ideo quidquid est in recto ordine providentiae, cadit sub providentia non solum sicut ordinatum ad aliud, sed sicut ad quod aliud ordinatur; sed illud quod exit a recto ordine, cadit sub providentia solum secundum quod ordinatur ad aliud, non secundum quod aliquid ordinatur ad ipsum; sicut actus virtutis generativae, qua homo generat hominem perfectum in natura, est ordinatus a Deo ad aliquid, scilicet ad formam humanam, et ad ipsum ordinatur aliquid, scilicet vis generantis; sed actus deficiens, quo interdum monstra generantur in natura, ordinatur quidem a Deo ad aliquam utilitatem, sed ad hunc nihil aliud ordinatur; incidit enim ex defectu alicujus causae; et respectu primi est providentia approbationis, respectu secundi autem est providentia concessionis, quos duos modos providentiae Damascenus ponit in 2 lib. (cap. 29).

Sciendum tamen, quod quidam praedictum modum retulerunt tantum ad species naturalium rerum, non autem ad singularia, nisi inquantum participant in natura communi, quia non ponebant Deum cognoscere singularia; dicebant enim, quod Deus taliter naturam alicujus speciei ordinavit, ut ex virtute quae consequitur speciem, talis actio consequi deberet; et si aliquando deficeret, quod hoc ad talem utilitatem ordinaretur; sicut corruptio unius ordinatur ad generationem alterius; non tamen hanc virtutem particularem ad hunc actum particularem ordinavit, neque hunc particularem defectum ad hanc particularem utilitatem. Nos autem Deum perfecte cognoscere omnia particularia dicimus; et ideo praedictum providentiae ordinem in singularibus ponimus, etiam inquantum singularia sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de providentia approbationis; sic enim nihil providetur a Deo nisi quod ab eo aliquo modo fit; unde malum, quod non est a Deo, non cadit sub providentia approbationis, sed concessionis tantum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis contrarii motus non sint unius ordinis specialis, sunt tamen unius ordinis generalis; sicut etiam diversi ordines diversorum artificiorum ordinantur in uno ordine civitatis unius.

Ad tertium dicendum, quod quamvis malum, secundum quod exit ab agente proprio, sit inordinatum, et ex hoc per privationem ordinis definiatur; tamen nihil prohibet quin a superiori agente ordinetur; et sic sub providentia cadit.

Ad quartum dicendum, quod quilibet prudens sustinet aliquod parvum malum ne impediatur magnum bonum; quodlibet autem particulare bonum est parvum respectu boni alicujus naturae universalis. Non posset autem impediri malum quod ex aliquibus rebus provenit, nisi natura eorum tolleretur, quae talis est, ut possit deficere vel non deficere, et quae alicui particulari nocumentum infert, et tamen universo quamdam pulchritudinem addit; et ideo Deus, cum sit prudentissimus, sua providentia non prohibet mala; sed permittit unumquodque agere secundum quod natura ejus requirit; ut enim dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nomin., providentiae non est naturas perdere, sed salvare.

Ad quintum dicendum, quod aliquod bonum est quod non posset elici nisi ex aliquo malo; sicut bonum patientiae non nisi ex malo persecutionis elicitur, et bonum poenitentiae ex malo culpae; nec hoc impedit infirmitas mali respectu boni; quia hujusmodi non eliciuntur ex malo quasi ex causa per se, sed quasi per accidens et materialiter.

Ad sextum dicendum, quod illud quod producitur, oportet quod secundum esse suum habeat formam producentis; quia productio rei terminatur ad esse rei; unde non potest esse malum quod a bono actore productum est. Sed providentia rem ordinat in finem; ordo autem in finem consequitur ad rei esse; et ideo non est impossibile aliquod malum ordinari a bono in bonum; sed impossibile est aliquid a bono ordinari in malum; sicut enim bonitas producentis inducit formam bonitatis in productis, ita bonitas providentis inducit ordinem ad bonum in provisis.

Ad septimum dicendum, quod effectus accidentes in istis inferioribus possunt considerari dupliciter: uno modo in ordine ad causas proximas; et sic multa casu eveniunt; alio modo in ordine ad causam primam; et sic nihil casu accidit in mundo. Neque tamen sequitur quod omnia necessario eveniant; quia effectus non sequitur ex necessitate causae primae, sed proximae (1).

Ad octavum dicendum, quod illa quae ex necessitate materiae proveniunt, consequuntur naturas ordinatas in finem, et secundum hoc ipsa sub providentia etiam cadere possunt; quod non esset, si omnia ex necessitate materiae contingerent.

Ad nonum dicendum, quod malum est contrarium bono; nullum autem contrarium per se inducit ad suum contrarium, sed omne contrarium inducit ad sibi simile; sicut calidum non inducit rem aliquam in frigiditatem nisi per accidens, sed magis frigidum per calidum ad caliditatem reducitur; similiter et nullus bonus ordinat aliquid in malum, sed potius ordinat in bonum.

Ad decimum dicendum, quod facere malum, ut ex dictis, in corp. art., patet, nullo modo bonis competit; unde facere malum propter bonum in homine reprehensibile est nec Deo potest attribui; sed ordinare malum in bonum, hoc non contrariatur bonitati; et ideo permittere malum propter aliquod bonum inde eliciendum, Deo attribuitur.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis videatur nobis quod omnia aequaliter bonis et malis accidant ex hoc quod nescimus qua de causa divina providentia singula dispensat; non est tamen dubium quin in omnibus bonis et malis quae eveniunt sive bonis sive malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinate et irrationabiliter eveniunt.

(1) *Al.* causas primas, sed proximas.

ARTICULUS V.

Utrum actus humani providentia regantur.
(1 part., quaest. 22, art. 2).

Quinto quaeritur, utrum humani actus providentia regantur; et videtur quod non. Quia, ut dicit Damascenus in 2 lib. (cap. 26, 28 et 29), *quae in nobis sunt, non providentiae sunt, sed sunt nostri liberi arbitrii.* Sed actus humani dicuntur qui sunt in nobis. Ergo ipsi non cadunt sub divina providentia.

2. Praeterea, eorum quae sub providentia cadunt, quanto aliqua sunt nobiliora, tanto digniori modo providentur. Sed homo est nobilior insensibilibus creaturis, quae semper cursum suum tenent, nec exeunt a recto ordine nisi raro; hominum autem actus frequenter a recto ordine deviant. Ergo humani actus providentia non reguntur.

3. Praeterea, malum culpae est maxime odibile Deo. Sed nullus providens, illud quod maxime ei displicet, permittit propter aliquid aliud; quia sic absentia illius alterius ei magis displiceret. Ergo cum Deus permittat in humanis actibus mala culpae accidere, videtur quod humani actus providentia ejus non regantur.

4. Praeterea, illud quod dimittitur sibi, non gubernatur. Sed Deus *dimittit hominem in manu consilii sui,* ut dicitur Eccli. 1, 14. Ergo humani actus providentia non reguntur.

5. Praeterea, Eccle. 9, 11, dicitur: *Vidi neque velocium cursum, neque fortium bellum, sed tempus casumque in omnibus;* et loquitur de actibus humanis. Ergo videtur quod humani actus casu agitentur, et non gubernentur providentia.

6. Praeterea, in his quae providentia aguntur, diversa diversis attribuuntur. Sed in rebus humanis eadem bonis et malis eveniunt; Eccle. 9, 2: *Universa aeque eveniunt justo et impio, bono et malo.* Ergo res humanae providentia non reguntur.

Sed contra, Matth. 10, 30, dicitur: *Vestri autem capilli omnes numerati sunt.* Ergo et minima in humanis actibus divina providentia ordinantur.

Praeterea, punire et praemiare et praecepta dare, sunt providentiae actus; quia per hujusmodi quilibet provisor subditos suos gubernat. Sed Deus haec omnia circa humanos actus agit. Ergo humani actus divinae providentiae subduntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto nobilius sub ordine providentiae collocatur. Inter omnia vero alia spirituales substantiae magis primo principio appropinquant; unde et ejus imagine insignitae dicuntur; et ideo a divina providentia non solum consequuntur quod sint provisa, sed etiam quod provideant: et haec est causa quare praedictae substantiae habent suorum actuum electionem, non autem ceterae creaturae, quae sunt provisae tantum, et non sunt providentes. Providentia autem, cum respiciat ordinem in finem, oportet quod fiat secundum regulam finis: et quia primus providens ipsemet est sicut providentiae finis, habet regulam providentiae sibi conjunctam; unde impossibile est ut ex parte ipsius aliquis defectus incidere possit in provisis ab ipso; et sic non est defectus in ipsis nisi ex parte provisorum. Sed creaturae, quibus providentia est communicata, non sunt fines suae providentiae; sed in alium finem ordinantur, scilicet Deum; unde ordinantur secundum quod rectitudinem suae providentiae ex regula divina sortiuntur; et inde est quod in eorum providentia accidere potest defectus non tantum ex parte provisorum, sed etiam ex parte providentium. Secundum tamen quod aliqua creatura magis inhaeret regulae primi providentis, secundum hoc firmiorem rectitudinem habet ordo providentiae ipsius. Quod ergo hujusmodi creaturae deficere possunt in suis actibus, et ipsae sunt causae suorum actuum, inde est quod eorum defectus rationem culpae habent, quod non erat de defectibus aliarum creaturarum. Quia vero hujusmodi spirituales creaturae incorruptibiles sunt et secundum individua, etiam eorum individua sunt propter se provisa; et ideo defectus qui in eis contingunt, ordinantur in poenam vel praemium, secundum quod eis competit, non autem solum secundum quod ad alia ordinantur; et inter has creaturas est homo; quia ejus forma, scilicet anima, est spiritualis creatura, a qua est radix humanorum actuum, et a qua corpus hominis ordinem ad immortalitatem habet. Et ideo humani actus sub divina providentia cadunt hoc modo quod ipsi provisores sunt suorum actuum; et eorum defectus ordinantur secundum quod competit eisdem, non solum secundum quod competit aliis; sicut peccatum hominis ordinatur a Deo in bonum ejus, ut cum post peccatum resurgens humilior redditur; vel saltem in bonum quod in ipso fit per divinam justitiam, dum pro peccato punitur; sed defectus in aliis creaturis contingentes ordinantur solum in id quod competit aliis; sicut corruptio hujus ignis in generationem illius aeris. Et ideo ad designandum hunc specialem providentiae modum, quo Deus actus humanos gubernat, dicitur Sapientiae 12, 18: *Cum reverentia disponis nos.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni non est intelligendum hoc modo quod omnia ea quae sunt in nobis, idest in electione nostra, a divina providentia excludantur; sed quia non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quae libertatem arbitrii non habent.

Ad secundum dicendum, quod res naturales insensibiles providentur solum a Deo; et ideo ibi non potest accidere defectus ex parte providentis, sed solummodo ex parte provisorum; humani autem actus possunt habere defectum ex parte providentiae humanae; et ideo plures defectus et inordinationes inveniuntur in humanis actibus quam in naturalibus actibus. Et tamen hoc quod homo habet providentiam suorum actuum, ad nobilitatem ejus pertinet; unde multiplicitas defectuum non impedit quin homo nobiliorem gradum sub divina providentia teneat.

Ad tertium dicendum, quod Deus plus amat quod est magis bonum; et ideo magis vult praesentiam magis boni quam absentiam minus mali, quia et absentia mali quoddam bonum est: ideo ad hoc quod aliqua bona majora eliciantur, permittit aliquos in mala culpae cadere, quae maxime secundum genus sunt odibilia, quamvis unum eorum sit ei magis odibile alio; unde ad medicinam unius permittit quandoque cadere in aliud.

Ad quartum dicendum, quod Deus dimisit hominem in manu consilii sui, inquantum constituit eum propriorum actuum provisorem; sed tamen providentia hominis de suis actibus non excludit

divinam providentiam de eisdem, sicut neque virtutes activae creaturarum excludunt virtutem activam divinam.

Ad quintum dicendum, quod quamvis multa in humanis actibus casu eveniant, si considerentur inferiores causae; nihil tamen casu evenit, si consideretur divina providentia, quae omnibus praeeminet. Hoc etiam quod tam multa in humanis actibus accidunt quorum contraria deberent accidere, ut videtur, consideratis inferioribus causis; ostendit quod humani actus divina providentia gubernantur, ex qua contingit quod frequenter potentiores succumbunt: ostenditur enim per hoc quod victor magis est ex divina providentia quam ex humana virtute; et similiter est de aliis.

Ad sextum dicendum, quod quamvis videatur nobis quod omnia aequaliter bonis et malis accidant, ex hoc quod nescimus qua de causa divina providentia singula dispenset; non est tamen dubium quin in omnibus bonis et malis, quae eveniunt sive bonis et malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinate et irrationabiliter eveniant; sicut si aliquis intraret officinam fabri, videretur ei quod instrumenta fabrilia essent inutiliter multiplicata, si nesciret rationem utendi unoquoque; quorum tamen multiplicatio ex causa rationabili apparet ei qui virtutem artis intuetur.

ARTICULUS VI.

Utrum animalia bruta et eorum actus divinae providentiae subdantur. — (1 part., quaest. 22, art. 2.)

Sexto quaeritur, utrum animalia bruta et eorum actus divinae providentiae subdantur; et videtur quod non. Quia 1 Cor. 9, 9, dicitur: *Non est Deo cura de bobus.* Ergo neque de aliis brutis, eadem ratione.

2. Praeterea, Habacuc 1, 14, dicitur: *Numquid facies homines quasi pisces maris?* et sunt verba Prophetae conquerentis de perturbatione ordinis, quae videtur in humanis actibus accidere. Ergo videtur quod actus irrationalium creaturarum divina providentia non gubernantur.

3. Praeterea, si homo sine culpa puniretur, et poena in ejus bonum non cederet, non videretur quod res humanae providentia gubernarentur. Sed in brutis animalibus non est culpa; neque hoc quod quandoque occiduntur, in eorum bonum ordinatur; quia nullum est praemium eis post mortem. Ergo eorum vita providentia non regitur.

4. Praeterea, nihil regitur Dei providentia nisi quod ordinatur ad finem quem ipse intendit; qui non est aliud quam ipse Deus. Sed bruta non possunt pervenire ad participationem Dei, cum non sint capacia beatitudinis. Ergo videtur quod divina providentia non gubernentur.

Sed contra est quod dicitur Matth. 10, 29, quod unus ex passeribus non cadit super terram sine Patre caelesti.

Praeterea, bruta animalia sunt digniora aliis sensibilibus creaturis. Sed aliae creaturae cadunt sub divina providentia; et etiam omnes actus ipsarum. Ergo et multo magis bruta.

Respondeo dicendum, quod circa hoc duplex fuit error.

Quidam enim dixerunt, quod animalia bruta non gubernantur providentia, nisi inquantum participant naturam speciei, quae est a Deo provisa et ordinata: et ad hunc providentiae modum referuntur omnia quae in sacra Scriptura inveniuntur, quae videntur importare providentiam Dei circa bruta, sicut illud (Psalm. 165, 9): *Qui dat jumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum,* et iterum (Psalm. 103, 21): *Catuli leonum rugientes ut rapiant, et quaerant a Deo escam sibi;* et multa hujusmodi. Sed hic error maximam imperfectionem Deo tribuit: non enim potest esse ut sciat singulares actus brutorum animalium, et eos non ordinet, cum sit summe bonus, et bonitatem suam per hoc in omnia diffundens. Unde praedictus error derogat divinae scientiae, subtrahens ei ordinationem particularium, inquantum sunt particularia.

Unde alii dixerunt, quod brutorum actus sub providentia cadunt, et eodem modo sicut actus rationalium; ut scilicet nullum malum in eis accidere patiatur quod non ordinet in bonum ipsorum. Sed hoc etiam longe est a ratione: non enim debetur poena vel praemium nisi ei qui habet liberum arbitrium.

Et ideo dicendum, quod bruta et omnes eorum actus cadunt etiam in singulari sub divina providentia; non tamen eo modo quo homines, et eorum actus: quia de hominibus etiam in singulari est providentia propter se; sed singularia brutorum non providentur nisi propter aliud; sicut et de aliis creaturis corruptibilibus dictum est. Et ideo malum quod in bruto accidit, non ordinatur in bonum ejus, sed in bonum alterius; sicut mors asini ordinatur in bonum leonis vel lupi. Sed occisio hominis qui a leone occiditur, non solum ad hoc ordinatur, sed principalius ad poenam ejus, vel augmentum meriti, quod per patientiam crescit.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non intendit universaliter a cura divina bruta amovere; sed quod Deus non hoc modo curat de brutis quod propter bruta det homini legem, scilicet ut eis bene faciat, vel ab occisione eorum abstineat; quia bruta in usum hominum facta sunt; unde non sunt propter se provisa, sed propter hominem.

Ad secundum dicendum, quod in piscibus et brutis animalibus Deus hoc ordinavit ut potentiora infirmiora subjiciant absque alicujus demeriti vel meriti consideratione, sed solummodo ad conservationem boni naturae: et ideo admiratur Propheta, si hoc modo etiam res humanae gubernentur; quod est inconveniens.

Ad tertium dicendum, quod in rebus humanis alius ordo providentiae requiritur quam in brutis; unde si ille ordo solus quo bruta ordinantur, in rebus humanis esset, res humanae improvisae viderentur; sed tamen ille ordo sufficit ad providentiam brutorum.

Ad quartum dicendum, quod omnium creaturarum ipse Deus est finis, sed diversimode: quarumdam enim creaturarum dicitur esse finis inquantum participant aliquid de Dei similitudine; et hoc est commune omnibus creaturis: quarumdam vero est finis hoc modo quod ipsae creaturae pertingunt ad ipsum Deum per suam operationem; et hoc est solum creaturarum rationalium, quae possunt ipsum Deum cognoscere et amare, in quo eorum beatitudo consistit.

ARTICULUS VII.

Utrum peccatores divina providentia regantur. (1 *part., quaest.* 22, *art.* 2.)

Septimo quaeritur, utrum peccatores divina providentia regantur; et videtur quod non. Quia illud quod sibi relinquitur, non gubernatur ab alio. Sed mali sibi relinquuntur; Psalm. 80, 13: *Dimisi eos secundum desideria cordis eorum; ibunt in adinventionibus suis.* Ergo mali per providentiam non gubernantur.

2. Praeterea, ad providentiam qua Deus homines gubernat, pertinet quod eis Angelorum custodiam adhibeat. Sed Angeli custodientes, quandoque homines relinquunt, ex quorum voce habetur Hierem. 51, 9: *Curavimus Babylonem, et non est curata; derelinquamus ergo eam.* Ergo mali divina providentia non gubernantur.

3. Praeterea, illud quod datur bonis in praemium, non convenit malis. Sed hoc bonis in praemium repromittitur, quod a Deo gubernentur; Psalm. 33, 16: *Oculi Domini super justos, et aures ejus in preces eorum.* Ergo etc.

Sed contra, nullus punit juste eos qui non sunt de suo regimine. Sed Deus juste punit malos pro his in quibus peccant. Ergo ipsi ejus regimini subduntur.

Respondeo dicendum, quod divina providentia se extendit ad homines dupliciter: uno modo inquantum ipsi providentur; alio modo inquantum ipsi providentes fiunt. Ex hoc autem quod providendo deficiunt, vel rectitudinem servant, boni vel mali dicuntur; ex hoc autem quod providentur a Deo, eis bona vel mala praestantur; et secundum quod ipsi diversimode se habent in providendo, diversimode providetur eis a Deo. Si autem rectum ordinem in providendo servant; et in eis divina providentia ordinem servat congruum humanae dignitati, ut, scilicet, nihil eis eveniat quod in eorum bonum non cedat; et quod omnia quae eis praeveniunt eos in bonum promoveant; secundum illud quod dicitur Rom. 8, 28: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Si autem providendo ordinem non servant, quod congruit creaturae rationali, sed provideant secundum modum brutorum animalium; et divina providentia de eis ordinabit secundum ordinem qui brutis competit; ut scilicet ea quae in eis vel bona vel mala sunt, non ordinentur in eorum bonum proprium, sed in bonum aliorum; secundum quod in Psalm. 48, 13, dicitur: *Homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Ex hoc patet quod altiori modo divina providentia gubernat bonos quam malos: mali enim dum ab uno ordine providentiae exeunt, ut scilicet Dei voluntatem non faciant, in alium ordinem dilabuntur, ut scilicet de eis divina voluntas fiat; sed boni quantum ad utrumque sunt in recto ordine providentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc dicitur Deus derelinquere malos, non quod omnino sint ab ejus providentia alieni; sed quia eorum actus non ordinat in eorum promotionem; et praecipue quantum ad reprobos.

Ad secundum dicendum, quod Angeli qui sunt deputati hominibus ad custodiam, nunquam totaliter hominem dimittunt; sed dicuntur dimittere, inquantum ex justo Dei judicio permittunt eum cadere in culpam vel poenam.

Ad tertium dicendum, quod specialis modus providentiae repromittitur bonis in praemium; et hoc non competit malis, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS VIII.

Utrum universa corporalis creatura divina providentia gubernetur, media angelica creatura. — (1 *part., quaest.* 22, *art.* 3; *et quaest.* 110, *art.* 1.)

Octavo quaeritur, utrum tota corporalis creatura gubernetur providentia divina, mediante angelica creatura; et videtur quod non. Quia Job 34, 13, dicitur: *Quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* super quo dicit Gregorius (34 Moral., cap. 26 ante med.): *Mundum quippe per semetipsum regit, quem per se ipsum fabricatus est vel condidit.* Ergo Deus non gubernat corporalem creaturam mediante spirituali.

2. Praeterea, Damascenus dicit, 2 lib. (cap. 29 non remote a princ.), quod non est conveniens alium esse factorem, et alium gubernatorem. Sed solus Deus est factor corporalium creaturarum immediate. Ergo et ipse corporales creaturas sine medio gubernat.

3. Praeterea, Hugo de Sancto Victore dicit in lib. de Sacram. (lib. 4 de Sacram., part. 2, cap. 9), quod divina providentia est ejus praedestinatio, quae est summa sapientia et summa bonitas. Sed summum bonum, sive summa sapientia, nulli communicatur. Ergo nec providentia; non ergo mediantibus creaturis spiritualibus providet corporalibus.

4. Praeterea, secundum hoc corporales creaturae reguntur providentia, quod ordinantur in finem per suas naturales operationes, quae consequuntur naturas determinatas ipsorum. Cum igitur a spiritualibus creaturis non sint naturae determinatae naturalium corporum, sed a Deo immediate; videtur quod non regantur mediantibus substantiis spiritualibus.

5. Praeterea, Augustinus, 8 super Genes. ad litteram (cap. 9), distinguit duplicem operationem providentiae: quarum una est naturalis, alia voluntaria: et dicitur, quod naturalis est quae lignis et herbis dat incrementum; voluntaria vero est quae est per Angelorum et hominum opera; et sic patet quod omnia corporalia naturalis providentiae operatione reguntur. Non ergo gubernantur mediantibus Angelis; quia sic esset providentia voluntaria.

6. Praeterea, illud quod attribuitur alii ratione suae dignitatis, non convenit ei quod similem dignitatem non habet. Sed, sicut dicit Hieronymus (Matth. 18 super illud: *Angeli eorum semper vident etc.*), *magna est dignitas animarum, ut unaequaque habeat Angelum ad sui custodiam deputatum.* Haec autem dignitas in corporalibus creaturis non invenitur. Ergo non sunt commissae providentiae et ordinationi Angelorum.

7. Praeterea, horum corporalium effectus et debiti cursus frequenter impediuntur. Sed hoc non esset si mediantibus Angelis gubernarentur; quia aut defectus isti acciderent eis volentibus; quod esse non potest, cum essent ad contrarium constituti, scilicet ad gubernandum naturas in suo debito

ordine; aut acciderent eis nolentibus; quod iterum esse non potest, quia sic beati non essent, si aliquid eis nolentibus accideret.

8. Praeterea, quanto aliqua creatura est nobilior et potentior, tanto habet perfectiorem effectum. Causae autem inferiores tales effectus producunt, quod possunt conservari in esse, etiam remota operatione causae producentis, sicut cultellus remota operatione fabri. Ergo multo fortius effectus divini per se ipsos subsistere possunt absque alterius causae producentis gubernatione; et ideo non indigent per Angelos gubernari.

9. Praeterea, divina bonitas ad suam manifestationem totum condidit universum, secundum illud Prov. 16, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Magis autem manifestatur divina bonitas, ut dicit Dionysius, in diversitate naturarum quam in numerositate eorum quae eamdem naturam habent; et propter hoc etiam non facit omnes creaturas rationales vel per se existentes; sed quasdam rationales, et quasdam per se existentes, et alias existentes in alio, sicut accidentia. Ergo videtur quod ad majorem sui manifestationem non solum condiderit creaturas quae indigent alieno regimine, sed etiam aliquas quae nullo regimine indigent; et sic idem quod prius.

10. Praeterea, duplex est creaturae actus; scilicet primus et secundus. Primus autem est forma, et esse quod forma dat; quorum (1) forma dicitur primo primus, et esse secundo primus; secundus autem actus est operatio. Sed res corporales secundum actum primum sunt immediate a Deo. Ergo et actus secundi immediate causantur a Deo. Sed nullus gubernat aliquem nisi inquantum est causa operationis ejus aliquo modo. Ergo hujusmodi corporalia non gubernantur mediantibus spiritualibus.

11. Praeterea, duplex est modus gubernationis: unus per influentiam luminis sive cognitionis, sicut magister regit scholas, et rector civitatem; alius per influentiam motus, sicut gubernator navim. Sed spirituales creaturae non gubernant creaturas corporales per influentiam luminis receptam, sive cognitionis; similiter nec per influentiam motus, quia movens oportet esse conjunctum mobili, ut probatur 7 Phys. (comment. 10): substantiae autem spirituales his corporalibus non sunt conjunctae. Ergo non eis mediantibus gubernantur.

12. Praeterea, secundum Augustinum, Deus mundum simul creavit secundum omnes partes suas perfectum, ut in hoc ostendatur magis ejus potentia. Sed similiter magis commendabilis esse ostenderetur ejus providentia, si omnia immediate gubernaret. Ergo non gubernat corporalia mediantibus spiritualibus.

13. Praeterea, Boetius in lib. 3 de Consol. (prosa 12 parum ante med.), dicit: *Deus per se totum cuncta disponit.* Non ergo corporalia disponuntur per spiritualia.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 4 Dialog. (cap. 5 non procul a fin.): *In hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.*

Praeterea, Augustinus dicit in 3 de Trinit. (cap. 5): *Omnia corporalia quodam ordine per spiritum vitae reguntur.*

(1) *Al.* quo.

Praeterea, Augustinus, in lib. 83 Quaestionum (quaest. 62 a med.), dicit, quod *Deus quaedam facit per se ipsum, sicut illuminare animas, et beatificare eas; alia per servientem sibi creaturam integerrimis legibus pro meritis ordinatam usque ad passerum administrationem, et usque ad feni odorem, et usque ad numerum capillorum nostrorum divina providentia procedente.* Sed creatura administrans integerrimis legibus ordinata, est creatura angelica. Ergo Deus per eam gubernat corporalia.

Praeterea, Num. 22, super illud: *Balaam surrexit mane, et strata etc.*, dicit Origenes in Glossa (homil. 14 in Num., a med.): *Opus est mundo Angelis, qui super bestias sunt, et praesunt animalium nativitati, virgultorum, plantarum, et ceterorum incrementis.*

Praeterea, Hugo de Sancto Victore dicit, quod ministerio Angelorum non solum vita humana regitur, sed etiam ea quae ad vitam hominum ordinantur. Sed omnia corporalia sunt ad hominem ordinata. Ergo omnia gubernantur mediantibus Angelis.

Praeterea, in omnibus coordinatis ad invicem prima agunt in posteriora, et non e converso. Sed substantiae spirituales sunt priores corporalibus, utpote primo principio propinquiores. Ergo per actiones spiritualium gubernantur corporales, et non e converso.

Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia anima hoc modo regit corpus quo Deus universum; in quo etiam anima prae Angelis est ad imaginem Dei. Sed anima nostra corpus gubernat mediantibus quibusdam spiritibus, qui sunt quidem spirituales respectu corporis, sed corporales respectu animae. Ergo et Deus regit creaturas corporales mediantibus spiritualibus.

Praeterea, anima nostra quasdam operationes immediate exercet, sicut intelligere et velle; quasdam vero mediantibus corporeis instrumentis, sicut operationes animae sensibilis et vegetabilis: et Deus quasdam operationes exercet immediate, sicut beatificare animas, et illa quae agit in substantiis summis. Ergo aliquae operationes ejus erunt in infimis substantiis, mediantibus supremis.

Praeterea, prima causa non aufert operationem suam a secunda causa, sed fortificat eam, ut patet ex hoc quod in lib. de Causis (prop. 1) dicitur. Sed si Deus immediate omnia gubernaret, tunc secundae causae nullam operationem habere possent. Ergo Deus gubernat inferiora per superiora.

Praeterea, in universo est aliquid rectum et non regens, sicut ultima corporum; aliquid etiam non rectum sed regens, scilicet Deus. Ergo aliquid est regens et rectum, quod est medium inter utraque. Ergo Deus mediantibus creaturis superioribus regit inferiores.

Respondeo dicendum, quod causa productionis rerum in esse est divina bonitas, ut Dionysius (cap. 4 caelestis Hier., parum a princ.) et Augustinus (Enchir., cap. 23) dicunt. Voluit enim Deus perfectionem suae bonitatis, secundum quod possibile est creaturae, alteri communicare. Divina autem bonitas duplicem habet perfectionem; unam secundum se; prout, scilicet, omnem perfectionem supereminenter in se continet; aliam prout influit in res, secundum, scilicet, quod est causa rerum; unde et divinae bonitati congruebat ut utraque creaturae

communicaretur; ut, scilicet, res creata non solum a divina bonitate haberet quod esset et bona esset, sed etiam quod alii esse et bonitatem largiretur; sicut etiam sol per diffusionem radiorum suorum non solum facit corpora illuminata, sed etiam illuminantia; hoc tamen ordine servato, ut illa quae magis sunt soli conformiora, plus de lumine recipiant, ac per hoc non solum sufficienter sibi, sed etiam ad influendum alii. Unde et in ordine universi creaturae superiores ex influentia divinae bonitatis habent non solum quod in se ipsis bonae sunt; sed etiam quod sint causa bonitatis aliorum, quae extremum modum participationis divinae bonitatis habent; quam scilicet participant ad hoc solum ut sint, non ut alia causent; et inde est quod semper agens est honorabilius patiente, ut Augustinus dicit (12 super Genes., cap. 16, in med.), et Philosophus (3 de Anima, comm. 19). Inter superiores autem creaturas maxime propinquae sunt Deo creaturae rationales, quae ad Dei similitudinem sunt, vivunt, et intelligunt; unde eis non solum a divina bonitate confertur ut super alia influant, sed etiam ut eumdem modum influendi retineant quo influit Deus; scilicet per voluntatem, et non per necessitatem naturae; unde omnes inferiores creaturas gubernat et per creaturas spirituales, et per creaturas corporales digniores; sed per creaturas corporales hoc modo providet quod eas non facit providentes, sed agentes tantum; per spirituales autem hoc modo providet quod eas providentes facit. Sed in creaturis etiam rationalibus ordo invenitur. Ultimum enim gradum in eis rationales animae tenent, et earum lumen est obumbratum respectu luminis quod est in Angelis; unde et particularem cognitionem habent, ut dicit Dionysius (cap. 12 caelestis Hierar., et cap. 15, non procul a princ.); et inde est quod eorum providentia coarctatur ad pauca; scilicet ad res humanas, et ad ea quae in usum vitae humanae venire possunt. Sed providentia Angelorum universalis est, et extenditur super omnes creaturas corporales; et ideo tam a Sanctis quam a philosophis dicitur, quod omnia corporalia mediantibus Angelis a divina providentia reguntur vel gubernantur. In hoc tamen oportet nos a philosophis differre, quod quidam eorum ponunt Angelorum providentia non solum administrari corporalia, sed etiam creata esse; quod est a fide alienum. Unde oportet ponere, secundum sanctorum sententias, quod administrentur mediantibus Angelis hujusmodi corporalia per viam motus tantum; scilicet inquantum movent superiora corpora, ex quorum motibus causantur inferiorum corporum motus.

Ad primum ergo dicendum, quod dictio exclusiva non excludit ab operatione instrumentum, sed aliud principale agens; ut si dicatur, Hic faber cultellum facit, non excluditur operatio martelli, sed alterius fabri. Ita etiam quod dicitur, quod Deus per se mundum gubernat, non excludit operationem inferiorum causarum, quibus quasi instrumentis Deus agit; sed excluditur regimen alterius principaliter agentis.

Ad secundum dicendum, quod gubernatio rei pertinet ad ordinem ejus in finem. Ordo autem rei ad finem praesupponit ejus esse; sed esse nihil aliud praesupponit; et ideo creatio, secundum quam res ad esse deductae sunt, est illius solius causae quae nullam aliam praesupponit: sed gubernatio potest esse illarum causarum quae alias praesupponunt; et ideo non oportet quod Deus mediantibus aliquibus creaverit, quibus mediantibus gubernat.

Ad tertium dicendum, quod illa quae a Deo in creaturis recipiuntur, non possunt esse in creaturis eo modo quo in Deo sunt; et ideo inter nomina quae de Deo dicuntur, talis apparet differentia: quod illa quae absolute aliquam perfectionem exprimunt, creaturis sunt communicabilia; illa vero quae exprimunt cum perfectione modum quo inveniuntur in Deo creaturae, communicari non possunt; ut omnipotentia, summa sapientia, summa bonitas, et hujusmodi. Et ideo patet quod quamvis summum bonum creaturis non communicetur, tamen providentia communicari potest.

Ad quartum dicendum, quod quamvis institutio naturae, per quam res corporales inclinantur in finem, sit immediate a Deo; tamen earum motus et actio potest esse mediantibus Angelis; sicut etiam rationes seminales sunt in natura inferiori tantum a Deo, tamen per providentiam agricolae adjuvantur, ut in actum exeant; unde, sicut agricola gubernat pullulationem agri, ita per Angelos omnis administratio creaturae corporalis adiministratur.

Ad quintum dicendum, quod naturalis providentiae operatio dividitur contra voluntariam ab Augustino secundum considerationem proximorum principiorum operationis; quia alicujus operationis divinae providentiae subjacentis proximum principium est natura, alicujus vero voluntas; sed remotum principium omnium est voluntas, ad minus divina; unde ratio non procedit.

Ad sextum dicendum, quod, sicut omnia corporalia divinae providentiae subjacent, et tamen dicitur ea esse de hominibus tantum, propter specialem providentiae modum; ita etiam quamvis omnia corporalia Angelorum gubernationi sint subdita; quia tamen specialius ad hominum custodiam deputantur, hoc attribuitur animarum dignitati.

Ad septimum dicendum, quod sicut voluntas Dei gubernantis non est contra defectus qui in rebus sunt, sed permittit eos; ita etiam omnino est de voluntatibus Angelorum, quae divinae voluntati conformantur perfecte.

Ad octavum dicendum, quod, sicut dicit Avicenna in sua Metaphysica (lib. 6, cap. 1 et 2), nullus effectus potest remanere, si auferatur id quod erat causa ejus inquantum hujusmodi. Sed in causis inferioribus quaedam sunt causa fiendi, quaedam essendi: et dicitur causa fiendi quae educit formam de potentia materiae per motum, sicut faber est causa efficiens cultelli; causa vero essendi rei est illud a quo esse rei dependet per se: sicut esse luminis in aere dependet a sole. Ablato ergo fabro, cessat ipsum fieri cultelli, non autem esse ejus; absente vero sole, cessat esse luminis in aere; et similiter actione divina cessante, esse creaturae omnino deficeret, cum Deus non sit solum causa fiendi rebus, sed etiam essendi.

Ad nonum dicendum, quod ista conditio non est in creatura possibilis, ut habeat esse sine aliquo conservante: hoc enim rationi creaturae repugnat, quae, inquantum hujusmodi, esse causatum habet, ac per hoc ab alio dependens.

Ad decimum dicendum, quod plura requiruntur ad actum secundum quam ad actum primum: et ideo non est inconveniens ut aliquid sit causa alicujus quantum ad motum et operationem, quod non sit causa ejus quantum ad esse.

Ad undecimum dicendum, quod spiritualis creatura gubernat corporalem per influentiam motus: nec oportet, propter hoc, quod omnibus corporalibus conjungatur, sed eis solum quae immediate movet; scilicet corporibus primis: nec eis conjunguntur ut formae, sicut quidam posuerunt, sed sicut motores tantum.

Ad duodecimum dicendum, quod divinae providentiae et bonitatis magnitudo magis manifestatur in hoc quod inferiora per superiora gubernat, quam si omnia gubernaret immediate: quia secundum hoc, quantum ad plura divinae bonitatis perfectio creaturis communicatur, ut ex dictis patet, in corp. art.

Ad decimumtertium dicendum, quod cum per alterum aliquid fieri dicitur, haec praepositio *per* importat causam operationis. Sed cum operatio sit media inter operantem et operatum, potest importare causam operationis secundum quod terminatur ad operatum; et sic per instrumentum dicimus aliquid fieri: vel secundum quod exit ab operante: et sic dicitur aliquid fieri per formam agentis (non enim instrumentum est causa agentis, ut agat; sed forma agentis solum vel aliquis superior agens); instrumentum vero causa est operato quod actionem agentis suscipiat. Cum ergo dicitur, quod Deus per se solum cuncta disponit, ly *per* denotat causam dispositionis divinae, secundum quod exit a Deo disponente; et sic per se solum dicitur disponere: quia nec ab alio superiori disponente movetur, nec per formam extraneam, quae non sit ipse, disponit, sed per propriam bonitatem.

ARTICULUS IX.

Utrum divina providentia corpora inferiora disponat per corpora caelestia. — (1 *part.*, *qu.* 22, *art.* 3, *et quaest.* 115, *art.* 5.)

Nono quaeritur, utrum divina providentia disponat corpora inferiora per corpora caelestia; et videtur quod non. Quia dicit (1) Damascenus in 2 lib.: *Nos autem dicimus, quoniam ipsa,* scilicet superiora corpora, *non sunt causae alicujus eorum quae fiunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur.* Ergo, cum haec inferiora sint generabilia et corruptibilia, non disponuntur per superiora corpora.

2. Sed dicendum, quod dicuntur non esse causa horum, quia non inducunt in his inferioribus necessitatem.— Sed contra, si effectus corporis caelestis impeditur in his inferioribus, hoc non potest esse nisi propter aliquam dispositionem in his inventam. Sed si haec inferiora per illa superiora gubernentur, oportet etiam illam dispositionem impedientem in aliquam virtutem corporis caelestis reducere. Ergo impedimentum non potest esse in his inferioribus nisi secundum exigentiam superiorum; et ita, si superiora habent necessitatem in suis motibus, etiam in inferiora necessitatem inducent, si a superioribus gubernentur.

3. Praeterea, ad completionem alicujus actionis sufficit agens et patiens. Sed in istis inferioribus inveniuntur virtutes activae naturales, et etiam passivae. Ergo ad eorum actiones non exigitur virtus corporis caelestis; ergo non disponuntur mediantibus corporibus caelestibus.

(1) *Al.* ut dicit.

4. Praeterea, Augustinus dicit, quod in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corporalia; aliquid vero agens et non actum, sicut Deus; aliquid vero agens et actum, sicut spirituales substantiae. Sed caelestia corpora sunt corpora pura. Ergo non habent virtutem agendi in haec inferiora; et sic inferiora eis mediantibus non disponuntur.

5. Praeterea, si corpus caeleste agit aliquid in haec inferiora; aut agit inquantum est corpus, per formam scilicet corporalem; aut per aliquid aliud. Non inquantum est corpus, quia sic agere cuilibet corpori conveniret; quod non videtur secundum Augustinum (alium Auctorem lib. de Spiritu et Anima, cap. 16). Ergo si agunt, agunt per aliquid aliud; et sic illi incorporeae virtuti debet attribui actio; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, quod non convenit priori, non convenit etiam posteriori. Sed, sicut Commentator dicit in lib. de substantia Orbis (cap. 2), formae corporales praesupponunt dimensiones interminatas in materia; dimensiones autem non agunt, quia quantitas nullius actionis principium est. Ergo nec corporales formae sunt principia actionum; et sic nullum corpus agit nisi per virtutem incorporalem in eo existentem; et sic idem quod prius.

7. Praeterea, in libro 2 de Causis, super illa propositione: *Omnis anima nobilis tres habet operationes,* dicit Commentator, quod anima agit in naturam cum divina virtute quae est in ea. Sed anima est multo nobilior quam corpus. Ergo nec corpus potest aliquid agere nisi per aliquam divinam virtutem in eo existentem; et sic idem quod prius.

8. Praeterea, illud quod est simplicius, non movetur ab eo quod est minus simplex. Sed rationes seminales quae sunt in materia inferiorum corporum, sunt simpliciores quam virtus corporalis ipsius caeli; quia virtus illa est extensa in materia; quod de rationibus seminalibus dici non potest. Ergo rationes seminales inferiorum corporum non possunt moveri per virtutem corporis caelestis: et ita non gubernantur haec inferiora in suis motibus per corpora caelestia.

9. Praeterea, Augustinus in lib. de civit. Dei (5, cap. 6 circa fin.) dicit: *Nihil tam ad corpus pertinet quam ipse corporis sexus; et tamen sub eadem positione siderum diversi sexus in geminis concipi possunt.* Ergo per superiora corpora inferiora influxum non habent; et sic idem quod prius.

10. Praeterea, causa prima plus influit in causatum causae secundae quam etiam causa secunda, ut dicitur in principio de Causis (propos. 1). Sed si inferiora corpora per superiora disponuntur, tunc virtutes superiorum corporum erunt sicut causae primae respectu inferiorum virtutum, quae erunt sicut causae secundae. Ergo effectus in his inferioribus contingentes magis dispositionem corporum caelestium sequentur quam virtutem corporum inferiorum. Sed in illis invenitur necessitas, quia semper eodem modo se habent. Ergo et effectus inferiores necessarii erunt. Hoc autem est falsum. Ergo et primum; scilicet quod inferiora corpora per superiora disponantur.

11. Praeterea, motus caeli est naturalis, ut in 1 Caeli et Mundi (com. 78 et sequent.) dicitur; et ita non videtur esse voluntarius vel electivus; et ita quae per ipsum causantur, non causantur ex electione; et ita non subdentur providentiae. Sed inconveniens est inferiora corpora non gubernari

providentia. Ergo inconveniens est quod corporum superiorum motus sit causa inferiorum.

12. Praeterea, posita causa ponitur effectus. Ergo esse causae est sicut antecedens ad esse effectus. Sed si antecedens est necessarium, et consequens est necessarium. Ergo si causa est necessaria, et effectus. Sed effectus qui in inferioribus accidunt non sunt necessarii, sed contingentes. Ergo non causantur a motu caeli, qui est necessarius, cum sit naturalis; et sic idem quod prius.

13. Praeterea, id propter quod fit aliud, est eo nobilius. Sed omnia facta sunt propter hominem, etiam corpora caelestia, ut dicitur Deuteronom. 4, 19: *Ne forte, elevatis oculis ad caelum, videas solem et lunam et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea, et colas quae creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus.* Ergo homo est dignior corporibus caelestibus. Sed vilius non influit in nobilius. Ergo corpora caelestia non influunt in corpus humanum; et eadem ratione, nec in alia corpora, quae sunt priora humano corpore, sicut sunt elementa.

14. Sed dicendum, quod homo est nobilior corporibus caelestibus quantum ad animam, non quantum ad corpus. — Sed contra, nobilioris perfectibilis nobilior est perfectio. Sed corpus hominis habet nobiliorem perfectionem quam corpus caeli; forma enim caeli est pure corporalis, qua rationalis anima est multo nobilior. Ergo et corpus humanum est nobilius corpore caelesti.

15. Praeterea, contrarium non est causa sui contrarii. Sed virtus corporis caelestis quandoque contrariatur effectibus in istis inferioribus inducendis; sicut corpus caeleste quando ad humiditatem movet, tunc medicus intendit digerere materiam desiccando ad sanitatem inducendam, quam etiam quandoque inducit existente corpore caelesti in contraria dispositione. Ergo corpora caelestia non sunt causa effectuum corporalium in his inferioribus.

16. Praeterea, cum omnis actio sit per contactum; quod non tangit, non agit. Sed corpora caelestia non tangunt ista inferiora. Ergo non agunt in ea; et sic idem quod prius.

17. Sed dicendum, quod corpora caelestia tangunt, sed per medium. — Sed contra, quandocumque est contactus et actio per medium, oportet quod medium prius recipiat effectum agentis quam ultimum; sicut ignis citius calefacit aerem quam nos. Sed effectus solis et stellarum non possunt recipi in orbibus inferioribus, quia sunt de natura quintae essentiae, et ita non sunt susceptiva caloris aut frigiditatis, aut aliarum dispositionum quae in his inferioribus inveniuntur. Ergo non potest, eis mediantibus, a supremis corporibus in haec inferiora actio provenire.

18. Praeterea, ei quod est medium providentiae, providentia communicatur. Sed providentia non potest communicari corporibus caelestibus, cum ratione careant. Ergo non possunt esse medium in provisione rerum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 3 de Trin. (cap. 4): *Corpora infirmiora et crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur.* Sed corpora caelestia subtiliora sunt et potentiora quam haec inferiora. Ergo haec reguntur per illa.

Praeterea, Dionysius dicit 8 (5) cap. de divin. Nomin., quod radius solaris generationi visibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit et auget. Hi autem sunt nobiliores effectus in istis inferioribus. Ergo et omnes alii effectus educuntur a divina providentia mediantibus corporibus caelestibus.

Praeterea, secundum Philosophum in 2 Metaph. (com. 4), illud quod est primum in aliquo genere, est causa illorum quae sunt post in illo genere. Sed corpora caelestia sunt prima in genere corporum; et motus eorum sunt primi inter motus alios corporales: ergo sunt causa corporalium quae hic aguntur; et sic idem quod prius.

Praeterea, Philosophus in 2 de Generatione (com. 56) dicit, quod latio solis in circulo declivi est causa generationis et corruptionis in his inferioribus; unde et generationes et corruptiones mensurantur per motum praedictum. In lib. etiam de Animalibus dicit, quod omnes diversitates quae sunt in conceptionibus, sunt ex corporibus caelestibus. Ergo eis mediantibus, haec inferiora disponuntur.

Praeterea, Rabbi Moyses dicit, quod caelum est in mundo sicut cor in animali. Sed omnia alia membra gubernantur ab animali mediante corde. Ergo omnia alia corpora gubernantur a Deo mediante caelo.

Respondeo dicendum, quod communis intentio omnium fuit reducere multitudinem in unitatem, et varietatem in uniformitatem, secundum quod possibile esset. Et ideo antiqui, considerantes diversitatem actionum in istis inferioribus, reputaverunt ea reducere in aliqua principia pauciora et simpliciora, scilicet in elementa, aut multa aut unum, et in qualitates elementares. Sed ista positio non est rationabilis. Qualitates enim elementares inveniuntur se habere in actionibus rerum naturalium sicut instrumentalia principia. Cujus signum est, quod non eumdem modum actionis habent in omnibus, nec ad eumdem terminum perveniunt actiones ipsarum; alium enim effectum habent in auro, alium in ligno, vel carne animalis; quod non esset, nisi agerent inquantum sunt ab alio regulata. Actio autem principalis agentis non reducitur, sicut in principium, in actionem instrumenti, sed potius e converso; sicut effectus artis non debet attribui serrae artificis: unde et effectus naturales non possunt reduci in qualitates elementares sicut in prima principia.

Unde et alii, scilicet Platonici, reduxerunt in formas simplices et separatas, sicut in prima principia: ex quibus, ut dicebant, erat esse et generatio in istis inferioribus, et omnis proprietas naturalis. Sed hoc non potest stare. A causa enim eodem modo se habente est effectus eodem modo se habens: formae autem illae ponebantur esse immobiles: unde oporteret ut semper generatio ab eis esset uniformiter in istis inferioribus; contrarium tamen videmus ad sensum.

Unde oportet ponere, principia generationis et corruptionis et aliorum motuum consequentium in his inferioribus, esse aliqua quae non semper eodem modo se habeant: oportet ea tamen semper manere prima principia generationis et corruptionis, ut generatio continua esse possit: et ideo oportet ea invariabilia esse secundum substantiam, moveri autem secundum locum; ut, per accessum et recessum et motus varios et contrarios, contrarii et diversi effectus fiant in his inferioribus. Et hujus-

modi sunt corpora caelestia; et ideo omnes effectus oportet reducere in ea sicut in causas.

Sed in hac reductione duplex error fuit. Quidam enim inferiora in corpora caelestia reduxerunt sicut in causas simpliciter primas, eo quod nullas substantias incorporeas arbitrabantur; unde priora in corporibus dicebant esse priora in entibus. Sed hoc manifeste apparet esse falsum. Omne enim quod movetur, oportet in immobile principium reduci; cum nihil a se ipso moveatur, et non sit abire in infinitum. Corpus autem caeleste, quamvis non varietur secundum generationem et corruptionem, aut secundum aliquem motum qui variet aliquid quod insit substantiae ejus, movetur tamen secundum locum: unde oportet in aliquod primum principium reductionem fieri; ut sic ea quae alterantur, quodam ordine reducantur in alterans non alteratum, motum tamen secundum locum; et ulterius in id quod nullo modo movetur.

Quidam vero posuerunt corpora caelestia esse causas istorum inferiorum non solum quantum ad motum, sed etiam quantum ad primam eorum institutionem; sicut Avicenna dicit in sua Metaphys. (lib. 9, cap. 5), quod ex eo quod est commune omnibus corporibus caelestibus, scilicet natura motus circularis, causatur in his inferioribus id quod est eis commune, scilicet materia prima; et ex his quibus corpora caelestia differunt ab invicem, causatur diversitas formarum in his inferioribus: ut sic caelestia corpora sint media inter Deum et ista corpora inferiora etiam in via creationis quodammodo. Sed hoc alienum est a fide, quae ponit naturam omnium immediate a Deo esse conditam secundum primam institutionem. Unam autem naturam moveri ab altera, praesuppositis virtutibus naturalibus utrique creaturae ex divino opere attributis, non est contra fidem; et ideo ponimus corpora caelestia esse causam inferiorum per viam motus tantum; et sic esse media in opere gubernationis, non autem in opere creationis.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus intendit a corporibus caelestibus excludere respectu horum inferiorum causalitatem primam, vel etiam inducentem necessitatem. Corpora autem caelestia etsi semper eodem modo agant, eorum tamen effectus recipitur in inferioribus secundum modum inferiorum corporum, quae in contrariis dispositionibus frequenter inveniuntur; unde virtutes caelestes non semper inducunt effectus suos in istis inferioribus propter contrarias dispositiones impedientes; et hoc est quod Philosophus dicit in lib. de Somno et Vigilia (lib. de Divinationibus per somnium, articul. 2) quod frequenter fiunt signa imbrium et ventorum, quae tamen non eveniunt propter contrarias dispositiones fortiores.

Ad secundum dicendum, quod dispositiones istae quae contrariantur caelesti virtuti, non sunt ex prima institutione causatae a corpore caelesti, sed ex divina operatione, per quam ignis est calidus effectus, et aqua frigida, et sic de aliis; et sic non oportet omnia impedimenta hujusmodi in causas caelestes reducere.

Ad tertium dicendum, quod virtutes activae in his inferioribus sunt instrumentales tantum; unde, sicut instrumentum non movet nisi motum a principali motore et agente, ita nec virtutes inferiores activae agere possunt nisi motae a corporibus caelestibus.

Ad quartum dicendum, quod illa objectio tangit quamdam opinionem quae habetur in lib. Fontis vitae, quae ponit quod nullum corpus ex virtute corporali agit; sed quantitas quae in materia est, impedit formam ab actione; et quod omnis actio quae attribuitur corpori, est alicujus virtutis spiritualis operantis in ipso corpore. Et hanc opinionem Rabbi Moyses dicit esse loquentium in lege Maurorum; dicunt enim, quod ignis non calefacit, sed Deus igne. Sed haec positio stulta est, cum auferat rebus omnibus naturales operationes; et contrariatur dictis philosophorum et Sanctorum. Unde dicimus, quod licet corpora per virtutem corporalem agant, nihilominus tamen Deus operatur in omnibus rebus sicut causa prima operatur in causa secunda. Quod autem inducitur, quod corpora tantum aguntur et non agunt, debet intelligi secundum hoc quod illud dicitur agere quod habet dominium super actionem suam; secundum quem modum loquendi dicit Damascenus (lib. 2, cap. 27), quod animalia bruta non agunt, sed aguntur. Per hoc tamen non excluditur quin agant secundum quod agere est aliquam actionem exercere.

Ad quintum dicendum, quod agens semper est diversum vel contrarium patienti, ut dicitur in 1 de Generatione (comm. 43 et 50); et ideo corpori non competit agere in aliud corpus, secundum hoc quod habet commune cum eo, sed secundum id quod ab eo distinguitur; et ideo corpus non agit inquantum est corpus, sed inquantum est tale corpus; sicut etiam animal non ratiocinatur inquantum est animal, sed inquantum est homo; et similiter ignis non calefacit inquantum est ignis, sed inquantum est calidus; et similiter est de corpore caelesti.

Ad sextum dicendum, quod dimensiones praeintelliguntur in materia, non in actu completo ante formas naturales, sed in actu incompleto; et ideo sunt prius in via generationis; sed forma est prior in via complementi. Secundum hoc autem aliquid agit quod completum est ens in actu, non secundum quod est in potentia; secundum hoc enim patitur; et ideo non sequitur quod, si materia vel dimensiones in materia praeexistentes non agunt, forma non agat; sed e converso. Sequeretur autem quod si non patiuntur, forma non patiatur; et tamen forma corporis caelestis non inest ei mediantibus hujusmodi dimensionibus, ut Commentator dicit ibidem (in lib. de substantia Orbis).

Ad septimum dicendum, quod ordo effectuum debet respondere ordini causarum. In causis autem, secundum auctorem illius libri, talis ordo invenitur, quod primum est causa prima, scilicet Deus; secundum intelligentia; tertium vero anima: unde et primus effectus, qui est esse, proprie attribuitur causae primae; et secundus, qui est cognoscere, attribuitur intelligentiae; et tertius, qui est movere, attribuitur animae. Sed tamen causa secunda semper agit in virtute causae primae, et sic habet aliquid de operatione ejus; sicut etiam inferiores orbes habent aliquid de motu primi orbis; unde et intelligentia, secundum ipsum, non solum intelligit, sed etiam dat esse; et anima, quae est effecta ab intelligentia secundum eum, non solum movet, quod est actio animalis, sed etiam intelligit, quod est actio intellectualis, et dat, quod est actio divina; et hoc dico de anima nobili, quam intelligit ille esse animam corporis caelestis, vel quamlibet aliam

rationalem animam. Sic ergo non oportet quod sola virtus divina immediate moveat; sed etiam causae inferiores per virtutes proprias, secundum quod participant virtutem superiorum causarum.

Ad octavum dicendum, quod secundum Augustinum rationes seminales dicuntur omnes vires activae et passivae creaturis a Deo collatae, quibus mediantibus naturales effectus in esse producit; unde ipse dicit in 3 de Trinit. (cap. 9 circa princ.), quod sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium; exponens quod supra de rationibus seminalibus dixerat, quas etiam vires et facultates rebus distributas nominaverat. Unde inter has rationes seminales continentur etiam virtutes activae corporum caelestium, quae sunt nobiliores virtutibus activis inferiorum corporum, et ita possunt eas movere; et dicuntur rationes seminales, inquantum in causis activis sunt omnes effectus originaliter sicut in quibusdam seminibus. Si tamen intelligantur rationes seminales inchoationes formarum quae sunt in materia prima, secundum quod est in potentia ad omnes formas, ut quidam volunt; quamvis non multum conveniat dictis Augustini, tamen potest dici, quod earum simplicitas est propter earum imperfectionem, sicut et materia prima est simplex; et ideo ex hoc non habent quod non moveantur, sicut nec materia prima.

Ad nonum dicendum, quod oportet sexuum diversitatem ad vires caelestes reducere; omne enim agens intendit assimilare sibi patiens, secundum quod potest; unde vis activa quae est in semine maris, intendit conceptum semper ducere ad sexum masculinum, qui perfectior est; unde sexus femineus accidit praeter intentionem naturae particularis agentis. Nisi ergo esset aliqua virtus quae intenderet femineum sexum, generatio feminae esset omnino a casu, sicut et aliorum monstrorum; et ideo dicitur, quod quamvis sit praeter intentionem naturae particularis, ratione cujus femina dicitur mas occasionatus; tamen est de intentione naturae universalis, quae est vis corporis caelestis, ut Avicenna dicit (lib. 6 Metaphysic., cap. 5). Sed potest esse impedimentum ex materia, quod neque virtus caelestis neque particularis consequitur effectum suum, productionem scilicet masculini sexus; unde quandoque femina generatur etiam existente dispositione in corpore caelesti ad contrarium, propter materiae indispositionem; vel e contrario generabitur sexus masculinus contra dispositionem caelestis corporis, propter particularis virtutis victoriam super materiam. Contingit ergo quod in conceptione geminorum, operatione naturae materia separatur, cujus una pars magis obedit virtuti agenti quam altera, propter alterius indigentiam; et ideo in una parte generatur sexus masculinus, in altera femineus; sive corpus caeleste disponat ad unum, sive ad alterum; magis tamen hoc potest accidere, quando corpus caeleste disponit ad femineum sexum.

Ad decimum dicendum, quod causa primaria plus dicitur influere quam secunda, inquantum ejus effectus est intimior et permanentior in causato, quam effectus causae secundae; tamen magis similatur causae secundae, quia per eam determinatur quodammodo actus primae causae ad hunc effectum.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis motus caelestis, secundum quod est actus corporis mobilis, non sit actus voluntarius; secundum tamen quod est actus moventis, est voluntarius, idest ab aliqua voluntate causatus; et secundum hoc, ea quae ex motu illo causantur, sub prudentia cadere possunt.

Ad duodecimum dicendum, quod effectus non sequitur ex causa prima, nisi posita causa secunda; unde necessitas causae primae non inducit necessitatem in effectu nisi posita necessitate in causa secunda.

Ad decimumtertium dicendum, quod corpus caeleste non est factum propter hominem sicut propter principalem finem; sed finis principalis ejus est bonitas divina. Et iterum, quod homo sit nobilior caelesti corpore, non est ex natura corporis, sed ex natura animae rationalis. Et praeterea, dato quod etiam corpus hominis esset simpliciter nobilius quam corpus caeleste, nihil prohibet tamen corpus caeli secundum aliquid nobilius esse humano corpore, inquantum, scilicet, habet virtutem activam, hoc autem passivam, et sic poterit agere in ipsum; et sic etiam ignis, inquantum est actu calidum, agit in corpus humanum, inquantum est calidum potentia.

Ad decimumquartum dicendum, quod anima rationalis, et est substantia quaedam, et est corporis actus. Inquantum ergo est substantia, est nobilior forma caelesti; non autem inquantum est corporis actus. Vel potest dici, quod anima est perfectio corporis humani et ut forma, et ut motor; corpus autem caeleste, quia perfectum est, non requirit aliam substantiam spiritualem quae perficiat ipsum ut forma, sed quae perficiat ipsum ut motor tantum; et haec perfectio secundum naturam nobilior est quam anima humana. Quamvis etiam quidam posuerunt, motores orbium conjunctos esse formis eorum; quod sub dubio ab Augustino relinquitur super Gen. ad litteram (lib. 2, cap. 15, et in Ench., cap. 58). Hieronymus etiam asserere videtur, Eccle. 1, super illud, *Lustrans universa in circuitu etc.* (super illud, *Vadit ad austrum, et gyrat*), Glossa: *Spiritum solem nominavit, quod sicut animal spiret et vigeat.* Damascenus tamen in 2 lib. (cap. 6, circa fin.) dicit contrarium. *Nollus*, inquit, *animatos caelos vel luminaria existimet: inanimati enim sunt et insensibiles.*

Ad decimumquintum dicendum, quod actio etiam contrarii, quod repugnat virtuti activae alicujus corporis caelestis, habet causam in caelo: per motum enim primum ponitur a philosophis quod conservantur res inferiores in suis actionibus; et ita illud contrarium, quod agit impediendo effectum alicujus corporis caelestis, utpote calidum quod impedit humectationem lunae, habet etiam aliquam causam caelestem; et sic etiam sanitas quae consequitur, non omnino contrariatur actioni corporis caelestis, sed habet aliquam radicem.

Ad decimumsextum dicendum, quod corpora caelestia tangunt inferiora, sed non tanguntur ab eis, ut dicitur in 1 de Generat. (com. 33, et 45); nec quodlibet eorum tangit quodlibet istorum immediate, sed per medium, ut dicebatur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod actio agentis recipitur in medio per modum medii; et ideo quandoque alio modo recipitur in medio quam in ultimo; sicut virtus magnetis attrahentis ferrum defertur ad ferrum per medium aerem, qui non attrahitur; et virtus piscis stupefacientis manum

defertur ad manum mediante reti quod non stupefacit, ut dicit Commentator in 8 Physic. (com. 57). Corpora autem caelestia habent quidem omnes qualitates existentes in his inferioribus suo modo, scilicet originaliter, non prout sunt in his; unde et actiones supremorum corporum non recipiuntur in mediis orbibus, ut alterentur sicut haec inferiora.

Ad decimumoctavum dicendum, quod haec inferiora gubernantur a divina providentia per superiora corpora; non ita quod divina providentia illis corporibus communicetur; sed quia efficiuntur divinae providentiae instrumenta; sicut ars non communicatur martello, qui est instrumentum artis.

ARTICULUS X.

Utrum humani actus a divina providentia gubernentur mediis corporibus caelestibus. — (1 part., quaest. 22, art. 3, et quaest. 115, art. 4.)

Decimo quaeritur, utrum humani actus gubernentur a divina providentia mediantibus corporibus caelestibus; et videtur quod sic. Dicit enim Damascenus (lib. 2 orthod. Fidei, cap. 7, a med.), quod corpora caelestia constituunt in nobis habitus et complexiones et dispositiones. Sed habitus et dispositiones pertinent ad intellectum et voluntatem, quae sunt principia horum actuum. Ergo humani actus mediantibus corporibus caelestibus disponuntur a Deo.

2. Praeterea, dicitur in sex Principiis, quod anima conjuncta corpori complexionem corporis imitatur. Sed corpora caelestia imprimunt in complexionem humani corporis. Ergo et in ipsam animam; et ita possunt esse causa humanorum actuum.

3. Praeterea, omne illud quod agit in prius, agit in posterius. Sed essentia animae est prius quam ejus potentiae, scilicet voluntas et intellectus, cum ex essentia animae oriantur. Cum igitur corpora caelestia imprimant in ipsam essentiam animae rationalis (imprimunt enim in eam secundum quod est corporis actus, quod ei per essentiam suam convenit); videtur quod corpora caelestia imprimant in intellectum et voluntatem; et sic sunt principia horum actuum.

4. Praeterea, instrumentum non solum agit in virtute propria, sed etiam in virtute principalis agentis. Sed corpus caeli, cum sit movens motum, est instrumentum spiritualis substantiae moventis; et motus ejus non solum est actus corporis moti, sed actus spiritus moventis. Ergo motus ejus non solum agit in virtute corporis moti, sed etiam in virtute spiritus moventis. Sed sicut corpus illud caeleste praeeminet humano corpori, ita spiritus ille praeeminet spiritui humano. Ergo, sicut motus ille imprimit in corpus humanum, ita imprimit in animam humanam; et ita videtur quod corpora caelestia sint principia horum actuum.

5. Praeterea, experimentaliter invenitur aliquos homines a sua nativitate esse dispositos ad discenda vel exercenda aliqua artificia; quidam ad hoc quod sint fabri, quidam quod sint medici, et sic de aliis; nec hoc potest reduci sicut in causam in principia proximi agentis; quia quandoque nati inveniuntur dispositi ad quaedam ad quae parentes non inclinabantur. Ergo oportet quod haec diversitas dispositionum reducatur sicut in causam in corpora caelestia. Nec potest dici, quod hujusmodi dispositione[8] sint in animabus, mediantibus propriis corporibus: quia ad hujusmodi inclinationes nihil operantur corporeae qualitates, sicut operantur ad iram et gaudium, et hujusmodi animae passiones. Ergo corpora caelestia immediate et directe in animas humanas imprimunt; et ita humani actus mediantibus corporibus caelestibus disponuntur.

6. Praeterea in humanis actibus isti videntur ceteris praeeminere, scilicet regnare, regere bella, et hujusmodi. Sed, sicut dicit Isaac in lib. 1 de definitionibus, *Deus fecit regnare orbem super regna et bella.* Ergo multo fortius alii humani actus mediantibus corporibus caelestibus disponuntur.

7. Praeterea, facilius est transformare partem quam totum. Sed ex virtute corporum caelestium quandoque movetur tota multitudo unius provinciae ad bellandum, ut philosophi dicunt. Ergo multo fortius virtute corporum caelestium commovetur aliquis homo particularis.

Sed contra est quod dicit Damascenus in 2 lib. (cap. 7, a med.): *Nostrorum actuum nequaquam sunt causa,* scilicet corpora caelestia: *nos enim liberi arbitrii a conditore facti sumus; domini nostrorum existimus actuum.*

Praeterea, ad hoc etiam est quod Augustinus determinat in 15 de civit. Dei (cap. 9), et in fine super Genes. ad litteram, et quod Gregorius determinat in homilia Epiphaniae (hom. 10 in Evang.).

Respondeo dicendum, quod ad hujus quaestionis veritatem oportet scire qui dicuntur actus humani: dicuntur enim illi proprie actus humani quorum ipse homo est dominus; est autem homo dominus suorum actuum per voluntatem, seu per liberum arbitrium; unde circa actus voluntatis et liberi arbitrii quaestio versatur. Actus enim aliqui sunt in homine non subjacentes imperio voluntatis, sicut actus nutritivae et generativae potentiae; et hujusmodi actus eodem modo subjacent virtutibus caelestibus sicut et alii corporales actus.

De actibus humanis vero praedictis fuit error multiplex. Quidam enim posuerunt, actus humanos ad divinam providentiam non pertinere, nec reduci in aliquam causam nisi in providentiam nostram. Et hujus positionis videtur fuisse Tullius, ut dicit Augustinus in 5 de civit. Dei (cap. 9). Sed istud non potest esse. Voluntas enim est movens motum, ut in 3 de Anima (com. 54) probatur; unde oportet ejus actum reducere in aliquod primum principium, quod est movens non motum.

Et ideo quidam omnes actus voluntatis reduxerunt in corpora caelestia, ponentes, sensum et intellectum idem esse in nobis, et per consequens omnes virtutes animae corporales esse, et ita actionibus corporum caelestium subdi. Sed hanc positionem Philosophus destruit in 3 de Anima, ostendens quod intellectus est vis immaterialis, et quod actio ejus non est corporalis; sed, sicut dicitur in 16 de Animalibus, *quorum principiorum actiones sunt sine corpore, ipsa principia sunt sine corpore;* unde non potest esse quod actiones intellectus et voluntatis, per se loquendo, in aliqua principia materialia reducantur.

Et ideo Avicenna ponit in sua Metaphysic. (lib. 9, cap. 4), quod sicut homo compositus est ex anima et corpore, ita et corpus caeleste; et sicut actiones corporis humani et motus reducuntur in

corpora caelestia, ita actiones animae omnes reducuntur in animas caelestes sicut in principia; ita quod omnis voluntas quae est in nobis, causatur a voluntate animae caelestis. Et istud potest esse conveniens secundum opinionem suam quam habet de fine hominis; quem ponit esse in conjunctione animae humanae ad animam caelestem, vel ad intelligentiam. Cum enim perfectio voluntatis sit finis et bonum, quod est objectum ejus, sicut visibile est objectum visus; oportet quod illud quod agit in voluntatem, habeat etiam rationem finis; quia non agit efficiens, nisi secundum quod imprimit in susceptibili formam ejus.

Secundum autem sententiam fidei, ipse Deus immediate est finis humanae vitae; ejus enim visione perfruentes beatificantur; et ideo ipse solus imprimere potest in voluntatem nostram. Oportet autem ordinem mobilium respondere ordini moventium. In ordine autem ad finem, quem providentia respicit, primum in nobis invenitur voluntas ad quam primo pertinet ratio boni et finis, et omnibus quae sunt in nobis, utitur sicut instrumentis ad consecutionem finis; quamvis in aliquo respectu intellectus voluntatem praecedat. Propinquius autem voluntati est intellectus, remotiores sunt corporales vires; et ideo ipse Deus, qui est simpliciter primus providens, imprimit solus in voluntatem nostram. Angelus autem, qui eum sequitur in ordine causarum, imprimit in intellectum nostrum, secundum quod per Angelos illuminamur purgamur et perficimur: sed caelestia corpora, quae sunt inferiora agentia, imprimere possunt in vires sensibiles, et alias organis affixas. Secundum vero quod motus unius potentiae animae redundat in aliam, contingit quod impressio corporis caelestis redundat in intellectum quasi per accidens, et ulterius in voluntatem; et similiter impressio Angeli in intellectum redundat in voluntatem per accidens. Sed tamen quantum ad hoc diversa est dispositio intellectus et voluntatis ad vires sensitivas; intellectus enim naturaliter movetur a sensitiva apprehensiva motiva, per modum quo objectum movet potentiam; quia phantasma se habet ad intellectum sicut color ad visum, ut dicitur in 3 de Anima (com. 39); et ideo, perturbata vi sensitiva interiori, de necessitate perturbatur intellectus; sicut videmus quod laeso organo phantasiae, de necessitate impeditur actio intellectus; et secundum hunc modum redundare potest in intellectum actio vel impressio corporis caelestis, quasi per viam necessitatis; per accidens tamen, sicut in corpora per se; et dico necessario, nisi sit contraria dispositio ex parte mobilis; sicut appetitus sensitivus non est naturaliter motivus voluntatis, sed e converso; quia appetitus superior movet inferiorem appetitum, sicut sphaera sphaeram, ut dicitur in 3 de Anima (comm. 77); et quantumcumque appetitus inferior perturbetur per aliquam passionem irae vel concupiscentiae, non oportet quod voluntas perturbetur; immo habet potentiam repellendi hujusmodi perturbationem, ut dicitur Genes. 4, 7: *Sub te erit appetitus ejus et tu dominaberis illius.* Et ideo ex corporibus caelestibus non inducitur aliqua necessitas, nec ex parte recipientium nec ex parte agentium, in actibus humanis; sed inclinatio sola, quam etiam voluntas repellere potest per virtutem acquisitam vel infusam.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus dicit de dispositionibus et habitibus corporalibus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ex dictis (in corp. art.) patet, anima quantum ad actus voluntatis non de necessitate sequitur corporis dispositionem; sed ex corporis complexione est inclinatio tantum ad ea quae voluntatis sunt.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa recte procederet, si corpus caeleste posset imprimere per se in animam: impressio autem corporis caelestis non pervenit ad animae essentiam nisi per accidens; scilicet nisi per corporis unionem, cujus ipsa est actus. Voluntas autem non oritur ex essentia animae secundum quod est corpori conjuncta; et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod instrumentum spiritualis agentis non agit per virtutem spiritualem nisi ex hoc quod agit per virtutem corporalem. Secundum autem virtutem corporalem corpus caeleste non potest agere nisi in corpus; et ideo etiam actio quae est secundum virtutem spiritualem, non potest pertingere ad animam nisi per accidens, scilicet corpore mediante; sed in corpora utroque modo actio ejus pervenit; ex virtute enim corporali movet qualitates elementares; scilicet calidum et humidum, et hujusmodi; sed ex virtute spirituali movet ad speciem, et ad effectus consequentes totam speciem, qui non possunt in qualitates elementares reduci.

Ad quintum dicendum, quod aliquis effectus est a corporibus caelestibus in istis corporibus, qui non causatur ex calido et frigido, sicut quod magnes attrahit ferrum; et per hunc modum aliqua dispositio in corpore humano relinquitur a corpore caelesti, ex quo contingit ut anima ei conjuncta inclinetur ad hoc vel illud artificium.

Ad sextum dicendum, quod verbum Isaac, si oportet salvari, est intelligendum secundum inclinationem tantum, modo praedicto.

Ad septimum dicendum, quod multitudo ut in pluribus sequitur inclinationes naturales, inquantum homines multitudinis acquiescunt passionibus; sed sapientes ratione superant passiones et inclinationes praedictas; et ideo magis est probabile de aliqua multitudine quod operetur id ad quod inclinat corpus caeleste, quam de uno homine singulari, qui forte per rationem superat inclinationem praedictam; et simile esset, si una multitudo hominum cholericorum poneretur, non de facili contingeret quin ad iracundiam moveretur; quamvis de uno posset magis accidere.

QUAESTIO VI.

DE PRAEDESTINATIONE

(In sex articulos divisa.)

rimo enim quaeritur, utrum praedestinatio ad scientiam vel voluntatem spectet; 2.° utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis; 3.° utrum praedestinatio certitudinem habeat; 4.° utrum praedestinatorum numerus sit certus; 5.° utrum praedestinatis certa sit sua praedestinatio; 6.° utrum praedestinatio juvari valeat precibus Sanctorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum praedestinatio ad scientiam vel voluntatem spectet.

Quaestio est de praedestinatione. Et primo quaeritur, utrum praedestinatio pertineat ad scientiam, vel ad voluntatem; et videtur quod ad voluntatem sicut ad genus. Quia, ut dicit Augustinus in lib. de praedestinatione Sanctorum, praedestinatio est propositum miserendi. Sed propositum est voluntatis. Ergo et praedestinatio.

2. Praeterea, praedestinatio videtur idem esse cum electione aeterna, de qua dicitur Ephes. 1, 4; *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti;* quia iidem dicuntur electi et praedestinati. Sed electio, secundum Philosophum (in 6 et 10 Ethic.), magis est appetitus quam intellectus. Ergo et praedestinatio magis ad voluntatem quam ad scientiam pertinet.

3. Sed dicendum, quod electio praedestinationem praecedit, nec est idem ei. — Sed contra, voluntas sequitur scientiam, et non praecedit. Sed electio ad voluntatem pertinet. Si igitur electio praedestinationem praecedit, praedestinatio non potest ad scientiam pertinere.

4. Praeterea, si praedestinatio ad scientiam pertineret, idem videretur esse praedestinatio quod praescientia; et sic quicumque praesciret salutem alicujus, praedestinaret illum. Sed hoc est falsum. Prophetae enim praesciverunt salutem gentium, quam non praedestinaverunt. Ergo etc.

5. Praeterea, praedestinatio causalitatem importat. Sed causalitas non est de ratione scientiae, sed magis de ratione voluntatis. Ergo magis praedestinatio pertinet ad voluntatem quam ad scientiam.

6. Praeterea, voluntas in hoc a potentia differt quod potentia respicit effectus tantum in futuro (non enim est potentia respectu eorum quae sunt vel fuerunt); voluntas vero respicit aequaliter effectum praesentem et futurum. Sed praedestinatio dicit effectum in praesenti et in futuro; unde et ab Augustino dicitur (lib. de bono Perseverantiae cap. 24), quod praedestinatio est praeparatio gratiae in praesenti, et gloriae in futuro. Ergo praedestinatio pertinet ad voluntatem.

7. Praeterea, scientia non respicit res ut factas vel faciendas, sed magis ut scitas vel sciendas; praedestinatio vero respicit id quod fiendum est. Ergo praedestinatio ad scientiam non pertinet.

8. Praeterea, effectus magis denominatur a causa proxima quam a causa remota; sicut homo generatur ab homine magis quam a generante sole. Sed praeparatio est a scientia et voluntate; scientia autem est causa prior et remotior quam voluntas. Ergo praeparatio magis pertinet ad voluntatem quam ad scientiam. Sed praedestinatio est praeparatio ad gratiam et gloriam, ut dicit Augustinus (ibidem). Ergo etc.

9. Praeterea, quando multi motus ordinantur ad unum tantum, tota motuum coordinatio recipit nomen ultimi motus; sicut ad educendum formam substantialem de potentia materiae ordinatur primo alteratio, secundo generatio, et totum nominatur generatio. Sed ad aliquid praeparandum ordinatur primo motus scientiae, secundo motus voluntatis. Ergo totum debet voluntati attribui; et ita praedestinatio in voluntate esse videtur.

10. Praeterea, si unum contrariorum maxime appropriatur alicui, reliquum maxime removetur ab eodem. Sed mala maxime appropriantur divinae praescientiae; malos enim dicimus praescitos. Ergo praescientia non respicit bona. Praedestinatio autem est de bonis salutaribus tantum. Ergo praedestinatio non pertinet ad praescientiam.

11. Praeterea, illud quod proprie dicitur glossa non indiget. Sed in sacra Scriptura quando cognitio respectu boni dicitur, glossatur pro approbatione, ut patet in 1 Cor. 8, 3: *Si quis diligit Deum, hic cognitus est a Deo,* idest approbatus: et 2 Tit. 2, 19: *Novit Dominus qui sunt ejus,* idest approbat. Ergo notitia non est proprie de bonis. Sed praedestinatio est proprie de bonis. Ergo etc.

12. Praeterea, praeparare est motivae virtutis, quia ad opus pertinet. Sed praedestinatio est praeparatio, ut dictum est (in argum. 6 et 8). Ergo praedestinatio ad virtutem motivam pertinet: ergo ad voluntatem, et non ad scientiam.

13. Praeterea, ratio exemplata sequitur rationem exemplarem. Sed in ratione humana, quae est exemplata a divina, videmus quod praeparatio est voluntatis, et non scientiae. Ergo et in praeparatione divina erit similiter: et sic idem quod prius.

14. Praeterea, omnia attributa divina sunt idem secundum rem; sed differentia eorum ostenditur ex diversitate effectuum. Ad illud ergo attributum debet reduci aliquid de Deo dictum, cui ejus effectus appropriatur. Sed gratia et gloria sunt effectus praedestinationis, et appropriantur voluntati, sive bonitati. Ergo et praedestinatio ad voluntatem pertinet, et non ad scientiam.

1. Sed contra est quod dicit Glossa (ord. ex Augustino in lib. de bono Perseverantiae, cap. 14, super illud Rom. 8, 29: *Quos praescivit et praedestinavit etc.*): *Praedestinatio, inquit, est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei etc.*

2. Praeterea, omne praedestinatum est scitum, sed non e converso. Ergo praedestinatio est in genere sciti. Ergo et praedestinatio erit in genere scientiae.

3. Praeterea, magis est ponendum unumquodque in genere ejus quod convenit ei semper, quam in genere ejus quod non convenit ei semper. Sed praedestinationi convenit semper id quod est ex parte scientiae: semper enim praedestinationem praescientia concomitatur, non autem semper concomitatur eam oppositio gratiae, quae est per voluntatem: quia praedestinatio est aeterna, appositio autem gratiae temporalis. Ergo praedestinatio magis debet poni in genere scientiae quam voluntatis.

4. Praeterea, habitus cognitivi et operativi inter intellectuales virtutes a Philosopho computantur, quae ad rationem magis pertinent quam ad appetitum, ut patet de prudentia et arte in 6 Ethic. (cap. 4 et 5). Sed praedestinatio importat principium operativum et cognitivum: quia et est praescientia et praeparatio, ut ex definitione inducta (in argum. 1 *Sed contra*) patet. Ergo praedestinatio magis pertinet ad cognitionem quam ad voluntatem.

5. Praeterea, contraria sunt in eodem genere. Sed praedestinationi est contraria reprobatio. Cum ergo reprobatio sit in genere scientiae, quia Deus praescit malitiam reproborum et non facit eam, videtur quod praedestinatio sit in genere scientiae.

Respondeo dicendum, quod destinatio, unde no-

men praedestinationis assumitur, importat directionem alicujus in finem: unde aliquis dicitur nuntium destinare qui eum dirigit ad aliquid faciendum. Et quia illud quod proponimus, ad executionem dirigimus, sicut ad finem; ideo id quod proponimus, dicimus destinare; secundum illud 2 Machab. 6, 20, de Eleazaro, quod *destinavit* in corde suo *non admittere illicita propter vitae amorem.* Sed haec praepositio *prae*, quae adjungitur, adjungit ordinem ad futurum; unde cum destinare non sit nisi ejus quod est, praedestinare potest esse etiam ejus quod non est: et quantum ad haec duo praedestinatio sub providentia collocatur ut pars ejus. Dictum est enim in praecedenti quaest. de Providentia, quod ad providentiam pertinet directio in finem: providentia etiam a Tullio (lib. 2 de Inventione) ponitur respectu futuri; et a quibusdam definitur, quod providentia est *praesens notio futurum pertractans eventum.* Sed tamen praedestinatio quantum ad duo a providentia differt: providentia enim dicit universaliter ordinationem in finem, unde se extendit ad omnia quae a Deo in finem aliquem ordinantur, sive sint rationabilia sive irrationabilia, sive bona sive mala; praedestinatio autem respicit tantum illum finem qui est principalis rationali creaturae, utpote gloriam; et ideo praedestinatio non est nisi hominum, et eorum quae spectant ad salutem. Differt etiam alio modo. In qualibet enim ordinatione ad finem est duo considerare: scilicet ipsum ordinem, et exitum vel eventum ordinis: non enim omnia quae ad finem ordinantur, finem consequuntur. Providentia ergo ordinem in finem respicit tantum, unde per Dei providentiam omnes homines ad beatitudinem ordinantur. Sed praedestinatio respicit etiam exitum vel eventum ordinis; unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. Sicut igitur se habet providentia ad impositionem ordinis, ita se habet praedestinatio ad ordinis exitum vel eventum: quod enim aliqui finem gloriae consequuntur, non est principaliter ex propriis viribus, sed ex auxilio gratiae divinitus datae. Unde, sicut de providentia, supra, art. 1 et 2 praec. qu., dictum est, quod consistit in actu rationis, sicut et prudentia (1) cujus est pars, eo quod solius rationis est dirigere vel ordinare; ita etiam et praedestinatio in actu rationis consistit dirigentis vel ordinantis in finem. Sed ad directionem in finem praeexigitur voluntas finis: nullus enim aliquid in finem ordinat quod non vult: unde etiam perfecta prudentiae electio non potest esse nisi in eo qui habet virtutem moralem, secundum Philosophum in 6 Ethic. (cap. 12 et 13): per virtutem enim moralem affectus alicujus in fine stabilitur, ad quem prudentia ordinat. Finis autem in quem praedestinatio ordinat, non est universaliter consideratus, sed secundum comparationem ejus ad illum qui finem ipsum consequitur, quem oportet esse distinctum apud dirigentem ab his qui finem illum non consequuntur: et ideo praedestinatio praesupponit dilectionem, per quam Deus vult salutem alicujus. Unde, sicut prudens non ordinat in finem nisi inquantum est temperatus vel justus; ita Deus non praedestinat nisi inquantum est diligens. Praeexigitur etiam et electio; per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur, ab aliis separatur qui non hoc modo in finem diriguntur. Haec autem separatio non est propter diversitatem aliquam inventam in his qui separantur, quae posset ad amorem incitare: quia *antequam nati essent aut aliquid boni egissent aut mali, dictum est: Jacob dilexi, Esau autem odio habui*; ut dicitur Roman. 9, 2. Et ideo praedestinatio praesupponit electionem et dilectionem; electio vero dilectionem. Ad praedestinationem vero duo sequuntur: scilicet consecutio finis, qui est glorificatio; et collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratiae; quod ad vocationem pertinet; unde et praedestinationi duo effectus assignantur, scilicet gratia et gloria.

Ad primum ergo dicendum, quod in actibus animae ita est quod praecedens actus includitur quodammodo virtute in sequenti: et quia praedestinatio praesupponit electionem, quae est actus voluntatis; ideo in ratione praedestinationis aliquid includitur ad voluntatem pertinens; et propter hoc, propositum, et alia ad voluntatem pertinentia, in definitione praedestinationis quandoque ponuntur.

Ad secundum dicendum, quod praedestinatio non est idem electioni, sed praesupponit eam, ut dictum est, in corp. art.; et inde est quod praedestinati etiam electi dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod cum electio sit rationis et voluntatis, dilectio semper electionem praecedit, si referantur ad idem; sed si ad diversa, tunc non est inconveniens quod electio praecedat praedestinationem, quae dilectionis rationem importat: electio enim, prout hic accipitur, pertinet ad ipsum qui in finem dirigitur: prius autem est accipere illum qui dirigitur in finem, quam ipsum dirigere in finem; et ideo electio in proposito praedestinationem praecedit.

Ad quartum dicendum, quod praedestinatio, quamvis ponatur in genere scientiae, tamen aliquid supra scientiam et supra praescientiam addit; scilicet directionem vel ordinationem in finem; sicut etiam prudentia supra cognitionem; unde, sicut non omnis cognoscens quid agendum sit, est prudens; ita nec omnis praesciens est praedestinans.

Ad quintum dicendum, quod quamvis causalitas non sit de ratione scientiae inquantum hujusmodi, est tamen de ratione scientiae inquantum est dirigens et ordinans in finem; quod non est voluntatis, sed rationis tantum; sicut etiam intelligere est de ratione animalis rationalis, non inquantum est animal, sed inquantum est rationale.

Ad sextum dicendum, quod sicut voluntas respicit effectum praesentem et futurum, ita scientia; unde quantum ad hoc non magis potest probari quod praedestinatio ad unum eorum pertineat quam ad alterum. Sed tamen praedestinatio, proprie loquendo, non respicit nisi futurum, quod ex praepositione designatur, quae importat ordinem ad futurum; nec est idem dicere habere effectum in praesenti, et habere effectum praesentem; quia in praesenti esse dicitur quicquid pertinet ad statum praesentis vitae, sive sit praesens, sive praeteritum, sive futurum.

Ad septimum dicendum, quod quamvis scientia inquantum est scientia, non respiciat facienda, tamen scientia practica respicit facienda; et ad talem scientiam praedestinatio reducitur.

Ad octavum dicendum, quod praeparatio importat proprie dispositionem potentiae ad actum. Est autem duplex potentia: scilicet activa, et passiva: et ideo duplex est praeparatio: una patientis,

(1) *Al.* sicut et providentia.

secundum quem modum dicitur materia praeparari ad formam; alia agentis, secundum quam dicitur quod aliquis se praeparat ad agendum aliquid; et talem praeparationem praedestinatio importat, quae nihil aliud in Deo ponere potest quam ipsam ordinationem alicujus in finem. Ordinationis autem principium proximum est ratio, sed remotum est voluntas; ut ex dictis patet (in argum. *Sed contra*); et ideo secundum rationem inductam praedestinatio principalius rationi quam voluntati attribuitur.

Et per hoc patet solutio ad nonum.

Ad decimum dicendum, quod mala appropriantur praescientiae; non quod praescientia sit magis proprie de malis quam de bonis; sed quia bona in Deo habent aliquid aliud respondens quam praescientia, mala autem non; sicut etiam convertibile non indicans substantiam, appropriat sibi nomen proprii, quod etiam aeque convenit definitioni, propter hoc quod definitio aliquid dignitatis addit.

Ad undecimum dicendum, quod glossatio non semper significat improprietatem, sed est quandoque necessaria ad specificandum quod generaliter dicitur; et hoc modo glossatur notitia per approbationem.

Ad duodecimum dicendum, quod praeparare vel ordinare est motivae potentiae tantum; sed motiva non solum est voluntas, sed etiam ratio practica, ut patet in 3 de Anima (comment. 48 et seq.).

Ad decimumtertium dicendum, quod in ratione humana ita est, quod praeparatio, secundum quod importat ordinationem vel directionem in finem, est actus proprius rationis, et non voluntatis.

Ad decimumquartum dicendum, quod in attributo divino non solum est considerandus effectus, sed respectus ejus ad effectum: quia idem est effectus scientiae, potentiae et voluntatis; sed non idem respectus ad illum effectum per illa tria nomina importatus. Respectus autem quem praedestinatio importat ad effectum suum, cum respectu scientiae, inquantum est dirigens, magis congruit quam cum respectu potentiae et voluntatis; et ideo praedestinatio ad scientiam reducitur.

Alia concedimus (1): quamvis ad secundum posset dici, quod non omne quod est in plus, sit genus, quia potest accidentaliter praedicari.

Ad tertium posset dici, quod quamvis dare gratiam non semper concomitetur praedestinationem, tamen velle dare semper concomitatur.

Ad ultimum etiam posset dici, quod reprobatio directe non opponitur praedestinationi, sed electioni; quia qui eligit, alterum accipit, et alterum rejicit, quod dicitur reprobare; unde etiam reprobatio ex ratione sui nominis magis pertinet ad voluntatem; est enim reprobare quasi refutare; nisi forte dicatur reprobare idem quod judicare indignum quod admittatur. Sed pro tanto reprobatio ad praescientiam dicitur in Deo pertinere, quia nihil positive ex parte voluntatis est in Deo respectu mali culpae; non enim vult culpam, sicut gratiam. Et tamen reprobatio etiam dicitur praeparatio quantum ad poenam, quam etiam Deus vult voluntate consequente, sed non antecedente.

(1) *Al.* Alia concedimus. Ad primum et secundum, quamvis ad secundum posset dici. *Item:* Ad argumenta in contrarium. Ad primum etc.

ARTICULUS II.

Utrum praescientia meritorum causa sit praedestinationis. — (1 part., quaest. 23, art. 5.)

Secundo quaeritur, utrum praescientia meritorum sit causa vel ratio praedestinationis; et videtur quod sic. Quia Rom. 15, super illud, *Miserebor cujus miserebor*, dicit Glossa Ambrosii: *Misericordiam illi praeparabo, quem scio post errorem toto corde reversurum ad me. Hoc est dare illi cui dandum, et non dare illi cui non dandum est; ut cum vocet quem sciat obedire, illum vero non, quem sciat non obedire.* Sed obedire, et toto corde converti ad Deum, ad meritum pertinet; contraria vero ad demeritum. Ergo praescientia meriti vel demeriti est causa vel ratio quare Deus proponat alii misericordiam facere, et alium a misericordia excludere; quod est praedestinare vel reprobare.

2. Praeterea, praedestinatio includit in se voluntatem divinam salutis humanae; nec potest dici quod includat solam voluntatem antecedentem; quia hac voluntate Deus vult omnes salvos fieri, ut dicitur 1 Timoth. 2; et sic sequeretur quod omnes essent praedestinati. Relinquitur igitur quod includit voluntatem consequentem. Sed voluntas consequens, ut dicit Damascenus (lib. 2 orthod. Fidei, cap. 29 in fine), est ex nostra causa; scilicet in quantum nos habemus diversimode ad merendam salutem vel damnationem. Ergo merita nostra praescita a Deo, sunt causa praedestinationis.

3. Praeterea, praedestinatio principaliter dicitur propositum divinum de salute humana. Sed salutis humanae causa est humanum meritum; scientia etiam est causa et ratio voluntatis, quia appetibile scitum voluntatem movet. Ergo praescientia meritorum causa est praedestinationis; cum duo eorum quae praescientia continet, sint causa illorum duorum quae in praedestinatione continentur.

4. Praeterea, reprobatio et praedestinatio significant divinam essentiam, et connotant effectum in creatura. In essentia autem divina non est aliqua diversitas. Ergo tota diversitas praedestinationis et reprobationis ex effectibus procedit. Effectus autem sic considerati, sunt ex parte nostra. Ergo ex parte nostra est quod praedestinati et reprobi ab invicem segregentur, quod per praedestinationem fit. Ergo idem quod prius.

5. Praeterea, sicut sol, quantum est de se, universaliter se habet ad omnia corpora illuminabilia, quamvis non omnia possint lumen ejus aequaliter percipere; ita Deus aequaliter se habet, quamvis non omnia aequaliter se habeant ad participandum bonitatem ipsius, ut a Sanctis et Prophetis communiter dicitur. Sed propter similem habitudinem solis ad omnia alia corpora, sol non est causa hujus diversitatis, quod aliquid sit tenebrosum et aliquid luminosum; sed diversa dispositio corporum ad recipiendum lumen ipsius. Ergo et similiter causa hujus diversitatis, quod aliqui salvantur, quidam autem damnantur, aut quod quidam praedestinantur et quidam reprobantur, non est ex parte Dei, sed nostra; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, bonum est communicativum sui ipsius. Ergo summi boni est summe se communicare, secundum quod unumquodque est capax. Si ergo alicui non se communicat, hoc est quia non est capax ejus. Sed aliquis est capax vel non capax

salutis, ad quam praedestinatio ordinat, propter qualitatem meritorum. Ergo merita praescita causa sunt quare aliqui praedestinantur, et aliqui non.

7. Praeterea, ibi, Numer. 3: *Ego tuli Levitas etc.* dicit Glossa Origenis (homil. 3 in Numeros, inter princ. et med.): *Jacob, natu posterior, primogenitus judicatus est; ex proposito enim cordis, quod Deo patuit antequam in hoc mundo nascerentur, aut quidquam agerent boni vel mali, dictum est: Jacob dilexi, Esau odio habui.* Sed hoc pertinet ad praedestinationem Jacob, ut Sancti communiter exponunt. Ergo praecognitio propositi quod habiturus erat Jacob in corde, fuit ratio praedestinationis; et sic idem quod prius.

8. Praeterea, praedestinatio non potest esse injusta, cum universae viae Domini sint misericordia et veritas; nec potest ibi alia justitia attendi inter Deum et hominem quam distributiva; non enim ibi cadit commutativa justitia; cum Deus, qui bonorum nostrorum non eget, nihil a nobis recipiat. Justitia autem distributiva, inaequalia nonnisi inaequalibus dat; inaequalitas autem non potest attendi nisi secundum diversitatem meritorum. Ergo, quod Deus aliquem praedestinat et aliquem non, ex praescientia diversorum meritorum procedit.

9. Praeterea, praedestinatio praesupponit electionem, ut supra, art. praeced., dictum est. Sed electio non potest esse rationabilis, nisi sit aliqua ratio propter quam unus ab altero discernatur: nec in electione de qua loquimur, potest aliqua ratio discretionis assignari nisi ex meritis. Ergo, cum electio Dei irrationabilis esse non possit, ex praevisione meritorum procedit, et per consequens praedestinatio. Ergo etc.

10. Praeterea, Augustinus exponens illud Malach. 1, 2: *Jacob dilexi, Esau autem odio habui,* dicit, quod voluntas ista Dei qua unum elegit, et alium reprobavit, non potest esse injusta; venit enim ex occultissimis meritis. Sed haec occultissima merita non possunt accipi in proposito, nisi secundum quod sunt in praescientia. Ergo praedestinatio de praescientia meritorum venit.

11. Praeterea, sicut se habet abusus gratiae ad effectum reprobationis, ita bonus usus gratiae ad effectum praedestinationis. Sed abusus gratiae in Juda fuit ratio reprobationis ejus; secundum hoc enim reprobus effectus est quod sine gratia decessit. Quod autem tunc gratiam non habuit, non fuit quia Deus ei dare noluerit, sed quia ipse accipere noluit, ut dicit Anselmus (de casu diab., cap. 3), et Dionysius. Ergo et bonus gratiae usus in Petro, et alio quolibet, causa est quare ipse est electus vel praedestinatus.

12. Praeterea, unus potest alteri mereri primam gratiam; et eadem ratione videtur quod possit ei mereri gratiae continuationem usque in finem. Sed ad gratiam finalem sequitur esse praedestinatum. Ergo praedestinatio potest ex meritis provenire.

13. Praeterea, *prius est*, secundum Philosophum (in Postpraedicamentis, cap. de prioritate), *a quo non convertitur consequentia.* Sed hoc modo se habet praescientia ad praedestinationem: quia omnia Deus praescivit quae praedestinat; mala autem praescit, quae non praedestinat. Ergo praescientia est prius quam praedestinatio. Sed prius in quolibet ordine est causa posterioris. Ergo praescientia est causa praedestinationis.

14. Praeterea, nomen praedestinationis a destinatione vel missione imponitur. Sed missionem vel destinationem cognitio praecedit: nullus enim mittit nisi quem cognoscit. Ergo et cognitio est prior praedestinatione; et ita videtur esse causa ipsius; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur in Glossa super illud (Roman. 1, 12): *Non ex operibus, sed ex vocante* (1) *etc.*, quae sic dicit: *Sicut non pro meritis praecedentibus illud dictum fuisse ostendit, scilicet, Jacob dilexi etc., ita nec pro meritis futuris.* Et infra, super illud: *Numquid iniquitas est apud Deum?* dicit Glossa: *Nemo dicat Deum, quia futura opera praevidebat, alterum elegisse, alterum reprobasse.* Et sic non videtur quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis.

Praeterea, gratia est effectus praedestinationis, et principium meriti. Ergo non potest esse quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis.

Praeterea, ad Tit. 3, 5, dicit Apostolus: *Non ex operibus justitiae quae fecimus nos.* Ergo praedestinatio salutis humanae non provenit ex praescientia meritorum.

Praeterea, si praescientia meritorum esset causa praedestinationis, nullus esset praedestinatus qui non esset merita habiturus. Sed aliqui sunt hujusmodi, sicut patet de pueris. Ergo praescientia meritorum non est causa praedestinationis.

Respondeo dicendum, quod hoc distat inter causam et effectum, quod quidquid est causa causae, oportet esse causam effectus; non tamen quidquid est causa effectus, oportet quod sit causa causae de necessitate; sicut patet quod causa prima per causam secundam producit effectum suum, et sic causa secunda causat aliquo modo effectum causae primae; cujus tamen causae causa non est. In praedestinatione autem est duo considerare; scilicet ipsam praedestinationem aeternam, et effectum ejus temporalem duplicem, scilicet gratiam et gloriam: quorum alter habet causam meritoriam actum humanum, scilicet gloria; sed gratiae causa non potest esse actus humanus per modum meriti, sed dispositio naturalis quaedam, inquantum per actus praeparantur ad gratiae susceptionem. Sed ex hoc non sequitur quod actus nostri, sive gratiam praecedant, sive sequantur, sint ipsius praedestinationis causa.

Ad inveniendum autem praedestinationis causam, oportet accipere quod prius, art. praeced., dictum est; scilicet quod praedestinatio est quaedam directio in finem, quem facit ratio a voluntate mota; unde secundum hoc potest esse aliquid praedestinationis causa, prout potest esse voluntatis motivum. Circa quod sciendum est, quod aliquid movet voluntatem dupliciter: uno modo per modum debiti, alio modo per modum meriti. Per modum autem debiti movet aliquid dupliciter: uno modo absolute, et alio modo ex suppositione alterius. Absolute quidem ipse finis ultimus, qui est voluntatis objectum; et hoc modo voluntatem movet, ut ab ipso divertere non possit; unde nullus homo potest non velle esse beatus, ut dicit Augustinus in lib. de libero Arbit. Sed ex suppositione alterius movet secundum debitum illud sine quo finis haberi non potest: illud autem sine quo finis haberi potest, sed facit ad bene esse finis ipsius, non movet secundum debitum voluntatem, sed est li-

(1) Al. *sed ex voluntate.*

bera inclinatio voluntatis in ipsum; sed tamen ex quo voluntas est libere inclinata in ipsum, inclinatur in omnia sine quibus hoc haberi non potest, per modum debiti, ex praesuppositione tamen illius quod primo volitum ponebatur: sicut rex ex sua liberalitate facit aliquem militem; sed quia non potest esse miles nisi habeat equum, efficitur debitum et necessarium ex suppositione liberalitatis praedictae quod ei det equum. Finis autem divinae voluntatis est ipsa ejus bonitas, quae non dependet ab aliquo alio; unde ad hoc quod habeatur a Deo, nullo alio indiget; et ideo voluntas ejus non inclinatur primo ad aliquid faciendum per modum debiti, sed liberaliter tantum, inquantum est bonitas ejus in opere manifesta. Sed ex quo supponitur quod Deus aliquid facere velit; ex suppositione liberalitatis ipsius per modum debiti cujusdam sequitur quod faciat ea sine quibus res ipsa volita esse non potest; sicut si facere vult hominem, quod det ei rationem. Ubicumque autem occurrit aliquid sine quo aliud a Deo volitum esse possit, hoc non procedit ab eo secundum rationem alicujus debiti, sed secundum meram liberalitatem. Perfectio autem gratiae et gloriae sunt hujusmodi bona quod sine eis natura esse potest, excedunt enim naturalis virtutis limites; unde quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit. In his autem quae ex liberalitate procedunt tantum, causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem, in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius. Unde causa praedestinationis nihil est aliud quam bonitas ipsius Dei. Et modo etiam praedicto potest solvi quaedam controversia quae inter quosdam versabatur: quibusdam dicentibus omnia a Deo secundum simplicem voluntatem procedere; quibusdam vero asserentibus omnia procedere secundum debitum a Deo. Quarum opinionum utraque falsa est: prima enim tollit necessarium ordinem qui est inter effectus divinos ad invicem; secunda autem ponit omnia procedere secundum necessitatem naturae. Media autem via est eligenda; ut ponatur, ea quae sunt a Deo primo volita, procedere ab ipso secundum simplicem voluntatem; ea vero quae ad hoc requiruntur, procedere secundum debitum, ex suppositione tamen: quod tamen debitum non ostendit Deum esse debitorem rebus, sed suae voluntati, ad cujus expletionem debetur id quod dicitur procedere secundum debitum ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod debitus gratiae usus est quoddam ad quod divina providentia gratiam collatam ordinat: unde non potest esse quod ipse rectus gratiae usus praescitus sit causa movens ad dandum gratiam. Quod ergo Ambrosius dicit: *Dabo illi gratiam quem scio etc.*, non intelligendum est quod perfecta cordis conversio sit inclinans voluntatem ad dandum gratiam; sed quod datam gratiam ad hoc ordinat ut aliquis, accepta gratia, perfecte convertatur in Deum.

Ad secundum dicendum, quod praedestinatio includit voluntatem consequentem, quae respicit aliquo modo id quod est ex parte nostra, non quidem sicut inclinans divinam voluntatem ad volendum, sed sicut id ad cujus productionem divina voluntas gratiam ordinat; vel etiam sicut id quod ad gratiam quodammodo disponit, et gloriam meretur.

Ad tertium dicendum, quod scientia est movens voluntatem; sed non quaelibet scientia, sed scientia finis, qui est objectum movens voluntatem; et ideo ex cognitione suae bonitatis procedit quod Deus suam bonitatem amet; et ex hoc procedit quod in alios diffundere velit; non autem propter hoc quod meritorum scientia sit causa voluntatis, secundum quod in praedestinatione includitur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis secundum diversitatem effectuum sumatur diversa ratio attributorum divinorum, non tamen propter hoc sequitur quod effectus sint causae attributorum divinorum: non enim accipiuntur hoc modo rationes attributorum secundum ea quae in nobis sunt, sicut secundum causas; sed magis sicut secundum signa quaedam causarum; et ideo non sequitur quod ea quae ex parte nostra sunt, sint causa quare unus reprobetur et alius praedestinetur.

Ad quintum dicendum, quod habitudinem Dei ad res possumus dupliciter considerare. Uno modo quantum ad primam rerum dispositionem, quae est secundum divinam sapientiam diversos gradus in rebus constituentem; et sic non eodem modo se habet Deus ad omnia. Alio modo secundum quod jam rebus dispositis providet; et sic similiter se habet ad omnia, inquantum omnibus aequaliter dat secundum suam proportionem. Ad primam autem rerum dispositionem totum hoc pertinet quod dictum est a Deo procedere secundum simplicem voluntatem, inter quae etiam praeparatio gratiae computatur.

Ad sextum dicendum, quod ad bonitatem divinam pertinet, inquantum est infinita, ut de perfectionibus quas unaquaeque res secundum suam naturam requirit, unicuique largiatur, secundum quod est ejus capax; non autem requiritur de perfectionibus superadditis, inter quas sunt gratia et gloria; et ideo ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod propositum cordis Jacob praescitum a Deo, non fuit causa quare ei dare gratiam voluit; sed fuit quoddam bonum ad quod Deus gratiam dandam ordinavit: et ideo dicitur, quod ex proposito cordis, quod ei patuit, eum dilexit; quia scilicet ad hoc eum dilexit ut tale propositum cordis haberet, vel quia praevidit quod propositum cordis ejus fuit ad gratiae susceptionem dispositio.

Ad octavum dicendum, quod in illis quae sunt secundum rationem debiti inter aliquos distribuenda, esset contra rationem justitiae distributivae, si aequalibus inaequalia darentur; sed in his quae ex liberalitate donantur, in nullo justitiae contradicit; possum enim uni dare, et alteri non dare, pro meae libito voluntatis. Hujusmodi autem est gratia; et ideo non est contra rationem justitiae distributivae, si Deus proponat se daturum gratiam alicui, et alicui non, nulla inaequalitate meritorum considerata.

Ad nonum dicendum, quod electio Dei qua unum eligit, et alium reprobat, rationabilis est; nec tamen oportet quod ratio electionis sit meritum; sed in ipsa electione ratio est divina bonitas. Ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale, ut dicit Augustinus (Enchirid., cap. 108) vel in futuro per hoc ipsum quod est non habere debitum ad hoc quod eis gratia conferatur. Rationabiliter autem possum velle denegare aliquid alicui quod sibi non debetur.

Ad decimum dicendum, quod in 41 dist. 1

libri dicit Magister, illam auctoritatem esse retractatam ab Augustino in suo simili. Vel si debeat sustineri, referendum est ad effectum reprobationis vel praedestinationis, quod habet aliquam causam meritoriam vel dispositivam.

Ad undecimum dicendum, quod praescientia abusus gratiae non fuit causa reprobationis in Juda, nisi forte ex parte effectus, quamvis Deus nulli volenti accipere gratiam eam deneget; sed hoc ipsum quod est velle accipere gratiam, est nobis ex praedestinatione divina; unde potest esse causa praedestinationis.

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis meritum possit esse causa effectus praedestinationis, non tamen potest esse praedestinationis causa.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet illud a quo non convertitur consequentia, sit aliquo modo prius, tamen non sequitur quod sit eo modo prius quo causa prius dicitur; sic enim coloratum esset causa hominis; et propter hoc non sequitur quod praescientia sit causa praedestinationis.

Et per hoc patet solutio ad ultimum.

ARTICULUS III.

Utrum praedestinatio certitudinem habeat.
(1 part., quaest. 23, art. 7.)

Tertio quaeritur, utrum praedestinatio habeat certitudinem, vel non; et videtur quod non. Nulla enim causa cujus effectus potest variari, habet certitudinem respectu effectus sui. Sed effectus praedestinationis potest variari; quia ille qui est praedestinatus, potest non consequi effectum praedestinationis; quod patet ex hoc quod Augustinus dicit (in lib. de Correctione et Gratia, cap. 13, exponens illud quod habetur Apocal. 3: *Tene quod habes*): *Si (inquit) alius non est accepturus nisi iste perdiderit, certus est electorum numerus.* Ex quo videtur quod unus potest amittere, et alius accipere coronam, quae est praedestinationis effectus.

2. Praeterea, sicut res naturales subduntur divinae providentiae, ita et res humanae. Sed illi soli effectus naturales ex suis causis certitudinaliter procedunt secundum ordinem divinae providentiae, qui ex suis causis necessario producuntur. Cum igitur effectus praedestinationis, qui est salus humana, non necessario, sed contingenter ex causis proximis eveniat, videtur quod ordo praedestinationis non sit certus.

3. Praeterea, si aliqua causa habet certitudinem ad aliquem effectum, effectus ille ex necessitate proveniet, nisi aliquid possit resistere virtuti agentis; sicut dispositiones in corporibus inferioribus inventae resistunt interdum actioni corporum caelestium, ut non producant proprios effectus, quos necessario producerent, nisi esset aliquid resistens. Sed praedestinationi divinae nihil potest resistere: *Voluntati enim ejus quis resistet?* ut dicitur Rom. 9, 19. Si igitur habet certum ordinem ad effectum suum, effectus ejus necessario producetur.

4. Sed dicebat, quod praedestinationis certitudo ad effectum, est cum praesuppositione causae secundae. — Sed contra, omnis certitudo quae est cum suppositione alicujus, non est certitudo absoluta, sed conditionalis; sicut non est certum si sol causet fructum in planta, nisi cum hac conditione, si virtus generativa in planta fuerit bene disposita; propter hoc quod dispositio solis ad effectum praedictum praesupponit virtutem plantae quasi causam secundam. Si igitur certitudo praedestinationis sit cum praesuppositione secundae causae, non est certitudo absoluta, sed conditionalis tantum; sicut in me est certitudo quod Socrates movetur si currit, et quod iste salvabitur, si praeparabit se; et ita non est in divina praedestinatione alia certitudo de salvandis quam in me; quod est absurdum.

5. Praeterea, Job 34, 24, dicitur: *Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis:* quod exponens Gregorius (25 Moral., cap. 9 parum a princ.) dicit: *Locum vitae, aliis cadentibus, alii sortiuntur.* Sed locus vitae est ad quem praedestinatio ordinat. Ergo a praedestinationis effectu praedestinatus deficere potest; et sic non est certa praedestinatio.

6. Praeterea, secundum Anselmum (in dialog. de Veritate cap. 11), eadem est veritas praedestinationis, et propositionis de futuro. Sed propositio de futuro non habet certam et determinatam veritatem, sed variari potest, ut patet per Philosophum in lib. Periher. (cap. ult.), et in 2 de Generat., ubi dicit, quod futurus quis incedere, non incedet. Ergo nec veritas praedestinationis certitudinem habet.

7. Praeterea, aliquis praedestinatus quandoque est in peccato mortali; sicut patet de Paulo, quando Ecclesiam persequebatur. Potuit autem in peccato mortali perseverare usque ad mortem, vel statim tunc interfici; quorum utrolibet posito, praedestinatio effectum suum non consequeretur. Ergo possibile est praedestinationem non consequi effectum suum.

8. Sed dicendum, quod cum dicitur quod praedestinatus in peccato mortali potest mori; si accipiatur subjectum prout stat sub forma praedestinationis, sic est composita, et falsa; si autem accipiatur prout consideratur sine tali forma, sic est divisa, et vera. — Sed contra, in formis illis quae non possunt removeri a subjecto, non differt utrum aliquid attribuatur subjecto sub forma considerato, vel sine forma; utroque enim modo haec est falsa, Corvus niger potest esse albus. Sed praedestinatio est talis forma quae non potest a subjecto vel praedestinato removeri. Ergo praedicta distinctio in proposito locum non habet.

9. Praeterea, si aeternum conjungatur temporali contingenti, totum erit temporale et contingens: sicut patet de creatione, quae est temporalis, quamvis claudat in sua ratione essentiam Dei aeternam et effectum temporalem; et similiter missio, quae importat effectum temporalem. Sed praedestinatio, quamvis importet aliquid aeternum, tamen cum hoc etiam importat effectum temporalem. Ergo totum hoc quod est praedestinatio, erit temporale et contingens; et ita non habebit certitudinem.

10. Praeterea, quod potest esse et non esse, non habet aliquam certitudinem. Sed praedestinatio Dei de salute alicujus potest esse et non esse; sicut enim potuit ab aeterno praedestinare et non praedestinare, ita et nunc potest praedestinare et non praedestinare; cum in aeternitate non differant praesens, praeteritum, et futurum. Ergo praedestinatio non habet certitudinem.

Contra est quod super illud quod dicitur Roman. 8: *Quos praescivit et praedestinavit etc.* dicit Glossa (ord. ibi, et sumitur ex Augustino de bono

Perseverantiae, cap. 14): *Praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur.*

Praeterea, illud cujus veritas est immobilis, oportet esse certum. Sed veritas praedestinationis est immobilis, ut dicit Augustinus in lib. de praedestinatione Sanctorum. Ergo praedestinatio habet certitudinem.

Praeterea, cuicumque convenit praedestinatio, ab aeterno convenit. Sed quod est ab aeterno, invariabile est. Ergo praedestinatio invariabilis est, et ita certa.

Praeterea , praedestinatio includit praescientiam, ut patet ex Glossa inducta in arg. 1 (*Sed contra*) Sed praescientia habet certitudinem, ut probat Boetius in 5 de Consolat. (prosa 6). Ergo et praedestinatio.

Respondeo dicendum, quod duplex est certitudo; scilicet cognitionis, et ordinis. Cognitionis quidem certitudo est, quando cognitio non declinat in aliquo ab eo quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de re sicut est; et quia certa existimatio habetur de re praecipue per causam rei, ideo tractum est nomen certitudinis ab ordine causae ad effectum, ut dicatur ordo causae esse ad effectum certus, quando causa infallibiliter effectum producit. Praescientia ergo Dei, quia non importat universaliter habitudinem causae respectu horum quorum est, non consideratur in ea nisi certitudo cognitionis tantum; sed praedestinatio, quia praescientiam includit, et habitudinem causae ad ea quorum est, addit, inquantum est directio sive praeparatio quaedam; et sic potest in ea considerari supra certitudinem cognitionis, certitudo ordinis; de qua solum certitudine praedestinationis hic quaerimus: de certitudine enim cognitionis, in (1) ipsa inventa, patere potest ex his quae dicta sunt, cum de scientia Dei quaereretur.

Sciendum est autem, quod, cum praedestinatio sit quaedam providentiae pars; sicut secundum suam rationem super providentiam addit, sic et certitudo ejus supra certitudinem providentiae. Ordo enim providentiae dupliciter certus invenitur. Uno modo in particulari; quando scilicet res quae a divina providentia in finem aliquem ordinantur, absque defectu ad finem illum particularem deveniunt; sicut patet in motibus caelestibus, et in omnibus quae necessario aguntur in natura. Alio modo in universali, et non in particulari; sicut videmus in generabilibus et corruptibilibus, quorum virtutes quandoque deficiunt a propriis effectibus, ad quos sunt ordinatae sicut ad proprios fines; sicut virtus formativa deficit quandoque a perfecta consummatione membrorum; sed tamen ipse defectus divinitus ordinatur ad aliquem finem, ut patet ex dictis, quaest. praeced. art. 3, dum de providentia ageretur; et sic nihil potest deficere a generali fine providentiae, quamvis quandoque deficiat ab aliquo particulari fine. Sed ordo praedestinationis est certus non solum respectu universalis finis, sed etiam respectu particularis et determinati; quia ille qui est ordinatus per praedestinationem ad salutem, nunquam deficit a consecutione salutis. Nec tamen hoc modo certus est ordo providentiae; quia in providentia ordo non erat certus respectu particularis finis, nisi quando causa proxima necessario producebat effectum suum; in praedestinatione autem invenitur certitudo respectu singularis finis; et tamen causa proxima, scilicet liberum arbitrium, non producit effectum illum nisi contingenter. Unde difficile videtur concordare infallibilitatem praedestinationis cum libertate arbitrii. Non enim potest dici quod praedestinatio supra certitudinem providentiae nihil aliud addit nisi certitudinem praescientiae; ut si dicatur, quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem, sicut et quemlibet alium; sed cum hoc de praedestinato (1) scit, quod non deficiet a salute; sic enim dicendo, non diceretur praedestinatus differre a non praedestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte praescientiae eventus; et sic praescientia esset causa praedestinationis, nec praedestinatio esset per electionem praedestinantis; quod est contra auctoritatem Scripturae et dicta Sanctorum. Unde praeter certitudinem praescientiae ipse ordo praedestinationis habet infallibilem certitudinem; nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium.

Quod hoc modo potest considerari. Invenimus enim ordinem compossibilem esse respectu alicujus dupliciter. Uno modo inquantum una causa singularis producit effectum suum ex ordine divinae providentiae; alio modo quando ex concursu causarum multarum contingentium, et deficere possibilium, pervenitur ad unum effectum; quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco ejus quae deficit, vel ne altera deficiat; sicut videmus quod omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia, et tamen per successionem unius ad alterum potest in eis secundum numerum salvari perpetuitas speciei, divina providentia taliter gubernante, quod non omnia deficiant uno deficiente; et hoc modo est in praedestinatione; liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat, quod vel non cadat, vel si cadat, quod resurgat; sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiae, et alia hujusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu causae proximae, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam; respectu autem causae primae, quae est praedestinatio, habet certitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Apocalypsis potest intelligi vel de corona justitiae praesentis, vel de corona gloriae. Utrolibet autem modo si intelligatur, secundum hoc dicitur accipere unus coronam alterius, altero cadente, inquantum bona unius alteri prosunt vel in auxilium meriti, vel etiam in auxilium gloriae propter connexionem caritatis, quae facit omnia bona membrorum Ecclesiae communia esse; et ita contingit quod unus coronam alterius accipit, dum, aliquo per peccatum cadente, et ita praemium meritorum non consequente, alius fructum percipit de meritis quae ille habuit, sicut etiam percepisset alio persistente. Nec ex hoc sequitur quod praedestinatio cassetur. Vel potest dici, quod unus coronam alterius accipere dicitur, non quod aliquis coronam quae est ei praedestinata, amittat; sed quia quandoque aliquis amittit coronam sibi debitam secundum praesentem justitiam, et alius in locum ejus

(1) *Al. dicit* in.

(1) *Al.* Sed cum hoc praedestinato etc.

substituitur ad supplendum numerum electorum; sicut in locum Angelorum cadentium sunt homines substituti.

Ad secundum dicendum, quod effectus naturalis qui ex divina providentia infallibiliter evenit, consequitur ex hoc quod causa proxima necessario in effectum est ordinata; ordo autem praedestinationis non est certus per hunc modum, sed per alium, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod corpus caeleste agit in haec inferiora necessario quasi necessitatem inducens, quantum est de se; et ideo effectus ejus necessario evenit, nisi sit aliquid resistens; sed Deus in voluntate agit non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed movet eam non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit: et ideo, quamvis divinae voluntati nihil resistat, tamen voluntas, et quaelibet alia res, exequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic ejus voluntas impleretur; et ideo quaedam explent divinam voluntatem necessario, quaedam contingenter; quamvis illud quod Deus vult, semper fiat.

Ad quartum dicendum, quod causa secunda, quam oportet supponere ad inducendum praedestinationis effectum, etiam ordini praedestinationis subjacet; non autem est ita in virtutibus inferioribus respectu alicujus superioris virtutis agentis: et ideo ordo divinae praedestinationis, quamvis sit cum suppositione voluntatis humanae, nihilominus tamen absolutam habet certitudinem, etsi in exemplo inducto contrarium appareat.

Ad quintum dicendum, quod verba illa Job et Gregorii referenda sunt ad statum praesentis justitiae, a quo aliqui aliquando decidunt, aliis subrogatis; unde per hoc non potest aliquid concludi contra praedestinationis certitudinem; quia illi qui finaliter a gratia deficiunt, nunquam praedestinati fuerunt.

Ad sextum dicendum, quod similitudo Anselmi quantum ad hoc tenet, quod, sicut veritas propositionis de futuro non aufert futurorum contingentiam, ita nec veritas praedestinationis; sed differt quantum ad hoc, quod propositio de futuro non respicit futurum nisi ut futurum est, et hoc modo non potest habere certitudinem; sed veritas praedestinationis et praescientiae respicit futurum ut est praesens, ut in quaest. de scientia Dei (quaest. 4, art. 12) dictum est; et ideo certitudinem habet.

Ad septimum dicendum, quod aliquid potest dici posse dupliciter. Uno modo considerando potentiam quae in ipso est; sicut dicimus, quod lapis potest moveri deorsum. Alio modo considerando id quod ex parte alterius est; sicut si dicerem, quod lapis potest moveri sursum, non per potentiam quae in ipso sit, sed per potentiam projicientis. Cum ergo dicitur, Praedestinatus iste potest in peccato mori; si consideretur potentia ipsius, verum est; si autem loquamur de praedestinato secundum ordinem quem habet ad aliud, scilicet ad Deum praedestinantem, sic ordo ille non compatitur secum istum eventum, quamvis compatiatur secum istam potentiam. Et ideo potest distingui secundum distinctionem primo inductam; scilicet consideratio subjecti cum forma, vel sine forma.

Ad octavum dicendum, quod nigredo et albedo sunt quaedam formae existentes in subjecto, quod dicitur album et nigrum; et ideo non potest aliquid attribui subjecto nec secundum potentiam nec secundum actum, quod repugnet formae praedictae, quamdiu in subjecto manet: sed praedestinatio non est forma existens in praedestinato, sed in praedestinante; sicut et scitum denominatur a scientia quae est in sciente; et ideo quantumcumque immobiliter sit sub ordine scientiae, tamen potest aliquid attribui ei considerando suam naturam, etiamsi repugnet ordini praedestinationis; hoc enim modo praedestinatio est aliquid praeter ipsum hominem qui dicitur praedestinatus; sicut nigredo est aliquid praeter essentiam corvi, quamvis non sit aliquid extra corvum; considerando autem tantummodo essentiam corvi, potest ei aliquid attribui quod repugnet nigredini ejus; secundum quem modum dicit Porphyrius (in Praedicabilibus, cap. *de accidentibus*), quod potest intelligi corvus albus. Et ita etiam in proposito potest ipsi homini praedestinato attribui aliquid secundum se considerato, quod non attribuitur ei secundum quod intelligitur stare sub praedestinatione.

Ad nonum dicendum, quod creatio, missio, et hujusmodi, important productionem alicujus temporalis effectus; et ideo ponunt temporalem effectum esse; et propter hoc oportet esse temporalia, quamvis in se aliquid aeternum claudant. Sed praedestinatio non importat productionem alicujus effectus temporalis, secundum suum nomen, sed tantummodo ordinem ad aliquid temporale, sicut voluntas, potentia, et hujusmodi omnia: et ideo, quia non ponitur effectus temporalis esse in actu, qui est contingens, non oportet quod praedestinatio sit temporalis vel contingens: quia ad aliquid temporale et contingens potest aliquid ordinari ab aeterno et immutabiliter.

Ad decimum dicendum, quod, absolute loquendo, Deus potest unumquemque praedestinare vel non praedestinare, aut praedestinasse vel non praedestinasse: quia actus praedestinationis, cum mensuretur aeternitate, nunquam cedit in praeteritum, sicut nunquam est futurum; unde semper consideratur ut egrediens a voluntate per modum libertatis. Tamen ex suppositione hoc efficitur impossibile: non enim potest non praedestinare supposito quod praedestinaverit, vel e converso, quia mutabilis esse non potest; et ita non sequitur quod praedestinatio possit variari.

ARTICULUS IV.

Utrum numerus praedestinatorum sit certus. *(1 part., quaest. 23, art. 7.)*

Quarto quaeritur, utrum numerus praedestinatorum sit certus; et videtur quod non. Quia nullus numerus cui potest fieri additio, est certus. Sed numero praedestinatorum potest fieri additio: hoc enim petit Moyses Deuter. 1, 2, dicens: *Dominus Deus patrum nostrorum addat ad hunc numerum multa millia.* Glossa (ordin. ibi) dicit: *definitum apud Deum, qui novit qui sunt ejus.* Frustra autem peteret, nisi fieri posset. Ergo numerus praedestinatorum non est certus.

2. Praeterea, sicut dispositio naturalium bonorum est praeparatio ad gratiam, ita per gratiam praeparamur ad gloriam. Sed in quocumque est praeparatio sufficiens ex naturalibus bonis, est in-

venire gratiam. Ergo et in quocumque est invenire gratiam, erit invenire gloriam. Sed aliquis non praedestinatus quandoque habet gratiam. Ergo habebit gloriam; ergo erit praedestinatus: ergo aliquis non praedestinatus potest fieri praedestinatus; et sic augebitur numerus praedestinatorum; et ita non erit certus.

5. Praeterea, si quis habens gratiam non sit habiturus gloriam; aut hoc erit propter defectum gratiae, aut propter defectum dantis gloriam. Non autem est ex defectu gratiae, quae, quantum est in se, sufficienter disponit ad gloriam; nec ex defectu dantis gloriam; quia quantum est in se, paratus est omnibus dare. Ergo quicumque habebit gratiam, de necessitate habebit gloriam; et sic aliquis praescitus habebit gloriam, et erit praedestinatus; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, quicumque praeparat se sufficienter ad gratiam, habet gratiam. Sed aliquis praescitus potest se ad gratiam praeparare. Ergo potest habere gratiam. Sed quicumque habet gratiam, potest perseverare in illa. Ergo praescitus potest usque ad mortem in gratia perseverare, et sic fieri praedestinatus, ut videtur; et sic idem quod prius.

5. Sed dicendum, quod praescitum mori sine gratia, est necessarium necessitate conditionata, quamvis non absoluta. — Sed contra, omnis necessitas carens principio et fine, et in medio conjuncta, est simplex et absoluta, et non conditionata. Sed talis necessitas est necessitas praescientiae, cum sit aeterna. Ergo est simplex, et non conditionata.

6. Praeterea, quolibet numero finito potest esse aliquis major. Sed numerus praedestinatorum non est finitus. Ergo eo potest esse aliquis major: ergo non est certus.

7. Praeterea, cum bonum sit communicativum sui, infinita bonitas non debet ponere terminum suae communicationi. Sed praedestinatis divina bonitas se maxime communicat. Ergo non est ejus statuere certum praedestinatorum numerum.

8. Praeterea, sicut factio rerum est ex voluntate divina, ita et hominum praedestinatio. Sed Deus potest facere plura quam fecit: subest enim ei, cum voluerit, posse, ut dicitur Sap. 12. Ergo similiter non tot praedestinat quin plures possit praedestinare; et sic idem quod prius.

9. Praeterea, quidquid Deus potuit, adhuc potest. Sed Deus potuit ab aeterno illum praedestinare quem non praedestinavit. Ergo modo etiam potest praedestinare eum; et sic potest fieri additio numero praedestinatorum.

10. Praeterea, in omnibus potentiis quae non sunt praedeterminatae ad unum; quod potest esse, potest non esse. Sed potentia praedestinantis ad praedestinatum, et potentia praedestinati ad consequendum praedestinationis effectum sunt hujusmodi: quia et praedestinans voluntate praedestinat, et praedestinatus voluntate effectum praedestinationis consequitur. Ergo praedestinatus potest non esse praedestinatus, et non praedestinatus potest esse praedestinatus; et sic idem quod prius.

11. Praeterea, Luc. 5, super illud: *Rumpebatur autem rete eorum*, dicit Glossa (ordin. ibi): *In Ecclesia circumcisionis rumpitur rete, quia non tot intrant de Judaeis, quot apud Deum erant ad vitam praeordinati.* Ergo numerus praedestinatorum potest diminui; et ita non est certus.

Sed contra, dicit Augustinus in lib. de Correctione et Gratia (cap. 13, in princ.): *Certus est praedestinatorum numerus, qui nec augeri potest nec minui.*

Praeterea, Augustinus in Enchir. (cap. 29), dicit: *Suprema Hierusalem mater nostra, civitas Dei, nec civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiori etiam copia fortasse regnabit.* Sed cives illius sunt praedestinati. Ergo numerus praedestinatorum non potest augeri nec minui, et ita est certus.

Praeterea, quicumque est praedestinatus, ab aeterno est praedestinatus. Sed quod est ab aeterno, est immutabile; et quod non fuit ab aeterno, nunquam potest esse aeternum. Ergo ille qui non est praedestinatus, nunquam potest esse praedestinatus, nec e converso.

Praeterea, omnes praedestinati cum corporibus suis erunt post resurrectionem in caelo empyreo. Sed locus ille est finitus, cum omne corpus sit finitum: duo etiam corpora glorificata, ut communiter dicitur, non possunt esse simul. Ergo oportet esse praedestinatorum numerum determinatum.

Respondeo dicendum, quod quidam circa hanc quaestionem distinxerunt, dicentes, quod numerus praedestinatorum certus est, si loquamur de numero numerante, sive de numero formaliter; non autem est certus, si loquamur de numero numerato, sive materialiter accepto: puta, si diceretur, quod certum est esse centum praedestinatos, non autem certum est qui sint illi centum; et illud dictum occasionem videtur sumere ex verbo Augustini superius (art. praeced., arg. 1) inducto, in quo innuere videtur quod unus amittere possit, et alius assumere praedestinatorum coronam, numero tot praedestinatorum nullatenus variato. Sed si haec opinio loquatur de certitudine per comparationem ad causam primam, scilicet Deum praedestinantem, ipsa apparet absurda: ipse enim Deus habet certam cognitionem de numero praedestinatorum formali et materiali: scit enim quot et qui salvandi sunt; et utrumque infallibiliter ordinat, ut sic, quantum est ex parte Dei, respectu utriusque numeri inveniatur certitudo non solum cognitionis, sed etiam ordinis. Sed si loquamur de certitudine numeri praedestinatorum per comparationem ad causam proximam salutis humanae, ad quam praedestinatio ordinatur, non erit idem judicium de numero formali et materiali. Numerus enim materialis aliquo modo subjacet voluntati humanae, quae est variabilis, inquantum salus uniuscujusque est sub libertate arbitrii constituta, sicut sub causa proxima; et sic numerus materialis aliquo modo certitudine caret; sed numerus formalis nullo modo cadit sub voluntate humana, eo quod nulla voluntas se extendit per modum causalitatis alicujus ad totam integritatem numeri praedestinatorum; et ideo numerus formalis remanet omnimode certus; et sic potest praedicta distinctio sustineri; ita tamen quod simpliciter concedatur, quod uterque numerus ex parte Dei certitudinem habet.

Sciendum est autem quod numerus praedestinatorum secundum hoc dicitur esse certus, quia additionem vel diminutionem non patitur: secundum autem hoc pateretur additionem, si aliquis praescitus posset fieri praedestinatus; quod esset contra certitudinem praescientiae vel reprobationis; secundum hoc autem posset diminui, si aliquis praedestinatus posset fieri non praedestinatus; quod est

The Institute of ... LIBRARY

contra certitudinem praedestinationis. Et sic patet quod certitudo numeri praedestinatorum colligitur ex duplici certitudine; scilicet ex certitudine praedestinationis, et certitudine praescientiae vel reprobationis. Sed hae duae certitudines differunt: quia certitudo praedestinationis est certitudo cognitionis et ordinis, ut dictum est, art. praec.; certitudo autem praescientiae est certitudo cognitionis tantum. Non enim Deus praeordinat ad peccandum homines reprobos, sicut praedestinatos ordinat ad merendum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda non de numero praedestinatorum, sed de numero eorum qui sunt in statu praesentis justitiae; quod patet ex Glossa interlineari, quae ibi dicit: *Numero etiam numerato.* Numerus autem iste et augetur et minuitur, quamvis etiam praefinitio Dei, quae etiam istum numerum praedefinivit, nunquam fallatur; definivit enim quod uno tempore sint plures, alio pauciores; vel etiam definivit per modum sententiae aliquem certum numerum secundum rationes inferiores convenientem, quae definitio mutari potest; sed praedefinivit alium per modum consilii secundum rationes superiores; et haec definitio invariabilis est; quia dicit Gregorius (20 Mor., cap. 23 in med.): *Mutat sententiam, sed non consilium.*

Ad secundum dicendum, quod nulla praeparatio disponit aliquid ad habendam aliquam perfectionem nisi suo tempore; sicut naturalis complexio disponit puerum ad hoc quod sit fortis vel sapiens, non quidem tempore pueritiae, sed tempore perfectae aetatis. Tempus autem habendi gratiam est simul cum tempore praeparationis naturae; unde non potest inter utrumque aliquod impedimentum intercidere; et sic in quocumque invenitur praeparatio naturae, invenitur et gratia. Sed tempus habendi gloriam non est simul cum tempore gratiae; unde inter utrumque potest medium impedimentum intercidere; et propter hoc non est necessarium quod praescitus qui habet gratiam, sit habiturus gloriam.

Ad tertium dicendum, quod non est neque ex defectu gratiae neque ex defectu dantis gloriam, quod habens gratiam gloria privetur; sed ex defectu recipientis, in quo impedimentum intervenit.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod ponitur aliquis esse praescitus, ponitur non habiturus finalem gratiam, cum cognitio Dei feratur super res futuras sicut super praesentia, ut alibi, qu. de scientia Dei, art. 12, dictum est; et ideo, sicuti hoc quod est non esse habiturum finalem gratiam, est incompossibile ei quod est esse praedestinatum, quamvis sit in se possibile; ita esse habiturum finalem gratiam, est incompossibile ei quod est esse praescitum, quamvis in se sit possibile.

Ad quintum dicendum, quod non est defectus ex divina scientia, quod tale scitum a Deo non sit necessarium simpliciter; sed est defectus ex causa proxima. Æternitatem autem, ut sit sine principio et sine fine, sive durans in medio, habet praedicta necessitas ex divina scientia, quae est aeterna; non ex causa proxima, quae est temporalis et mutabilis; et ideo non est simpliciter necessaria.

Ad sextum dicendum, quod, quamvis de ratione finiti numeri non sit quin possit esse aliquis major; tamen hoc potest esse ex aliquo alio, scilicet ex immobilitate divinae praescientiae, ut in proposito apparet; sicut quod aliqua quantitate in rebus naturalibus accepta, non possit alia major inveniri, non est ex ratione quantitatis, sed ex ratione rei naturalis.

Ad septimum dicendum, quod bonitas divina non communicat se ipsam nisi secundum ordinem sapientiae; hic est enim optimus communicandi modus. Ordo autem divinae sapientiae requirit ut omnia sint facta in numero et pondere et mensura, ut dicitur Sap. 9; et ideo convenit divinae bonitati ut sit certus praedestinatorum numerus.

Ad octavum dicendum, quod, sicut ex dictis, art. praeced., patet, quamvis de quolibet absolute concedi posset quod Deus potest eum praedestinare vel non praedestinare; tamen supposito quod praedestinaverit, non potest non praedestinare, vel e converso, quia non potest esse mutabilis; et ideo dicitur communiter quod haec: Deus potest non praedestinatum praedestinare, vel praedestinatum non praedestinare; in sensu composito est falsa, in diviso vera. Et ideo omnes locutiones illae quae sensum compositum implicant, sunt falsae simpliciter. Unde non est concedendum quod numero praedestinatorum possit fieri additio vel subtractio; quia additio praesupponit illud cui fit additio, et subtractio illud a quo subtrahitur; et eadem ratione non potest concedi quod Deus possit plures praedestinare quam praedestinet, vel pauciores. Nec est simile quod inducitur de factione; quia factio est actus quidam qui terminatur ad effectum exteriorem; et ideo quod Deus facit primo, et post non facit aliquid, non ostendit aliquam mutationem in ipso, sed in effectu solum. Sed praedestinatio et praescientia, et hujusmodi sunt actus intrinseci, in quibus non posset esse variatio sine mutatione Dei; et ideo nihil quod ad variationem horum actuum pertineat, concedi debet.

Ad nonum autem et decimum patet responsio per hoc quod procedunt de potentia absoluta, non facta aliqua praesuppositione.

Ad undecimum dicendum, quod Glossa illa intelligenda est, quod non intrant tot de judaeis, quot sunt omnes qui praeordinati sunt ad vitam, quia non soli judaei sunt praedestinati. Vel potest dici, quod non loquitur de praeordinatione praedestinationis, sed praeparationis, qua per legem disponebantur ad vitam. Vel potest dici, quod non intraverunt in primitiva Ecclesia tot; quia *cum plenitudo gentium intraverit, tunc omnis Israel salvus fiet* in Ecclesia finali; Rom. 11, 25.

ARTICULUS V.

Utrum praedestinatis certa sit sua praedestinatio.

Quinto quaeritur, utrum praedestinatis sit certa sua praedestinatio; et videtur quod sic. Quia, ut dicitur 1 Joan., 2, 27: *unctio docet nos de omnibus*: et intelligitur de omnibus pertinentibus ad salutem. Sed praedestinatio maxime pertinet ad salutem, quia est causa salutis. Ergo per unctionem receptam omnes homines certi redduntur de sua praedestinatione; ergo etc.

2. Praeterea, divinae bonitati convenit, cujus est omnia optimo modo facere, ut homines optimo modo ducat ad praemium. Sed optimus modus videtur ut unusquisque sit certus de suo praemio. Ergo unusquisque certus redditur, quod ad praemium perveniet, qui illuc est perventurus; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, dux exercitus, omnes quos adscribit ad meritum pugnae, adscribit etiam ad praemium; ut sicut sunt certi de merito, sic sint certi de praemio. Sed homines certi sunt quod sunt in statu merendi. Ergo et certi sunt quod ad praemium pervenient.

Sed contra, Eccle. 9, 9: *Nomo scit utrum odio vel amore dignus sit.*

Respondeo dicendum, quod non est Deo inconveniens alicui suam praedestinationem revelare: sed secundum legem communem non est conveniens ut omnibus reveletur, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte eorum qui non sunt praedestinati. Si enim omnibus praedestinatis sua praedestinatio nota esset, tunc omnibus non praedestinatis certum esset se praedestinatos non esse, ex hoc quod se praedestinatos nescirent; et hoc quodammodo eos in desperationem induceret. Secunda ratio potest sumi ex parte praedestinatorum. Securitas enim negligentiam parit. Si autem certi essent de sua praedestinatione, securi essent de sua salute; et ideo non tantam solicitudinem ponerent ad vitanda peccata. Et propter hoc a divina providentia salubriter est ordinatum ut homines suam praedestinationem vel reprobationem ignorent.

Ad primum dicendum, quod cum dicitur, quod *unctio docet nos de omnibus*, intelligendum est de illis quorum cognitio ad salutem pertinet, non de omnibus quae secundum se ad salutem non pertinent. Cognitio autem praedestinationis non est necessaria ad salutem, etsi praedestinatio sit necessaria.

Ad secundum dicendum, quod non esset conveniens modus dandi praemium, certificare de praemio habendo certitudine absoluta; sed conveniens modus est ut illi cui praemium praeparatur, detur certitudo conditionata; hoc est quod perveniet, nisi ex se ipso deficiat; et talis certitudo unicuique praedestinato per virtutem spei infunditur.

Ad tertium dicendum, quod hoc non potest alicui per certitudinem esse notum utrum sit in statu merendi; quamvis ex aliquibus conjecturis hoc possit probabiliter existimare. Habitus enim nunquam cognoscitur nisi per actus. Actus autem virtutum gratuitarum maximam similitudinem habent cum actibus virtutum acquisitarum, ut non possit de facili per hujusmodi actus de gratia certitudo haberi; nisi forte ex revelatione certificetur aliquis ex speciali privilegio. Et praeterea in pugna saeculari ille qui est a duce exercitus ad pugnam adscriptus, non certificatur de praemio nisi conditionaliter; quia *non coronabitur, nisi qui legitime certaverit;* 2 Tim. 2, 5.

ARTICULUS VI.

Utrum Sanctorum precibus praedestinatio juvari possit. — (1 *part., quaest.* 23, *art.* 8; *et* 1 *Sent., dist.* 41, *art.* 4; *et* 3, *dist.* 17, *qu.* 3, *art.* 3.

Sexto quaeritur, utrum praedestinatio possit juvari precibus Sanctorum; et videtur quod non. Quia ejusdem est adjuvari et impediri. Sed praedestinatio non potest impediri aliquo. Ergo nec adjuvari.

2. Praeterea, illud quo posito vel remoto nihilominus alterum habet suum effectum, non juvat ipsum. Sed praedestinatio oportet quod suum effectum habeat, cum falli non possit; sive oratio fiat, sive non. Ergo praedestinatio orationibus non juvatur.

3. Praeterea, nullum aeternum praeceditur ab aliquo temporali. Sed oratio est temporalis, praedestinatio autem est aeterna. Ergo praedestinationem oratio praecedere non potest, et ita nec adjuvare.

4. Praeterea, membra corporis mystici gerunt in se similitudinem membrorum corporis naturalis, ut patet 1 Corinth., 12. Sed unum membrum in corpore naturali non acquirit perfectionem sibi debitam, nec suam per alterum. Ergo nec in corpore mystico. Sed membra corporis mystici maxime perficiuntur per praedestinationis effectus. Ergo unus homo non juvatur ad effectus praedestinationis consequendos precibus alterius.

1. Sed contra est quod dicitur Genes. 25, 21: quod *Isaac rogavit Dominum pro Rebecca uxore sua, eo quod esset sterilis; qui exaudivit eum, et dedit conceptum Rebeccae;* et ex illo conceptu natus est Jacob, qui ab aeterno praedestinatus fuerat; nec unquam fuisset praedestinatio impleta, nisi natus fuisset. Ergo oratione Isaac est impetratum; ergo orationibus praedestinatio juvatur.

2. Praeterea, in quodam sermone de conversione Sancti Pauli (August. serm. 382 de S. Stephano, al. 4 de Sanctis) legitur quasi ex persona Domini dicentis ad Paulum: *Nisi Stephanus servus meus orasset pro te, disposui in mente mea perdere te* (1). Ergo oratio Stephani Paulum a reprobatione liberavit; ergo et per eam est praedestinatus; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, aliquis potest alii mereri primam gratiam. Ergo eadem ratione et finalem. Sed quicumque gratiam finalem habet, est praedestinatus. Ergo aliquis potest juvari precibus alterius ad hoc quod sit praedestinatus.

4. Praeterea, Gregorius oravit pro Trajano, et eum ab inferno liberavit, ut Damascenus narrat in quodam sermone de mortuis; et ita videtur quod liberatus sit a societate reproborum orationibus Gregorii; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, membra corporis mystici sunt similia membris corporis naturalis. Sed membrum unum juvatur per alterum in corpore naturali. Ergo etiam in corpore mystico; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod praedestinationem juvari precibus Sanctorum, dupliciter potest intelligi. Videlicet uno modo, quod orationes Sanctorum juvent ad hoc quod aliquis praedestinetur; et hoc non potest esse verum neque de orationibus secundum quod in propria natura existunt, quia temporales sunt, praedestinatio autem aeterna; neque etiam secundum quod existunt in praescientia Dei; quia praescientia meritorum vel propriorum vel aliorum non est causa praedestinationis, ut supra (art. 2 hujus quaest.) dictum est. Alio modo potest intelligi praedestinationem precibus Sanctorum posse juvari, quod oratio juvet ad consequendum praedestinationis effectum, sicut aliquis juvatur instrumento, quo suum opus perficit; et sic est inquisitio de hac quaestione ab omnibus qui Dei providentiam circa res humanas posuerunt; sed diversimode est ab eis determinatum.

(1) Augustini textus num. 4: *Olim quidem debui perdere te; sed Stephanus servus meus oravit pro te.*

Quidam enim, attendentes immobilitatem divinae ordinationis, posuerunt, quod oratio vel sacrificium vel hujusmodi in nullo prodesse potest. Et haec dicitur fuisse Epicureorum opinio, qui omnia immobiliter venire dicebant ex dispositione superiorum corporum, quae deos nominabant.

Alii autem dicebant, quod secundum hoc sacrificia et orationes valent, quia per hujusmodi mutatur praeordinatio eorum ad quos pertinet disponere de actibus humanis. Et haec dicitur fuisse opinio Stoicorum, qui ponebant res omnes regi quibusdam spiritibus, quos deos vocabant; et cum ab eis esset praedefinitum, orationibus et sacrificiis poterat obtineri quod talis definitio mutaretur, placatis deorum animis, ut dicebant. Et in istam sententiam quasi videtur incidisse Avicenna, qui in fine suae Metaph. (lib. 10, cap. 1) ponit, quod omnia quae aguntur in rebus humanis, quorum principium est voluntas humana, reducuntur in animarum caelestium voluntates. Ponit enim, corpora caelestia esse animata; et sicut corpus caeleste habet influentiam super corpus humanum, ita animae caelestes, secundum eum, habent influentiam super animas humanas, et quod ad imaginationem earum sequuntur omnia quae in his inferioribus eveniunt; et ideo sacrificia et orationes valent, secundum eum, ad hoc ut hujusmodi animae concipiant ea quae nobis volumus evenire.

Sed istae positiones a fide sunt alienae; eo quod prima po-itio tollit libertatem arbitrii, secunda autem tollit praedestinationis certitudinem. Et ideo est aliter dicendum: scilicet quod praedestinatio divina nunquam mutatur; sed tamen orationes et alia opera bona valent ad consequendum praedestinationis effectum. In quolibet enim ordine causarum attendendus est non solum ordo primae causae ad effectum, sed etiam ordo secundae causae ad effectum, et ordo etiam causae primae ad secundam; quia causa secunda non ordinatur ad effectum nisi ex ordinatione causae primae. Causa autem prima dat secundae quod influat super causatum suum, ut patet in lib. de Causis (proposit. 1).

Dico igitur, quod praedestinationis effectus est salus humana, quae a Deo procedit sicut a causa prima; sed ejus possunt esse multae aliae causae proximae quasi instrumentales, quae sunt ordinatae a divina praedestinatione ad salutem humanam, sicut instrumenta applicantur ab artifice ad effectum artis explendum; unde, sicut praedestinationis divinae est effectus quod iste salvetur; ita et quod per orationes tales vel merita talia salvetur. Et hoc etiam Gregorius dicit in 1 lib. Dial., quod ea quae sancti viri orando efficiunt, ita praedestinata sunt, ut precibus obtineantur; praeter quod, ut dicit Boetius in lib. 5 de Consol. (in fin.), *preces, cum rectae sunt, inefficaces esse non possunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod nihil est quod ordinem praedestinationis possit infringere, et ideo impediri non potest; sed multa sunt quae ordini praedestinationis subjacent ut causae mediae; et ista sunt quae dicuntur juvare praedestinationem modo praedicto, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod ex quo praescitum est quod talis orationibus talibus salvetur, non possunt orationes removeri nisi praedestinatione remota; sicut nec salus humana, quae est praedestinationis effectus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quod oratio non juvet praedestinationem quasi causa; et hoc concedendum est.

Ad quartum dicendum, quod effectus praedestinationis, qui sunt gratia et gloria, non se habent per modum perfectionis primae, sed per modum perfectionis secundae; membra autem corporis naturalis, quamvis non juventur ab invicem in perfectionibus primis consequendis, juvantur tamen ad invicem, quantum ad perfectiones secundas; et est etiam aliquod membrum in corpore quod primo formatum juvat ad formationem aliorum membrorum, scilicet cor; unde ratio procedit ex falso.

Primum autem in contrarium concedimus.

Ad secundum dicendum, quod Paulus nunquam fuit reprobatus secundum dispositionem divini consilii, quod est immutabile; sed solum secundum dispositionem divinae sententiae, quae accipitur secundum inferiores causas, quae quandoque mutantur; unde non sequitur quod oratio fuerit causa praedestinationis, sed quod juverit solum ad praedestinationis effectum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis praedestinatio et finalis gratia convertantur, non tamen oportet quod quidquid est causa gratiae finalis quocumque modo, sit etiam causa praedestinationis, sicut patet ex praedictis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Trajanus esset in loco reproborum, non tamen erat simpliciter reprobatus; praedestinatum enim erat quod precibus Gregorii salvaretur.

Quintum concedimus.

QUAESTIO VII.

DE LIBRO VITAE.

(In octo articulos divisa.)

Primo enim quaeritur, utrum liber vitae sit aliquid creatum; 2.° utrum liber dicatur in divinis personaliter vel essentialiter; 3.° utrum liber vitae approprietur Filio; 4.° utrum liber vitae idem sit quod praedestinatio; 5.° utrum liber vitae dicatur respectu vitae increatae; 6.° utrum liber vitae respectu vitae in creaturis dicatur; 7.° utrum liber vitae dicatur simpliciter respectu vitae gratiae; 8.° utrum, sicut dicitur liber vitae, possit dici etiam liber mortis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum liber vitae sit aliquid creatum.
(1 part., quaest. 24, art. 1.)

Quaestio est de libro vitae; et primo quaeritur, utrum liber vitae sit aliquid creatum. Et videtur quod sic. Quia Apocal. 20, super illud: *Alius liber apertus est, qui est liber vitae*, dicit Glossa (ordin.): *Idest Christus, qui tunc apparebit potens, et suis dabit vitam.* Sed Christus in judicio in forma humana erit, quae non est aliquid increatum. Ergo liber vitae nihil increatum dicit.

2. Praeterea, Gregorius in Moralibus (lib. 24, cap. 8) dicit, quod *liber vitae dicitur ipse judex venturus: quia quisquis eum viderit, mox cuncta*

quae fecit, ad memoriam revocabit (1). Sed Christo datum est judicium secundum humanam naturam, ut patet Joan. 5, 27: *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.* Ergo Christus secundum humanam naturam est liber vitae; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, liber dicitur ex hoc quod est receptivus scripturae. Sed receptivum dicitur aliquid ex potentia materiali, quae in Deo esse non potest. Ergo liber vitae non dicitur aliquid increatum.

4. Praeterea, liber, cum importet quamdam collectionem, designat distinctionem et differentiam. Sed in natura increata, quae est simplicissima, nulla diversitas invenitur. Igitur liber ibi dici non potest.

5. Praeterea, in quolibet libro differt scriptura libri ab ipso libro. Scriptura autem libri dicuntur figurae, quibus cognoscimus quae in libro scripta sunt et leguntur. Ideae autem quibus Deus res cognoscit, non sunt aliud quam divina essentia. Ergo ipsa natura increata liber dici non potest.

6. Sed dicendum, quod quamvis in natura divina non sit aliqua realis differentia, est tamen ibi aliqua differentia secundum rationem. — Sed contra, quod est secundum rationem solum, est in intellectu nostro tantum. Si igitur differentia quam liber requirit, est solum secundum rationem, oportet quod sit tantum in intellectu nostro liber vitae; et ita non erit quid increatum.

7. Praeterea, liber vitae videtur esse cognitio divina de salvandis. Cognitio autem salvandorum sub scientia visionis continetur: cum enim anima Christi omnia in Verbo videat quae Deus cognoscit scientia visionis, videtur etiam quod numerum electorum cognoscat, et omnes electos. Ergo anima Christi liber vitae dici potest; et sic est aliquid creatum.

8. Praeterea, Eccli. 24, 32, dicitur: *Haec omnia liber vitae.* Glossa (ordinaria ibi): *Idest novum et vetus testamentum.* Sed haec sunt quid creatum. Ergo liber vitae dicitur quid creatum.

9. Praeterea, liber videtur ex eo dici quod in eo est aliquid scriptum; scriptura autem aliquam difformitatem requirit; unde et intellectus noster in sui principio propter sui puritatem comparatur tabulae in qua nihil est scriptum. Sed divina natura multo est purior et simplicior quam intellectus noster. Ergo non potest dici liber.

10. Praeterea, liber est ad hoc quod in eo legatur. Sed non potest dici quod divina natura sit liber, quia ipse in se ipso legat; ut per Augustinum patet, qui dicit, quod non dicitur ideo liber vitae, quia aliquid in se ipso legat ad hoc quod cognoscat in se quae prius nescivit. Similiter nec potest dici liber quia alius in eo legat: nullus enim potest legere aliquid nisi ubi invenitur aliqua difformitas, sicut in charta non scripta nihil legitur propter sui uniformitatem. Ergo divina natura increata liber dici non potest.

11. Praeterea, a libro non accipitur cognitio de rebus tamquam a causa rerum, sed tamquam a signo. Sed in Deo accipitur scientia de rebus non quasi a signo, sed quasi a causa. Ergo liber vitae divina cognitio dici non potest.

12. Praeterea, nihil est signum sui ipsius. Liber autem est signum ipsius veritatis. Cum ergo sit ipsa veritas, non potest ipsemet liber dici.

13. Praeterea, alio modo est scientiae principium liber quam magister. Sed omnis sapientia dicitur esse a Deo tamquam a magistro. Non ergo quasi a libro.

14. Praeterea, alio modo praesentatur res in speculo quam in libro. Sed Deus dicitur speculum, Sapientiae 7, propter hoc quod res omnes repraesentantur in ipso. Ergo non debet dici liber.

15. Praeterea, ab uno libro originali, etiam qui transcribuntur, libri dicuntur. Sed mentes humanae et angelicae quodammodo transcribuntur a mente divina, dum ab ea cognitionem de rebus accipiunt. Si ergo mens divina liber vitae dicitur; et mentes creatae libri debent dici; et sic liber vitae non semper dicit quid increatum.

16. Praeterea, liber vitae videtur importare repraesentationem vitae, et quamdam causalitatem ad vitam. Sed hoc totum convenit Christo secundum quod homo; quia etiam in ipso, sicut in exemplari, repraesentatur omnis vita gratiae et gloriae, ut dictum est Moysi Exod. 25, 4: *Vade, et fac omnia secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est.* Similiter ipse nobis vitam promeruit. Ergo ipse secundum quod homo, potest dici liber vitae.

Sed contra est quod dicit Augustinus in 20 de Civit. Dei (cap. 14, post med.): *Vis quaedam intelligenda est divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona vel mala, ad memoriam revocentur; quae nimirum vis divina libri nomen accepit.* Sed vis divina est quid increatum. Ergo liber vitae dicit quid increatum.

Praeterea, Augustinus in eodem dicit, quod liber vitae est praescientia divina, quae falli non potest. Sed praescientia est quid increatum. Igitur etc.

Respondeo dicendum, quod liber in divinis non potest dici nisi metaphorice, ut ipsa repraesentatio vitae liber vitae dicatur. Et ad hoc sciendum, quod vita dupliciter repraesentari potest: uno modo ipsa vita secundum se; alio modo secundum quod ab aliquibus participabilis est. Vita autem secundum se ipsam repraesentari potest dupliciter. Uno modo per modum doctrinae: quae quidem repraesentatio maxime pertinet ad auditum, qui est maxime sensus disciplinae, ut dicitur in principio de sensu et sensato; et hoc modo liber vitae dicitur in quo continetur doctrina de vita consequenda; et sic novum et vetus testamentum liber vitae dicuntur. Alio modo per modum exemplaris; et haec quidem repraesentatio pertinet ad visum; et sic liber vitae dicitur ipse Christus, quia in eo, sicut in exemplari, possumus aspicere qualiter sit vivendum, ut perveniamus ad vitam aeternam. Sic autem nunc non agimus de libro vitae; sed secundum quod liber vitae dicitur repraesentatio eorum qui ad vitam pervenient, qui dicuntur in libro vitae conscripti secundum quamdam similitudinem ad res humanas. In qualibet enim multitudine quae providentia regitur alicujus gubernantis, ad multitudinem illam nullus admittitur nisi secundum gubernantis ordinationem; et ideo illi qui debent admitti ad collegium multitudinis, conscribuntur quasi illius multitudinis consortes; et ex illa conscriptione dirigitur princeps multitudinis in admittendis vel excludendis ad consortium illius multitudinis sibi subjectae. Multitudo autem quae convenientissimo modo gubernatur, est collegium Ecclesiae triumphantis, quae ci-

(1) Gregorius: *Liber namque vitae est ipsa visio advenientis judicis: in quo quasi scriptum est omne mandatum: quia quisquis cum viderit, mox teste conscientia quidquid non fecit intelligit.*

vitas Dei vocatur in Scripturis; et ideo conscriptio illorum qui ad illam societatem sunt admittendi, sive repraesentatio, liber vitae dicitur: quod patet ex modo loquendi in Scripturis; dicitur enim Lucae 10, 20: *Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in caelis*, idest in libro vitae; et Isa. 4, 3: *Sanctus vocabitur omnis qui scriptus fuerit in vita in Hierusalem;* Heb. 12, 22: *Accessistis ad montem Sion, et civitatem Dei viventis, Hierusalem caelestem, et multorum millium Angelorum frequentiam, et Ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in caelis.* Oportet igitur, ut similitudinem sequamur, ut ex hac conscriptione dirigatur ad vitam conferendam ille qui tali multitudini praeest; quod soli Deo convenit. Ipse autem non dirigitur ab aliquo creato, cum sit regula a nullo extrinseco directa. Unde liber vitae, secundum quod nunc de eo loquimur, aliquid increatum dicit.

Ad primum ergo et secundum patet responsio ex dictis in corp. art. Loquitur enim Glossa et auctoritas Gregorii de libro vitae secundum aliam acceptionem, secundum quam dicitur exemplar vivendi: quo inspecto quilibet scire poterit, in quo exemplari concordaverit, et in quo discordaverit.

Ad tertium dicendum, quod in illis quae translative dicuntur de Deo, hoc est generaliter observandum, quod secundum nullam imperfectionem in divinam praedicationem assumantur; et ideo auferendum est quidquid ad materialitatem vel privationem vel temporalitatem pertinet. Quod autem sit liber acceptivus alicujus extraneae impressionis, convenit libro inquantum est temporalis, et de novo conscriptus; et secundum hoc in divinam praedicationem non venit.

Ad quartum dicendum, quod de ratione libri est quod importat differentiam eorum quae cognoscuntur per librum; quia per unum librum multorum cognitio traditur: sed quod oporteat, ad multorum cognitionem tradendam, in ipso libro esse diversitatem, hoc est ex defectu libri: multo enim esset liber perfectior, si per unum quoddam posset omnia edocere quae per multa edisserit. Unde cum in Deo sit summa perfectio, ipse talis liber est qui multa demonstrat per id quod est maxime unum.

Ad quintum dicendum, quod hoc est ex defectu libri materialis, quod litterae in eo scriptae differunt a charta in qua scribuntur: hoc enim ad ejus compositionem pertinet, ex qua contingit ut habens non sit id quod habetur; et ideo in Deo hujusmodi rationes rerum non differunt ab essentia ejus secundum rem, sed secundum rationem tantum.

Ad sextum dicendum, quod quamvis diversitas inter scripturam et id in quo scribitur, sit in ratione tantum; tamen repraesentatio, quae complet rationem libri, non est tantum in ratione nostra, sed in Deo; et ideo liber vitae secundum rem est in Deo.

Ad septimum dicendum, quod liber vitae, ut dictum est in corp. art., habet dirigere Deum, qui dat vitam, in hoc quod vitam det. Quamvis autem anima Christi habeat in se cognitionem omnium salvandorum, tamen ex hac cognitione non dirigitur Deus, sed ex cognitione intrinseca, quae est ipse. Unde scientia animae Christi non potest dici liber vitae secundum quod de eo hic loquimur.

Ad octavum patet responsio ex dictis.

Ad nonum dicendum, quod, quamvis in Deo nulla sit diversitas, sed summa puritas; tamen comparatur libro scripto, et non tabulae non scriptae, sicut intellectus noster. Intellectus enim noster secundum hoc comparatur tabulae rasae, quod est in potentia ad omnes formas intelligibiles, et nulla earum sit in actu; sed in intellectu divino sunt omnes formae rerum in actu, et omnes in eo sunt unum; et ideo cum uniformitate stat ibi ratio scripturae.

Ad decimum dicendum, quod in libro vitae et ipse Deus legit, et alii legere possunt, secundum quod eis datur; nec Augustinus removere intendit quin Deus in libro vitae legat; sed quia hoc modo non legit ut cognoscat quae prius nescivit. Alii etiam in eo legere possunt, quamvis sit uniformis per totum, inquantum secundum unum et idem est ratio diversorum.

Ad undecimum dicendum, quod similitudo rei est duplex: una est quae est exemplaris; et haec est causa rei; alia quae est exemplata; et haec est effectus et signum rei. Liber autem conformatur apud nos scientiae nostrae, quae est causata a rebus; et ideo ab eo accipitur cognitio de rebus non sicut a causa, sed sicut a signo. Sed scientia Dei est causa rerum, continens rerum similitudines exemplares; et ideo a libro vitae accipitur scientia sicut a causa, et non sicut a signo.

Ad duodecimum dicendum, quod liber vitae et est ipsa veritas increata, et est similitudo veritatis creatae; sicut liber creatus est signum veritatis.

Ad decimumtertium dicendum, quod in Deo exemplaris causa et efficiens incidunt in idem; et ideo ex hoc quod est causa exemplaris, potest dici liber; ex hoc autem quod est efficiens causa sapientiae, potest dici magister.

Ad decimumquartum dicendum, quod repraesentatio speculi in hoc differt a repraesentatione libri, quod repraesentatio speculi immediate refertur ad res, sed liber mediante cognitione; continentur enim in libro figurae, quae sunt signa vocum, quae sunt signa intellectuum, quae sunt similitudines rerum; in speculo autem ipsae formae rerum resultant. In Deo autem resultant utroque modo rerum species, inquantum ipse cognoscit res, et cognoscit se cognoscere eas; et ideo ratio speculi et ratio libri ibi inveniuntur.

Ad decimumquintum dicendum, quod etiam mentes Sanctorum libri dici possunt, ut patet Apocal. 20, 12: *Libri aperti sunt*: quod Augustinus exponit de conscientiis justorum; non possunt tamen dici libri vitae per modum prius dictum; ut ex dictis patet.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet Christus, secundum quod homo, sit exemplar et causa vitae aliquo modo; non tamen, secundum quod homo, est causa vitae gloriae per auctoritatem, nec est exemplar Deum dirigens ad dandum vitam; unde secundum quod homo, non potest dici liber vitae.

ARTICULUS II.

Utrum liber vitae dicatur in divinis personaliter, vel essentialiter. — (1 *part., qu.* 39, *art.* 8.)

Secundo quaeritur, utrum liber vitae dicatur essentialiter, vel personaliter, in divinis. Et videtur quod personaliter. In Psalm. enim 39, 9, dicitur: *In capite libri scriptum est de me;* Glossa (ordinaria ibi): *Apud Patrem, qui est caput mei.* Sed

nihil habet caput in divinis nisi quod habet principium; quod autem habet principium, personaliter dicitur in divinis. Ergo liber vitae dicitur personaliter.

2. Praeterea, sicut verbum dicit notitiam ex alio procedentem, ita et liber, quia scriptura libri a scriptore procedit. Sed verbum, ratione praedicta, quaest. praeced. art. 2, dicitur personaliter in divinis. Ergo et liber vitae.

3. Sed dicendum, quod verbum importat processum realem, liber autem processionem rationis tantum. — Sed contra, nos non possumus nominare Deum nisi ex his quae apud nos sunt. Sed sicut apud nos verbum a prolatore procedit realiter distinctum ab eo, ita et liber a scriptore. Ergo eadem ratione utrumque importabit in divinis distinctionem realem.

4. Praeterea, verbum vocis magis distat a dicente quam verbum cordis; et adhuc magis verbum scripturae, quod significat verbum vocis. Si ergo Verbum divinum, quod sumitur ad similitudinem verbi cordis, ut Augustinus dicit (15 de Trinit., cap. 11), realiter distinguitur a dicente; multo magis liber, qui scripturam importat.

5. Praeterea, illud quod attribuitur alicui, oportet quod ei conveniat secundum omnia quae sunt de ratione ipsius. Sed de ratione libri non solum est quod aliquid repraesentet; sed etiam quod ab aliquo scribatur. Ergo in divinis accipitur nomen libri secundum quod est ab alio; et sic personaliter dicitur.

6. Praeterea, sicut de ratione libri est quod legatur, ita quod scribatur. Sed secundum quod scribitur, est ab alio; secundum quod legitur, est ad alium. Ergo de ratione libri est quod sit ad alium et ab alio; et sic personaliter dicitur.

7. Praeterea, liber vitae dicit notitiam expressam ab alio. Sed quod exprimitur ab alio, oritur ab eo. Ergo liber vitae importat relationem originis, et sic dicitur personaliter.

Sed contra est, quod liber vitae est ipsa divina praedestinatio, ut Augustinus dicit in lib. de civit. Dei (20, cap. 15 in fin.), et ut habetur in Glossa Apoc. 20 (ordinaria, et interlin. super illud, *Liber apertus est*). Sed praedestinatio dicitur essentialiter, et nunquam personaliter. Ergo et liber vitae.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod liber vitae quandoque dicitur personaliter, quandoque essentialiter; secundum enim quod transfertur in divina ex ratione scripturae, dicitur personaliter, et secundum hoc importat originem ab alio (liber enim non nisi ab alio scribitur); secundum autem quod importat repraesentationem eorum quae in libro scribuntur, dicitur essentialiter. Sed ista distinctio non videtur rationabilis; quia nomen aliquod dictum de Deo non dicitur personaliter nisi de sui ratione originem relationis importet, secundum hoc quod in divinam praedicationem venit. In his autem quae translative dicuntur, non accipitur metaphora secundum quamcumque similitudinem, sed secundum convenientiam in illo quod est de propria ratione rei cujus nomen transfertur; sicut nomen leonis in Deo non transfertur propter convenientiam quae est in sensibilitate, sed propter convenientiam in aliqua proprietate leonis. Unde et liber vitae non transfertur ad divina secundum id quod est commune omni artificiato, sed secundum id quod est proprium libri inquantum liber. Procedere autem a scriptore convenit non libro inquantum est liber, sed inquantum est artificiatum; sic enim et domus est ab artifice, et cultellus a fabro. Sed repraesentatio eorum quae scribuntur in libro, est de propria ratione libri inquantum hujusmodi; unde tali repraesentatione manente, etiamsi ab alio scriptus non esset, esset quidem liber, sed non esset artificiatus. Unde patet quod liber non transumitur ad divina ex hoc quod ab alio scribitur, sed ex hoc quod repraesentat ea quae scribuntur in libro. Et ideo, cum repraesentatio sit communis toti Trinitati, liber in divinis non dicitur personaliter, sed essentialiter tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae in divinis essentialiter dicuntur, aliquando pro personis supponunt; unde hoc nomen *Deus* quandoque supponit pro persona Patris, quandoque pro persona Filii, ut cum dicitur Deus generans, vel Deus genitus; et ita etiam liber, quamvis essentialiter dicatur, tamen potest supponere pro persona Filii; et secundum hoc dicitur habere caput vel principium in divinis.

Ad secundum dicendum, quod verbum, secundum suam rationem qua in divinis dicitur, importat originem ex alio, ut in quaest. de Verbo, art. 1 et 2, dictum est; liber autem non importat originem ex sua ratione, secundum quam ad divina transfertur; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod quamvis liber apud nos realiter procedat a scriptore, sicut verbum a prolatore, tamen ista processio non importatur in nomine libri, sicut importatur in nomine verbi; non enim plus importatur in nomine libri processus a scriptore quam in nomine domus processio ab aedificatore.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si de ratione libri esset verbum scriptum; hoc autem non est verum; unde ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa tenet in his quae proprie dicuntur; in his autem quae metaphorice dicuntur, sicut liber, non oportet quod conveniat eidem secundum omnia praedicata (1) quae ei conveniunt proprie; alias oporteret quod Deus, qui dicitur leo metaphorice, haberet ungulas et pilos.

Ad sextum patet responsio ex dictis, et similiter ad septimum.

ARTICULUS III.

Utrum liber vitae approprietur Filio.
(1 *part.*, *quaest.* 30, *art.* 8.)

Tertio quaeritur, utrum liber vitae approprietur Filio; et videtur quod non. Liber enim vitae ad vitam pertinet quae attribuitur Spiritui sancto in Scripturis; Joan, 6, 64: *Spiritus est qui vivificat.* Ergo et liber vitae Spiritui sancto appropriatur, et non Filio.

2. Praeterea, principium in unoquoque potissimum est. Sed Pater dicitur caput sive principium libri, ut patet in Psal. 39, 9: *In capite libri scriptum est de me.* Ergo Patri appropriari debet nomen libri.

3. Praeterea, illud in quo aliquid scribitur,

(1) *Al.* praedicta.

habet proprie rationem libri. Sed in memoria dicitur aliquid scribi. Ergo memoria habet rationem libri. Sed memoria appropriatur Patri, sicut intelligentia Filio, et voluntas Spiritui sancto. Ergo liber vitae debet Patri appropriari.

4. Praeterea, caput libri Pater est. Sed in capite libri, ut in Psal. habetur, scribitur de Filio. Ergo Pater est liber Filii, et sic Patri debet appropriari.

Sed contra, Augustinus dicit (20 de Civit. Dei, cap. 15, in fin.), quod liber vitae, est praescientia Dei. Sed scientia Filio appropriatur, 1 Corinth. 1, 24: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Ergo et liber vitae Filio appropriatur.

Praeterea, liber repraesentationem importat, sicut speculum et imago et character et figura. Sed omnia ista Filio appropriantur vel attribuuntur. Ergo et liber vitae Filio appropriari debet.

Respondeo dicendum, quod appropriare nihil est aliud quam commune trahere ad proprium. Illud autem quod est commune toti Trinitati, non potest trahi ad proprium alicujus personae, ex hoc quod magis uni personae quam alii conveniat; hoc enim aequalitati personarum repugnaret; sed ex hoc quod id quod est commune, majorem habet similitudinem ad id quod est proprium personae unius, quam cum proprio alterius; sicut bonitas habet quamdam convenientiam cum proprio Spiritus sancti, qui procedit ut amor (est enim bonitas objectum amoris); et similiter potentia appropriatur Patri, quia potentia inquantum hujusmodi est quoddam principium; Patri autem proprium est esse principium totius Divinitatis: et eadem ratione sapientia appropriatur Filio; quia habet convenientiam cum proprio ejus; procedit enim Filius a Patre ut verbum, quod nominat processionem intellectus. Unde, cum liber vitae ad notitiam pertineat, Filio appropriari debet.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis vita approprietur Spiritui sancto, tamen vitae cognitio appropriatur Filio: hanc autem liber vitae importat.

Ad secundum dicendum, quod Pater dicitur caput libri, non quia sibi ratio libri magis conveniat quam Filio; sed quia Filius, cui appropriatur liber vitae, a Patre oritur.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens aliquid appropriari diversis personis ratione diversa; sicut donum sapientiae appropriatur Spiritui sancto inquantum est donum; omnis enim doni principium est amor; sed appropriatur Filio inquantum est sapientia; et similiter memoria appropriatur Patri inquantum est principium intelligentiae; secundum autem quod est quaedam potentia cognitiva, appropriatur Filio; et hoc modo dicitur in memoria aliquid scribi: et sic memoria potest habere rationem libri; unde et liber magis appropriatur Filio quam Patri.

Ad quartum dicendum, quod quamvis liber approprietur Filio, tamen etiam convenit Patri, cum sit commune, non proprium; et ideo non est inconveniens, si in Patre aliquid scribi dicatur.

ARTICULUS IV.

Utrum liber vitae sit idem quod praedestinatio.
(1 part., quaest. 24, art. 1.)

Quarto quaeritur, utrum liber vitae sit idem quod praedestinatio; et videtur quod sic. Augustinus enim dicit (20 de Civit. Dei, cap. 15, in fin.), quod liber vitae est praedestinatio eorum quibus debetur vita aeterna.

2. Praeterea, attributa divina per effectus eorum cognoscimus. Sed idem est effectus praedestinationis et libri vitae, scilicet finalis gratia et gloria. Ergo idem est praedestinatio, et liber vitae.

3. Praeterea, quidquid dicitur metaphorice in divinis, oportet reduci ad aliquid dictum proprie. Sed liber vitae dicitur metaphorice in divinis. Ergo oportet ad aliquid proprie dictum reduci. Sed non potest ad aliquid magis proprie dictum reduci quam ad praedestinationem. Ergo idem quod prius.

1. Sed contra, liber dicitur ex eo quod in eo aliquid scribitur. Sed ratio scripturae ad praedestinationem non pertinet. Ergo praedestinatio non est idem quod liber vitae.

2. Praeterea, liber, de sui ratione, nullam causalitatem importat respectu eorum ad quae dicitur; praedestinatio autem importat. Ergo non est idem praedestinatio cum libro vitae.

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis, art. 1, hujus quaest., patet, liber vitae dicitur in divinis ad similitudinem scripturae, per quam princeps civitatis dirigitur in admittendis vel excludendis a civitatis suae consortio. Haec autem scriptura inter duas operationes media invenitur. Sequitur enim determinationem ipsius principis, qui eligit eos quos vult admittere, ab his quos excludit, et praecedit ipsam admissionem vel exclusionem: scriptura autem praedicta non est nisi repraesentatio suae praedestinationis. Ita etiam et liber vitae nihil aliud est quam quaedam conscriptio divinae praedestinationis in mente divina: praedestinatio enim praedestinat eos qui sunt ad vitam gloriae admittendi. Hujusmodi autem praedestinationis notitia semper apud Deum manet; et hoc quod est cognoscere se praedestinasse aliquos, est suam praedestinationem in eo esse scriptam quasi in libro vitae. Liber autem vitae et praedestinatio, formaliter loquendo, non sunt idem; sed materialiter est liber vitae ipsa praedestinatio; sicut dicimus, quod liber iste, materialiter loquendo, est doctrina Apostoli, quia doctrina Apostoli in eo conscripta continetur. Et hoc modo loquitur Augustinus cum dicit (20 de Civit. Dei, cap. 15, in fin.), quod liber vitae est praedestinatio.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis eumdem effectum respiciant liber vitae et praedestinatio, non tamen eodem modo; sed praedestinatio respicit illum effectum immediate, liber autem vitae mediante praedestinatione; sicut etiam in anima sunt rerum similitudines immediate; sed in libro conscribuntur signa vocum, quae sunt notae passionum in anima; et ita liber mediate est signum rei.

Ad tertium dicendum, quod liber vitae ad aliquid proprie dictum in divinis reducitur: hoc autem non est praedestinatio, sed praedestinationis cognitio, qua Deus aliquos se praedestinasse cognoscit.

Ad ea quae contra objiciuntur, non esset difficile respondere.

ARTICULUS V.

Utrum liber vitae dicatur respectu vitae increatae.
(1 part., quaest. 24, art. 2.)

Quinto quaeritur, utrum liber vitae dicatur respectu vitae increatae; et videtur quod sic. Quia, ut dicit Augustinus (20 de Civit. Dei, cap. 14), liber vitae est notitia Dei. Sed Deus sicut cognoscit vitam alienam, ita cognoscit suam. Ergo liber vitae respicit etiam vitam increatam.

2. Praeterea, liber vitae est repraesentatio vitae. Sed non vitae creatae: primum enim non repraesentat secundum, sed e converso. Ergo liber vitae est repraesentativus vitae increatae.

3. Praeterea, quod de pluribus dicitur, de uno per prius et de alio per posterius dictum, simpliciter intelligitur de eo de quo per prius dicitur. Sed vita per prius de Deo dicitur quam de creaturis: quia ejus vita omnis vitae est origo, ut ostendit Dionysius de divin. Nomin. (7 cap.). Ergo cum in libro vitae, vita simpliciter nominetur, debet intelligi de vita increata.

4. Praeterea, sicut liber repraesentationem importat, ita et figura; maxime cum liber figuris quibusdam repraesentet. Sed Filius dicitur figura Patris, Heb. 1. Ergo et Filius potest dici liber respectu vitae Patris.

5. Praeterea, liber dicitur respectu ejus quod in libro scribitur. Sed in libro scribitur de Filio, juxta illud Psalm. 39, 9: *In capite libri scriptum est de me.* Vita autem Filii est increata. Ergo liber vitae potest respicere vitam increatam.

6. Praeterea, non potest esse idem liber et cujus est liber, respectu ejusdem. Sed creatura est liber respectu Dei. Ergo Deus non potest dici liber respectu vitae creatae; ergo restat quod liber vitae dicitur respectu vitae increatae.

7. Praeterea, sicut liber ad cognitionem pertinet, ita et verbum. Sed verbum per prius est ipsius divinae essentiae quam creaturae: Pater enim, dicendo se, dicit omnem creaturam. Ergo et liber vitae per prius respicit vitam increatam quam creatam.

Sed contra, secundum Augustinum (20 de Civit. Dei, cap. 10, in fin.), liber vitae est praedestinatio. Praedestinatio autem non respicit nisi creaturas. Ergo nec liber vitae.

Praeterea, liber non repraesentat aliquid nisi per aliquas figuras et similitudines. Sed Deus non cognoscit se ipsum per aliquas similitudines, sed per essentiam suam. Ergo ipse non est liber respectu sui ipsius.

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis (art. praeced. et artic. 1) patet, liber vitae est quaedam conscriptio, per quam dirigitur conferens vitam in vitae collatione, secundum quod de aliquo praeordinatum erat; et ideo vita respectu cujus liber vitae dicitur, duo habet. Unum est, quod est acquisita per collationem alicujus; aliud est, quia consequitur conscriptionem praedictam dirigentem in ipsam. Utrumque autem deest vitae increatae; quia vita gloriae non est in Deo per acquisitionem, sed per naturam; nec aliqua notitia vitam ejus praecedit; sed ipsa Dei vita praecedit, secundum modum intelligendi, etiam ipsius notitiam. Unde liber vitae non potest dici respectu vitae increatae.

Ad primum ergo dicendum, quod non quaelibet notitia dicitur liber vitae; sed illa quae est de vita quam habituri sunt praedestinati; ut ex sequentibus verbis in auctoritate haberi potest.

Ad secundum dicendum, quod repraesentare aliquid est similitudinem ejus continere. Duplex autem est rei similitudo. Una quae est factiva rei, sicut quae est in intellectu practico; et per modum hujus similitudinis primum potest repraesentare secundum. Alia autem est similitudo accepta a re cujus est; et per hunc modum posterius repraesentat primum, et non e converso. Liber autem vitae non hoc modo, sed primo, vitam repraesentat.

Ad tertium dicendum, quod simpliciter dictum intelligitur quandoque de eo quod per posterius dicitur, ratione alicujus adjuncti; sicut ens in alio intelligitur accidens; et similiter vita ratione ejus quod adjungitur, scilicet liber, intelligitur de vita creata, quae per posterius vita dicitur.

Ad quartum dicendum, quod figura repraesentat id cujus est figura, quodammodo ut principium; eo quod figura et imago deducitur ab exemplari sicut a principio; sed liber vitae repraesentat vitam ut principiatum ab ipso. Deo autem competit esse principium Filii, qui est figura Patris; sed non competit vitae ejus quod aliquid sit ipsius principium; et ideo non est simile de vita et figura.

Ad quintum dicendum, quod illud intelligitur de Filio secundum humanam naturam.

Ad sextum dicendum, quod causa repraesentat effectum, et e converso, ut ex dictis patet; et secundum hoc Deus potest dici liber creaturae, et e converso.

Ad septimum dicendum, quod verbum non significatur ut principium ejus quod per verbum dicitur, sicut liber vitae, prout hic accipitur; et ideo non est simile.

ARTICULUS VI.

Utrum liber vitae respectu vitae naturae in creaturis dicatur. — (Ibidem.)

Sexto quaeritur, utrum liber vitae dicatur respectu vitae naturae in creaturis; et videtur quod sic. Quia sicut vita gloriae repraesentatur in Dei notitia, ita et vita naturae. Sed Dei notitia dicitur liber vitae respectu vitae gloriae. Ergo etiam debet dici respectu vitae naturae.

2. Praeterea, divina notitia continet omnia per modum vitae; quia, ut dicitur Joan. 1, 3, *quod factum est, in ipso vita erat.* Ergo debet dici liber vitae respectu omnium, et maxime viventium.

3. Praeterea, sicut ex divina providentia aliquis praeordinatur ad vitam gloriae, ita et ad vitam naturae. Sed notitia praeordinationis ad vitam gloriae dicitur liber vitae, ut dictum est prius (art. praeced.). Ergo et notitia praeordinationis ad vitam naturae dici potest liber vitae.

4. Praeterea, Apoc. 3, super illud: *Non delebo nomina eorum de libro vitae*, dicit Glossa (ordin.): *Liber vitae est divina notitia, in qua constant omnia.* Ergo liber vitae dicitur respectu omnium; et ita etiam respectu vitae naturae.

5. Praeterea, liber vitae est notitia quaedam de vita gloriae. Sed non potest cognosci vita gloriae nisi cognoscatur vita naturae. Ergo liber vitae respicit vitam naturae.

6. Praeterea, nomen vitae translatum est a vita naturae ad vitam gloriae. Sed verius dicitur

aliquid de eo quod proprie dicitur, quam de eo quod ad hoc transumitur. Ergo liber vitae magis respicit vitam naturae quam vitam gloriae.

7. Praeterea, id quod est permanentius et communius, est nobilius. Sed vita naturae est permanentior quam vita gloriae vel gratiae; et similiter communior; quia vita naturae sequitur ad vitam gratiae et gloriae, sed non convertitur. Ergo vita naturae est nobilior quam vita gratiae et gloriae; ergo liber vitae magis respicit vitam naturae quam vitam gloriae vel gratiae.

Sed contra, liber vitae est quodammodo praedestinatio, ut patet per Augustinum. Sed praedestinatio non est de vita naturae. Ergo nec liber vitae.

Praeterea, liber vitae est de illa vita quae immediate a Deo datur. Sed vita naturae datur a Deo mediantibus causis naturalibus. Ergo liber vitae non est de vita naturae.

Respondeo dicendum, quod liber vitae est quaedam notitia dirigens datorem vitae in vitae collatione, ut dictum est supra. In collatione autem aliqua non indigemus directione nisi propter hoc quod oportet discernere eos quibus dandum est, ab eis quibus dandum non est. Unde liber vitae non est nisi respectu illius vitae quae cum electione datur. Vita autem naturalis, sicut et alia bona naturalia, communiter omnibus datur, secundum quod unusquisque est capax; et ideo respectu vitae naturae non est liber vitae, sed solum respectu illius vitae quae, secundum propositum Dei eligentis, quibusdam datur et quibusdam non datur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis vita naturae repraesentetur in Dei notitia, sicut et vita gloriae; non tamen notitia vitae naturae habet rationem libri vitae, sicut notitia vitae gloriae, ratione praedicta.

Ad secundum dicendum, quod liber vitae non dicitur liber vitae quia vivit; sed liber qui est de vita ad quam aliqui secundum electionem praeordinantur, qui sunt conscripti in libro.

Ad tertium dicendum, quod providentia Dei vitam aliquibus providet ut debitum naturae ipsorum; sed vitam gloriae non providet nisi ex beneplacito suae voluntatis; et ideo vitam naturae dat omnibus qui capere possunt, non autem vitam gloriae; et propter hoc non est aliquis liber vitae naturae, sicut est vitae gloriae.

Ad quartum dicendum, quod Glossa illa non est intelligenda hoc modo quod omnia constent, idest contineantur, in libro vitae; sed quia omnia quae in eo scribuntur, constant, idest firma sunt.

Ad quintum dicendum, quod liber vitae non solum importat notitiam respectu vitae gloriae, sed etiam quamdam electionem; non autem respectu vitae naturae, ut dictum est, in corp. artic.

Ad sextum dicendum, quod vita gloriae est minus nota nobis quam vita naturae; et ideo ex vita naturae devenimus in cognitionem vitae gloriae; et similiter ex vita naturae gloriae vitam nominamus, quamvis vita gloriae plus habeat de ratione vitae; sicut ex his quae sunt apud nos, nominamus Deum. Unde non oportet quod nomen vitae intelligatur de vita naturae, quando simpliciter profertur.

Ad septimum dicendum, quod vita gloriae, quantum est in se, est permanentior quam vita naturae, quia per vitam gloriae vita naturae stabilitur; sed per accidens vita naturae est permanentior quam vita gratiae; inquantum, scilicet, est propinquior viventi, cui secundum existentiam suam debetur vita naturae, non autem vita gloriae. Communiter autem est quodammodo vita naturae, et quodammodo non. Dicitur enim dupliciter aliquid commune. Uno modo per consecutionem vel praedicationem; quando, scilicet, aliquod unum invenitur in multis secundum unam rationem; et sic illud quod est communius, non est nobilius, sed imperfectius; sicut animal homine; et hoc modo vita naturae est communior quam gloriae. Alio modo per modum causae; sicut causa quae, una numero manens, ad plures effectus se extendit; et sic illud quod est communius, est nobilius, ut conservatio civitatis quam conservatio familiae est nobilius. Hoc autem modo vita naturae non est communior quam vita gloriae.

ARTICULUS VII.

Utrum liber vitae dicatur simpliciter respectu vitae gratiae. — (1 *part., quaest.* 24, *art.* 2.)

Septimo quaeritur, utrum liber vitae dicatur simpliciter respectu vitae gratiae; et videtur quod sic. Quia quod est in effectu, nobilius invenitur in causa, ut patet per Dionysium in lib. de divinis Nominibus (cap. 2). Sed gloria est effectus gratiae. Ergo vita gratiae est nobilior quam vita gloriae; ergo liber vitae principalius respicit vitam gratiae quam vitam gloriae.

2. Praeterea, liber vitae est quaedam praedestinationis conscriptio, ut supra, art. 1 et 5 hujus quaest., dictum est. Sed praedestinatio est communiter praeparatio gratiae et gloriae. Ergo et liber vitae utramque vitam communiter respicit.

3. Praeterea, per librum vitae aliqui designantur ut cives illius civitatis in qua est vita. Sed, sicut per vitam gloriae aliqui efficiuntur cives Hierusalem caelestis, ita per vitam gratiae aliquis efficitur civis Ecclesiae militantis. Ergo liber vitae respicit vitam gratiae sicut et gloriae.

4. Praeterea, quod de pluribus dicitur, dictum simpliciter intelligitur de eo de quo per prius dicitur. Sed vita gratiae est prior vita gloriae. Ergo, cum dicitur liber vitae, intelligitur de vita gratiae.

Sed contra, ille qui habet praesentem justitiam, simpliciter habet vitam gratiae. Non autem dicitur simpliciter scriptus in libro vitae, sed solum secundum quid, idest secundum praesentem justitiam. Ergo liber vitae non respicit simpliciter vitam gratiae.

Praeterea, finis est nobilior his quae sunt ad finem. Sed vita gloriae est finis gratiae. Ergo est nobilior; ergo simpliciter dicta vita intelligitur de vita gloriae.

Respondeo dicendum, quod liber vitae significat quamdam conscriptionem alicujus ad vitam obtinendam quasi quoddam praemium, et quasi possessionem quamdam, ad quam hujusmodi homines consueverunt conscribi. Illud autem proprie dicitur haberi ut possessio quod habetur ad nutum; et hoc est illud in quo nullum defectum patitur. Unde Philosophus dicit in principio Metaph. (lib. 1, cap. 2 a med.), quod scientia quae est de Deo, non est humana possessio, sed divina; quia solus Deus perfecte se ipsum cognoscit; homo autem ad cognoscendum ipsum deficiens invenitur. Et ideo tunc

vita habetur ut possessio, quando per vitam omnis defectus vitae oppositus excluditur. Hoc autem facit vita gloriae, in qua omnis mors et corporalis et spiritualis penitus absorbebitur, ut nec etiam remaneat potentia moriendi; non autem vita gratiae. Et ideo liber vitae non respicit simpliciter vitam gratiae, sed gloriae tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod quaedam causae sunt nobiliores his quorum sunt causae, scilicet efficiens, formalis, et finalis; et ideo quod est in talibus causis, nobilius est in eis quam in his quorum sunt causae. Sed materia est imperfectior eo cujus est causa; et ideo aliquid est in materia minus nobiliter quam sit in materiato; in materia enim est incomplete et in potentia, et in materiato est actu. Omnis autem dispositio, quae praeparat subjectum ad aliquam formam vel perfectionem recipiendam, reducitur ad causam materialem; et hoc modo gratia est causa gloriae; et ideo vita non est nobilius in gloria quam in gratia.

Ad secundum dicendum, quod praedestinatio non respicit gratiam nisi secundum quod ordinatur ad gloriam; unde esse praedestinatum non convenit nisi his qui habent finalem gratiam, quam sequitur gloria.

Ad tertium dicendum, quod quamvis illi qui habent vitam gratiae, sint cives Ecclesiae militantis, tamen status Ecclesiae militantis non est status in quo vita plene habetur, cum adhuc remaneat potentia ad mortem; et ideo respectu hujusmodi non dicitur liber vitae.

Ad quartum dicendum, quod quamvis vita gratiae sit prior in via generationis quam vita gloriae; tamen vita gloriae est prior secundum viam perfectionis, ut finis his quae sunt ad finem.

ARTICULUS VIII.

Utrum sicut dicitur liber vitae, possit dici liber mortis.

Octavo quaeritur, utrum possit dici liber mortis, sicut dicitur liber vitae; et videtur quod sic. Luc. 10, 20, super illud, *Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in caelis,* dicit Glossa (ordinar.): *Si quis caelestia sive terrestria gesserit, per hoc quasi litteris annotatus apud Dei memoriam aeternaliter est affixus.* Sed sicut per opera caelestia, quae sunt opera justitiae, aliquis ordinatur ad vitam; ita per opera terrestria, quae sunt opera peccati, ordinatur ad mortem. Ergo sicut in Deo est conscriptio ordinata ad vitam, ita est ibi conscriptio ordinata ad mortem; ergo sicut in Deo dicitur liber vitae, ita et liber mortis.

2. Praeterea, liber vitae in Deo non ponitur nisi inquantum apud se conscriptos habet quos ad praemia aeterna praeparavit, ad similitudinem ejus quod princeps terrenus conscriptos habet illos quos ad aliquas dignitates determinavit. Sed sicut princeps civitatis habet descriptas dignitates et praemia, ita etiam poenas et supplicia. Ergo et similiter apud Deum debet poni liber mortis.

3. Praeterea, sicut Deus cognoscit praedestinationem suam, qua alios praeparavit ad vitam; ita cognoscit reprobationem suam, qua alios praeparavit ad mortem. Sed ipsa notitia quam Deus habet de sua praedestinatione, dicitur liber vitae, ut dictum est art. 1 hujus quaest. Ergo et notitia reprobationis debet dici liber mortis.

Sed contra, secundum Dionysium (libro de divinis Nominibus, in principio), de divinis non est audendum aliquid dicere nisi quod est per auctoritatem sacrae Scripturae introductum. Sed liber mortis non invenitur in Scriptura dici de Deo, sicut liber vitae. Ergo non debemus ponere librum mortis.

Respondeo dicendum, quod de eo quod in libro scriptum habetur, habet aliquis aliquam notitiam prae aliis privilegiatam; unde et respectu illorum scitorum a Deo liber dici debet de quibus aliquam specialem notitiam prae aliis habet. Est autem in Deo duplex cognitio; scilicet simplicis notitiae, et scientia approbationis. Scientia simplicis notitiae communis est omnibus, bonis et malis; scientia autem approbationis est bonorum tantum; et ideo boni habent aliquam privilegiatam cognitionem in Deo prae aliis, ratione cujus in libro conscribi dicuntur; non autem mali. Et ideo non dicitur liber mortis, sicut dicitur liber vitae.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam opera caelestia exponunt de operibus contemplativae vitae, opera autem terrestria de operibus activae. Per utraque autem aliquis conscribitur ad vitam, non ad mortem; et ita utraque conscriptio ad librum vitae pertinet, et neutra ad librum mortis. Quidam vero per opera terrestria intelligunt opera peccati, per quae quamvis aliquis, per se loquendo, ordinetur ad mortem, tamen per accidens aliquis ordinatur ad vitam, inquantum aliquis post peccatum resurgit cautior et humilior. Vel potest dici, et melius, quod cum dicitur aliquid per alterum cognosci, hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo ut praepositio designet causam cognitionis ex parte cognoscentis; et sic non potest intelligi in proposito; quia opera quae quis facit, bona vel mala, non sunt causa neque divinae praescientiae vel praedestinationis, neque reprobationis aeternae. Alio modo ut designet causam ex parte cogniti; et sic intelligitur in proposito; dicitur enim aliquis esse annotatus apud Dei memoriam per opera quae gessit, non quia hujusmodi opera sint causa quare Deus cognoscat; sed quia Deus cognoscit quod propter hujusmodi opera aliquis habiturus est mortem vel vitam. Unde patet quod Glossa illa non loquitur de conscriptione vitae quae pertinet ad librum vitae, quae est ex parte Dei.

Ad secundum dicendum, quod aliqua conscribuntur in libro, ut perpetuo in notitia maneant. Illi autem qui puniuntur, per poenas ipsas exterminantur a notitia hominum; et ideo non conscribuntur, nisi forte ad tempus, quousque eis poena infligatur. Sed illi qui deputantur ad dignitates et praemia, conscribuntur simpliciter, ut quasi in perpetua memoria habeantur.

Ad tertium dicendum, quod de reprobis Deus non habet notitiam privilegiatam, sicut de praedestinatis; et ideo non est simile.

QUAESTIO VIII.

DE COGNITIONE ANGELORUM.

(*In decem et septem articulos divisa.*)

Primo enim quaeritur, utrum Angeli videant Deum per essentiam; 2.° utrum intellectus Angeli vel hominis beati essentiam divinam comprehendat; 3.° utrum Angelus ex propriis naturalibus ad

videndum Deum per essentiam pertingere potuerit; 4.° utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat; 5.° utrum visio rerum in Verbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes; 6.° utrum Angelus cognoscat se ipsum; 7.° Utrum unus Angelus alium intelligat; 8.° utrum Angelus materialia cognoscat per aliquas formas, vel per essentiam sui cognoscentis; 9.° utrum formae per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innatae, vel a rebus acceptae; 10.° utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores; 11.° utrum Angelus singularia cognoscat; 12.° Utrum Angeli futura cognoscant; 13.° utrum Angeli occulta cordium scire valeant; 14.° utrum Angeli simul multa cognoscant; 15.° utrum Angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud; 16.° utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina et vespertina; 17.° utrum cognitio angelica per matutinam et vespertinam sufficienter distinguatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli videant Deum per essentiam.

Quaestio est de cognitione Angelorum. Et primo quaeritur, utrum Angeli videant Deum per essentiam; et videtur quod non. Dicitur enim Joan. 1, 18: *Deum nemo vidit unquam;* super quo dicit Chrysostomus (homil. 14 in Joan. aliquantulum a princ.): *Sed nec ipsae, dico caelestes essentiae, scilicet ipsa Cherubim et Seraphim, ipsum ut est unquam videre potuerunt.* Sed quicumque videt Deum per essentiam, videt ipsum ut est. Ergo Angelus non videt Deum per essentiam.

2. Praeterea, Exod. 33 super illud, *Loquebatur Dominus ad Moysem facie ad faciem etc.*, dicit Glossa: *Substantiam Dei nec hominum nec Angelorum quisquam, sicut est, unquam videre potuit*; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, secundum Augustinum, desiderium est rei non habitae. Sed Angeli desiderant in Deum prospicere, ut dicitur 1 Petri 2. Ergo Deum per essentiam non vident.

4. Praeterea, Chrysostomus super Joan. dicit: *Ipsum quod est Deus, non solum Prophetae, sed nec Angeli nec Archangeli videre potuerunt;* et sic idem quod prius, quia ipsum quod est Deus, est essentia Dei.

5. Praeterea, omne quod videtur ab intellectu, per aliquam formam videtur. Si ergo intellectus videt essentiam Dei, oportet quod per aliquam formam eam videat. Sed non potest ipsam videre per ipsam divinam essentiam; quia forma qua intellectus intelligit, facit eum intellectum in actu, et sic est actus ejus: et sic oportet quod ex ea et intellectu efficiatur unum: quod non potest dici de divina essentia, quae non potest venire ut pars in constitutionem alicujus. Ergo oportet quod Angelus intelligens Deum, videat eum mediante aliqua alia forma; et sic non videt eum per essentiam.

6. Praeterea, intellectus debet esse proportionatus intelligibili, cum intelligibile sit perfectio intelligentis. Sed nulla potest esse proportio inter essentiam divinam et intellectum angelicum, quia in infinitum distant; et talium nulla est proportio. Ergo non potest Deum Angelus per essentiam videre.

7. Praeterea, nullus assimilatur alicui nisi secundum similitudinem ejus receptam in ipso. Sed intellectus Angeli cognoscens Deum assimilatur ei, cum omnis cognitio sit per assimilationem. Ergo oportet quod cognoscat eum per similitudinem, et non per essentiam suam.

8. Praeterea, quicumque aliquid per essentiam cognoscit, cognoscit de eo quid est. Sed, ut patet per Dionysium (cap. 1 de div. Nom.), et Damascenum (lib. 1, cap. 19), de Deo non potest sciri quid est, sed quid non est. Ergo nullus intellectus potest videre Deum per essentiam.

9. Praeterea, sicut dicit Dionysius (in epist. ad Cajum), *in Deo tenebrae describuntur propter superabundantem ejus claritatem; et propter hoc quod absconditur omni lumini, et occultatur omni cognitioni.* Sed claritas divina non solum excedit intellectum nostrum, sed etiam Angelorum. Ergo eorum cognitioni claritas divinae essentiae absconditur.

10. Praeterea, Dionysius sic arguit in primo capite de divin. Nomin. Omnis cognitio est existentium. Sed Deus non est existens, sed superexistens. Ergo non potest cognosci nisi superessentiali cognitione, quae est cognitio divina.

11. Praeterea, sicut dicit Dionysius (in epist. ad Cajum, *si quis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt ejus.* Ergo Deus per essentiam a nullo intellectu creato videri potest.

12. Praeterea, quanto visus est fortior, tanto aliquid magis remotum videri potest ab eo. Ergo infinite distans videri non potest nisi a visu infinitae virtutis. Sed essentia divina in infinitum distat ab omni intellectu creato. Cum ergo omnis intellectus creatus sit finitae virtutis, nullus intellectus creatus poterit videre Deum per essentiam.

13. Praeterea, ad cognitionem quamlibet requiritur judicium. Sed judicium non est nisi superioris de inferiori. Cum ergo nullus intellectus sit superior divina essentia, nullus intellectus creatus Deum per essentiam videre potest.

14. Praeterea, ut Boetius dicit (5 de Consol., prosa 5), judicium est actus judicantis. Ergo judicatum se habet ad judicium ut passum. Sed divina essentia non potest se habere ut passum respectu alicujus intellectus creati. Ergo intellectus creatus Deum per essentiam videre non potest.

15. Praeterea, omne illud quod per essentiam videtur, intellectu attingitur. Sed nullus potest attingere ad illud quod in infinitum distat ab ipso. Ergo intellectus Angeli non potest videre essentiam Dei, quae in infinitum distat ab eo.

Sed contra est quod dicitur Matth. 18, 10: *Angeli eorum semper vident faciem Patris.* Faciem autem Patris videre, est videre essentiam ipsius. Ergo Angeli vident Deum per essentiam.

Praeterea, Angeli beati hoc modo vident Deum, sicut nobis promittitur in statu beatitudinis. Sed nos videbimus Deum per essentiam, ut patet per illud 1 Joan. 3, 2: *Videbimus eum sicuti est.* Ergo et Angeli vident Deum per essentiam.

Praeterea, Angeli cognoscunt eum a quo facti sunt. Sed ipsa essentia divina est causa Angelorum. Ergo essentiam divinam vident.

Praeterea, omne quod videtur, videtur per essentiam suam, vel per similitudinem. Sed in Deo non est aliud similitudo et essentia: quia quidquid est in Deo, Deus est. Igitur cum Angeli Deum videant, vident eum per essentiam suam.

Praeterea, intellectus est fortior in cognoscendo quam affectus in diligendo; unde dicit Augustinus (in Psal. 118, serm. 8): *Praecedit intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus.* Sed Angeli diligunt divinam essentiam. Ergo multo magis vident eam.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem quidam erraverunt, dicentes, Deum per essentiam a nullo unquam intellectu creato videri posse, attendentes distantiam quae est inter intellectum creatum et divinam essentiam. Sed haec positio sustineri non potest, cum sit haeretica. Constat enim quod cujuslibet intellectualis creaturae beatitudo consistit in sua perfectissima operatione. Illud autem quod est supremum in qualibet creatura rationali, est intellectus. Unde oportet quod beatitudo cujuslibet creaturae rationalis in nobilissima visione intellectus consistat: nobilitas autem intellectivae visionis est ex nobilitate intellecti; sicut etiam dicit Philosophus in 10 Ethic. (cap. 9, circa med.), quod *perfectissima operatio visus, est visus bene dispositi ad pulcherrimum eorum quae cadunt sub visu.* Si ergo creatura rationalis in sua perfectissima visione non perveniret ad videndum divinam essentiam, beatitudo ejus non esset ipse Deus, sed aliquid sub Deo; quod esse non potest: quia ultima perfectio cujuslibet rei est, quando pertingit ad suum principium. Ipse autem Deus omnes creaturas rationales immediate condidit, ut fides nostra tenet. Unde oportet secundum fidem, ut omnis creatura rationalis quae ad beatitudinem pervenit, Deum per essentiam videat.

Sed oportet nunc considerare et intelligere quis sit modus videndi Deum per essentiam. In omni siquidem visione oportet ponere aliquid quo videns visum videat; et hoc est vel essentia ipsius visi, sicut cum Deus cognoscit se ipsum; vel aliqua similitudo ejus, sicut homo videt lapidem. Et hoc ideo, quia ex intelligente et intelligibili oportet aliquo modo fieri in intelligendo unum. Non autem potest dici quod essentia Dei videatur ab aliquo intellectu creato per aliquam similitudinem. In omni enim cognitione quae est per similitudinem, modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad illud cujus est similitudo; et dico convenientiam secundum repraesentationem, sicut species in anima convenit cum re quae est extra animam; non secundum esse naturale. Et ideo, si similitudo deficiat a repraesentatione speciei, non autem a repraesentatione generis, cognoscetur res illa secundum rationem generis, non secundum rationem speciei. Si autem deficiat etiam a repraesentatione generis, repraesentaret autem secundum convenientiam analogiae tantum; tunc nec etiam secundum rationem generis cognosceretur; sicut si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis. Omnis autem similitudo divinae essentiae in intellectu recepta, non potest habere aliquam convenientiam cum essentia divina nisi analogice tantum. Et ideo cognitio quae esset per talem similitudinem, non esset ipsius Dei per essentiam, sed multo imperfectior quam si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis. Et ideo illi qui dicebant quod Deus per essentiam non videtur, dicebant quod videbitur quidam fulgor divinae essentiae, intelligentes per fulgorem illam similitudinem lucis increatae, per quam Deum videri ponebant, deficientem tamen a repraesentatione divinae essentiae, sicut deficit lux recepta in pupilla, a claritate quae est in sole; unde non potest defigi acies videntis in ipsam solis claritatem, sed videt inspiciens quosdam fulgores. Restat ergo ut illud quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, sit essentia divina. Non autem oportet quod ipsa divina essentia fiat forma intellectus ipsius, sed quod se habeat ad ipsum ut forma; ut sicut ex forma, quae est pars rei, et materia efficitur unum ens actu, ita, licet dissimili modo, ex essentia divina et intellectu creato fiat unum in intelligendo, dum intellectus intelligit, et essentia divina per se ipsam intelligitur. Qualiter autem essentia separata possit conjungi intellectui ut forma, sic ostendit Commentator in 3 de Anima (comm. 5 et 36). Quandocumque in aliquo receptibili recipiuntur duo quorum unum est altero perfectius, proportio perfectioris ad minus perfectum, est sicut proportio formae ad suum perfectibile; sicut lux est perfectio coloris, quando ambo recipiuntur in diaphano. Et ideo, cum intellectus creatus, qui inest substantiae creatae, sit imperfectior divina essentia in eo existente, comparabitur divina essentia ad illum intellectum quodammodo ut forma. Et hujus exemplum aliquale in rebus naturalibus inveniri potest. Res enim per se subsistens non potest esse alicujus materiae forma, si in ea aliquid de materia inveniatur; sicut lapis non potest esse alicujus materiae forma; sed res per se subsistens quae materia caret, potest esse forma materiae, sicut de anima patet. Et similiter quodammodo essentia divina, quae est actus purus, quamvis habeat esse distinctum omnino ab intellectu, efficitur tamen ei ut forma in intelligendo. Ideo dicit Magister in 2 dist. 2 Sententiarum, quod unio corporis ad animam rationalem est quoddam exemplum beatae unionis spiritus rationalis ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Hoc videtur ut est, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut modus quo res visa est, cadat sub visione; hoc est dictu, ut videatur in re visa ipse modus quo res est; et hoc modo Deus, ut est, ab Angelis videtur, et videbitur a beatis, quia videbunt essentiam ejus habere illum modum quem habet; et sic intelligitur quod habetur 1 Joan., 3, 2: *Videbimus eum sicuti est.* Alio modo potest intelligi ut modus praedictus conformetur visioni videntis; ut scilicet, talis sit modus visionis ipsius, qualis est modus essentiae rei in se; et sic a nullo intellectu creato potest Deus videri ut est; quia impossibile est ut modus visionis intellectus creati sit ita sublimis sicut modus quo Deus est; et hoc modo intelligendum est verbum Chrysostomi.

Et similiter dicendum est ad secundum et tertium et quartum.

Ad quintum dicendum, quod forma qua intellectus videntis Deum per essentiam videt Deum, est ipsa essentia divina; nec tamen sequitur quod sit forma quae est pars rei in essendo; sed quod se habeat hoc modo in intelligendo sicut forma quae est pars rei in essendo.

Ad sextum dicendum, quod proportio, proprie loquendo, nihil est aliud quam habitudo quantitatis ad quantitatem, sicut quod aequalis sit una alteri, vel tripla; et exinde translatum est nomen proportionis, ut habitudo cujuslibet ad rem alteram proportio nominetur; sicut dicitur materia esse proportionata formae inquantum se habet ad formam

ut materia ejus, non considerata aliqua habitudine quantitatis; et similiter intellectus creatus est proportionatus ad videndum divinam essentiam, inquantum se habet ad ipsam quodammodo ut ad formam intelligibilem; quamvis secundum quantitatem virtutis nulla possit esse proportio, propter distantiam infinitam.

Ad septimum dicendum, quod ad cognitionem non requiritur assimilatio nisi propter hoc ut cognoscens aliquo modo cognito uniatur. Perfectior autem est unio qua unitur ipsa res per essentiam suam intellectui, quam si uniretur per similitudinem suam. Et ideo, quia essentia divina unitur intellectui Angeli ut forma, non requiritur quod ad eam cognoscendam aliqua ejus similitudine informetur, qua mediante cognoscat.

Ad octavum dicendum, quod auctoritas illa Dionysii et Damasceni intelligenda est de visione vitae, qua intellectus viatoris videt Deum per aliquam formam; quia illa forma deficit a repraesentatione divinae essentiae; et ideo per eam non potest videri divina essentia, sed tantum cognoscitur quod Deus est super illud quod de ipso intellectui repraesentatur; unde illud quod est, remanet occultum. Et hic est nobilissimus modus cognitionis ad quem pervenire possumus in via; et ideo non videmus de Deo quid est, sed quid non est. Sed ipsa divina essentia sufficienter repraesentat se ipsam; et ideo quando fit intellectui ut forma, de ipso Deo videtur non solum quid non est, sed etiam quid est.

Ad nonum dicendum, quod divina claritas intellectum viatoris excedit quantum ad duo. Excedit enim ipsam virtutem intellectivam; et ex hoc sequitur quod non sit tanta perfectio visionis nostrae, quanta est perfectio essentiae suae; quia efficacia actionis mensuratur secundum virtutem agentis. Excedit etiam formam qua intellectus noster nunc intelligit; et ideo Deus nunc per essentiam non videtur, ut ex dictis, in corp. art., patet. Sed in visione beata Deus excedet quidem virtutem intellectus nostri, unde non ita perfecte videbitur sicut perfecte est; non autem excedet formam qua videbitur, scilicet essentiam suam; et ideo ipsum quod est Deus, videbitur.

Ad decimum dicendum, quod ratio Dionysii procedit de cognitione viae, quae est secundum formas existentium creatorum; et ideo non potest pertingere ad id quod est supra existens. Hoc autem non erit in visione patriae; et ideo ratio ejus non est ad propositum.

Ad undecimum dicendum, quod auctoritas illa Dionysii est intelligenda de visione viae, qua cognoscitur Deus per aliquam formam creatam; et hoc ratione jam dicta, in corp. art. et ad 9 arg.

Ad duodecimum dicendum, quod ideo oportet esse majorem efficaciam visus ad hoc quod a remotiori videatur, quia visus est potentia passiva; potentia autem passiva quanto est perfectior, tanto potest moveri a minori; sicut e converso potentia activa quanto est perfectior, tanto magis movere potest quanto enim aliquid magis est calefactibile, tanto a minori calefit; quanto autem aliquid a remotiori videtur, tanto sub minori angulo videtur, et ita minus est quod ad visum de visibili pervenit; sed si aequalis forma perveniret a propinquo et remoto, non magis videretur propinquum quam remotum. Ipse autem Deus quamvis in infinitum distet ab intellectu angelico, tamen tota essentia sua intellectui conjungitur; et ideo non est simile.

Ad decimumtertium dicendum, quod duplex est judicium. Unum quo judicamus qualiter res esse debeat; et hoc judicium non est nisi superioris de inferiori. Aliud est quo judicatur qualiter res sit; et hoc judicium potest esse et de superiori et de aequali; non enim minus possum judicare de rege an stet vel sedeat, quam de rustico; et tale judicium est in cognitione.

Ad decimumquartum dicendum, quod judicium non est actio quae egrediatur ab agente in rem exteriorem quae per eam transmutetur, sed est operatio quaedam in ipso operante consistens ut perfectio ipsius; et ideo non oportet quod illud de quo judicat intellectus vel sensus, sit ut passum, quamvis per modum passi significetur; immo magis sensibile et intelligibile, de quo est judicium, se habet ad intellectum et sensum ut agens, inquantum sentire vel intelligere pati quoddam est.

Ad decimumquintum dicendum, quod intellectus creatus nunquam pertingit ad essentiam divinam, ut sit ejusdem naturae cum ea; pertingit tamen ad ipsam ut ad formam intelligibilem.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus Angeli ac hominis beati essentiam divinam comprehendat. — (1 *part.*, *quaest.* 12, *art.* 7.)

Secundo quaeritur, utrum intellectus Angeli vel hominis beati essentiam divinam comprehendat; et videtur quod sic. Simplex enim si videtur, totum videtur. Sed essentia divina est simplex. Ergo cum Angelus beatus eam videat, totam videt, et sic comprehendit.

2. Sed diceretur, quod licet videatur tota, non tamen totaliter. — Sed contra, *totaliter* dicit quemdam modum. Sed omnis modus divinae essentiae est ipsamet essentia. Ergo si videbitur ipsa essentia tota, videbitur totaliter.

3. Praeterea, efficacia actionis mensuratur secundum formam quae est principium agendi ex parte ipsius agentis, sicut de calore et calefactione patet. Sed forma qua intellectus intelligit, est principium intellectualis visionis. Ergo tanta erit efficacia intellectus videntis Deum, quanta est perfectio divinae essentiae; ergo comprehendet ipsam.

4 Praeterea, sicut per demonstrationem scire est perfectissimus modus cognoscendi complexa, ita scire quod quid est, est perfectissimus modus cognoscendi incomplexa. Sed omne complexum quod scitur per demonstrationem, comprehenditur. Ergo omne id de quo scitur quid est, comprehenditur. Sed illi qui vident Deum per essentiam, sciunt de eo quid est, cum nihil aliud sit scire quid est quam scire essentiam rei. Ergo comprehendunt Angeli divinam essentiam.

5. Praeterea, Philip. 3, 12, dicitur: *Sequor autem, si quo modo comprehendam etc.* Sed Deus perfecte comprehendit Apostolum. Ergo Apostolus ad hoc tendebat quod perfecte comprehenderet Deum.

6. Praeterea, Glossa (ordin.) ibidem dicit: *Ut comprehendam, idest ut cognoscam quae sit immensitas Dei, quae omnem intellectum excedit.* Sed non est incomprehensibilis nisi ratione immensitatis.

Ergo beati perfecte comprehendunt divinam essentiam,

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Luc. (lib. 1): *Eam quae in Deo habitat, plenitudinem bonitatis nemo conspexit, nemo mente aut oculis comprehendit.*

Praeterea, secundum Ambrosium in eodem lib., illud comprehenditur cujus fines circumspici possunt. Sed de Deo hoc est impossibile, cum sit infinitus. Ergo non potest comprehendi.

Praeterea, Augustinus dicit in lib. de videndo Deum (epistol. 147, al. 112, cap. 5 circa med.): *Dei plenitudinem non solum oculis corporis, sed nec mente aliquis aliquando comprehendit.*

Respondeo dicendum, quod illud proprie dicitur comprehendi ab aliquo quod ab eo includitur; dicitur enim aliquis aliquid comprehendere, quando simul ex omnibus partibus apprehendere potest, quod est undique inclusum habere. Quod autem includitur ab aliquo, non excedit includens, sed est minus includente, vel saltem aequale. Haec autem ad quantitatem pertinent; unde secundum duplicem quantitatem est duplex modus comprehensionis; scilicet secundum quantitatem dimensivam et virtualem. Secundum dimensivam quidem, ut dolium comprehendit vinum: secundum virtualem (1) autem, ut materia dicitur comprehendere formam, quando nil materiae remanet imperfectum a forma (2). Et per hunc modum dicitur aliqua vis cognitiva comprehendere suum cognitum, inquantum scilicet cognitum perfecte subsistat cognitioni ejus; tunc autem a comprehensione deficit, quando cognitum cognitionem excedit.

Hic autem excessus diversimode in diversis potentiis considerandus est. In potentiis enim sensitivis objectum comparatur ad potentiam non solum secundum quantitatem virtualem, sed etiam secundum quantitatem dimensivam; eo quod sensibilia movent sensum, utpote in magnitudine existentem, non solum ex vi qualitatis propriorum sensibilium, sed secundum quantitatem dimensivam; ut patet de sensibilibus communibus. Unde comprehensio sensus potest impediri dupliciter. Uno modo ex excessu sensibilis secundum quantitatem virtualem; sicut impeditur oculus a comprehensione solis; quia virtus claritatis solis, quae est visibilis, excedit proportionem virtutis visivae quae est in oculo. Alio modo propter excessum quantitatis dimensivae; sicut impeditur oculus ne comprehendat totam molem terrae; sed partem ejus videt et partem non, quod in primo impedimento non accidebat; simul enim omnes solis partes videntur a nobis, sed non perfecte, sicut visibilis est. Ad intellectum autem comparatur intelligibile per accidens quidem etiam secundum quantitatem dimensivam, inquantum intellectus a sensu accipit; unde etiam intellectus noster impeditur a comprehensione infiniti secundum quantitatem dimensivam, ita quod aliquid ejus est in intellectu et aliquid extra intellectum; per se autem non comparatur ad intellectum intelligibile secundum quantitatem dimensivam, cum intellectus sit virtus non utens organo corporali; sed per se comparatur ad ipsum, solum secundum quantitatem virtualem; et ideo in his quae per se intelliguntur sine conjunctione ad sensum, non impeditur comprehensio intellectus nisi propter excessum quantitatis virtualis; quando scilicet quod intelligitur, habet modum intelligendi perfectiorem quam sit modus quo intellectus intelligit; sicut si aliquis cognoscat hanc conclusionem, Triangulum habet tres angulos aequales duobus rectis, per probabilem rationem, utpote per auctoritatem, vel quia ita communiter dicitur, non comprehendit ipsam; non quod unam partem ejus ignoret alia scita; sed quia ista conclusio est scibilis per demonstrationem, ad quam cognoscens nondum pervenit; et ideo non comprehendit ipsam, quia non stat perfecte sub cognitione ejus. Constat autem quod in intellectu Angeli, praecipue quantum ad visionem divinam, non habet locum quantitas dimensiva; et ideo consideranda est ibi aequalitas vel excessus secundum quantitatem virtualem tantum. Virtus autem divinae essentiae, qua est intelligibilis, excedit intellectum angelicum, et omnem intellectum creatum, secundum hoc quod est cognoscitivus; veritas enim divinae essentiae, qua cognoscibilis est, excedit lumen cujuslibet intellectus creati, quo cognoscitivus est. Et ideo impossibile est quod aliquis intellectus creatus divinam essentiam comprehendat; non quia partem aliquam ejus ignoret; sed quia ad perfectum modum cognitionis ipsius pertingere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod divina essentia ab Angelo tota videtur, quia nihil ejus est non visum ab eo; ut scilicet ly *tota* exponatur privative, non per positionem partium: non tamen perfecte videt; unde non sequitur quod eam comprehendat.

Ad secundum dicendum, quod in visione qualibet triplex modus considerari potest. Primus modus est ipsius videntis absolute, qui est mensura capacitatis ejus; et sic intellectus Angeli totaliter videt Deum; hoc est dictu, totam vim intellectus sui adhibet ad videndum Deum. Alius modus est ipsius rei in se; et hic modus nihil est aliud quam qualitas rei. Cum autem in Deo non aliud sit qualitas quam substantia, modus ejus est ipsa essentia; et sic totaliter vident Deum, quia vident totum modum Dei eodem modo quo totam essentiam. Tertius est ipsius visionis, quae est medium inter videntem et rem visam; et dicit modum videntis per comparationem ad rem visam; ut tunc dicatur aliquis alterum videre totaliter, quando scilicet visio habet modum totalem; et hoc est quando ita est perfectus modus visionis ipsius videntis, sicut est modus visibilitatis ipsius rei. Et hoc modo non totaliter videtur divina essentia, ut ex dictis, in corp. art., patet; sicut aliquis qui scit aliquam propositionem esse demonstrabilem, cujus demonstrationem ignorat, scit quidem totum modum cognitionis ejus, sed nescit eam secundum totum modum quo cognoscibilis est.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quando forma, quae est principium actionis agentis, conjungitur secundum totum modum suum; quod necesse est in omnibus formis non subsistentibus, quarum esse est inesse. Sed divina essentia, quamvis quodammodo sit ut forma intellectus; quia tamen non capitur ab intellectu nisi secundum modum intellectus capientis, et quia actio non est tantum formae, sed etiam agentis; ideo non potest esse ita perfecta actio sicut est perfecta forma quae est principium actionis, cum sit defectus ex parte agentis.

(1) *Al.* virtutem.
(2) *Scil.* quod non perficiatur a forma.

Ad quartum dicendum, quod res comprehenditur cujus definitio cognoscitur, si tamen ipsa definitio comprehendatur. Sed sicut possibile est cognoscere rem sine comprehensione, ita et definitionem ipsius; et sic res ipsa remanet non comprehensa. Angelus autem, quamvis videat aliquo modo quid est Deus, non tamen hoc comprehendit.

Ad quintum dicendum, quod visio Dei per essentiam potest dici comprehensio in comparatione ad visionem viae, quae ad essentiam non pertingit: non tamen est comprehensio simpliciter, ratione jam dicta; et ideo cum dicitur: *Comprehendam, sicut comprehensus sum a Christo Jesu:* ly *sicut* notat comparationem similitudinis, non aequalitatis.

Ad sextum dicendum, quod ipsa immensitas Dei videbitur, sed non videbitur immense: videbitur enim totus modus, sed non totaliter, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus ex propriis naturalibus ad videndum Deum per essentiam pertingere potuerit.

Tertio quaeritur, utrum Angelus ex propriis naturalibus potuerit pertingere ad videndum Deum per essentiam: et videtur quod sic. Quia, secundum Augustinum super Genesim ad litteram (lib. 2, cap. 8), Angeli in principio suae conditionis, in quo statu fuerunt in naturalibus tantum, ut multi dicunt, viderunt creaturas fiendas in Verbo. Sed hoc esse non potuisset, nisi Verbum vidissent. Ergo per naturalia pura intellectus Angeli vidit Deum per essentiam.

2. Praeterea, quod potest minus intelligere, potest et majus intelligere. Sed essentia divina est maxime intelligibilis, cum sit maxime a materia immunis: ex quo contingit aliquid esse intelligibile actu. Cum igitur intellectus Angeli naturali cognitione possit alia intelligibilia intelligere, multo fortius poterit intelligere ex naturalibus puris divinam essentiam.

3. Sed diceretur, quod licet divina essentia sit in se maxime intelligibilis, non tamen est maxime intelligibilis intellectu angelico. — Sed contra, illud quod est magis visibile in se, non esse magis visibile nobis, causa est defectus nostri visus. Sed in intellectu angelico non est aliquis defectus; cum Angelus sit speculum purum et incontaminatum, ut Dionysius dicit in 4 cap. de divin. Nomin. Ergo illud quod est maxime intelligibile in se, est magis intelligibile Angelo.

4. Praeterea, Commentator dicit in 3 de Anima, quod in intellectu qui est penitus a materia separatus, sequitur hoc argumentum quod Themistius faciebat: Hoc est magis intelligibile; ergo magis intelligitur. Sed intellectus Angeli est hujusmodi. Ergo in eo praedictum argumentum sequitur.

5. Praeterea, excellens visibile propter hoc est visibile minus visui nostro, quia corrumpit visum nostrum. Sed excellens intelligibile non corrumpit intellectum, sed confortat. Ergo illud quod est magis in se intelligibile, magis ab intellectu intelligitur.

6. Praeterea, videre Deum per essentiam est actus intellectus. Sed gratia est in affectu. Ergo gratia non requiritur ad videndum Deum per essentiam; et ita secundum naturalia tantum ad hanc visionem pervenire potuerunt.

7. Praeterea, secundum Augustinum (9 de Trinit. cap. 3), fides, quia praesens est per essentiam in anima, videtur in anima per sui essentiam. Sed Deus per sui essentiam praesentialiter est in anima; et similiter in Angelo, et in qualibet creatura. Ergo Angelus Deum per essentiam in puris naturalibus videre potuit.

8. Praeterea, secundum Augustinum (10 Confess.), tripliciter est aliquid praesens in anima: per speciem, per notionem, et per praesentiam essentiae suae. Si ergo ista divisio est conveniens, oportet eam esse per opposita; et ita, cum Deus sit praesens intellectui angelico per essentiam, non erit ei praesens per similitudinem; et ita non potest Deus ab Angelo per similitudinem videri. Si ergo ex naturalibus puris potest eum cognoscere aliquo modo, videtur quod cognoscit eum per naturalia essentialiter.

9. Praeterea, si videtur aliquid in speculo materiali, oportet quod ipsum speculum videatur. Sed Angeli in statu suae conditionis viderunt res in Verbo quasi in quodam speculo. Ergo viderunt Verbum.

10. Sed diceretur, quod Angeli non fuerunt creati in puris naturalibus, sed cum gratia gratum faciente, vel cum gratia gratis data. — Sed contra, sicut lumen naturae deficit a lumine gloriae, ita etiam a lumine gratiae gratis datae, vel gratum facientis. Si ergo existentes in gratia gratis data vel gratum faciente potuerunt videre Deum per essentiam, pari ratione et in statu naturalium existentes.

11. Praeterea, res non videntur nisi ubi sunt. Sed ante conditionem rerum res non erant nisi in Verbo. Ergo cum Angeli res fiendas cognoverint, in Verbo eas cognoverunt; et ita viderunt Verbum.

12. Praeterea, natura non deficit in necessariis. Sed attingere finem, maxime est de necessariis naturae. Ergo unicuique naturae provisum est ut possit pertingere ad finem suum. Sed finis propter quem (1) est rationalis creatura, est videre Deum per essentiam. Ergo rationalis creatura ex naturalibus puris potest ad hanc visionem pervenire.

13. Praeterea, superiores potentiae sunt perfectiones inferioribus. Sed inferiores potentiae per suam naturam possunt in sua objecta; sicut sensus in sensibilia, et imaginatio in imaginabilia. Cum ergo objectum intelligentiae sit Deus, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. 12), videtur quod per naturalia possit Deus videri ab intelligentia angelica.

14. Sed diceretur, quod non est simile: quia objecta aliarum potentiarum non excedunt suas potentias; sed Deus excedit omnem intelligentiam creatam. — Sed contra, quantumcumque perficiatur intelligentia creata lumine gloriae, semper Deus in infinitum ipsam excedit. Si ergo iste excessus impedit visionem Dei per essentiam, nunquam intellectus creatus poterit pervenire in statu gloriae ad videndum Deum per essentiam; quod est absurdum.

15. Praeterea, in lib de Spiritu et Anima (cap. 6, in princ.) dicitur, quod anima est similitudo totius sapientiae, et eadem ratione Angelus. Sed res naturaliter cognoscuntur per suam similitudinem. Ergo naturaliter Angelus cognoscit ea de quibus est sapientia. Sed sapientia est de divinis, ut

(1) *Al.* per quem.

Augustinus dicit (15 de Trin., cap. 15, ante med.). Ergo Angelus naturaliter pervenit ad videndum Deum per essentiam.

16. Praeterea, ad hoc quod intellectus creatus videat Deum per essentiam, non requiritur nisi quod intellectus Deo conformetur. Sed intellectus Angeli per naturam suam est deiformis. Ergo ex naturalibus propriis potest videre Deum per essentiam.

17. Praeterea, omnis cognitio Dei vel est sicut in speculo, vel est per essentiam, ut patet per hoc quod habetur 1 Cor. 13, 12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed Angeli in naturalibus suis existentes non cognoverunt Deum sicut in speculo; quia, ut ait Augustinus (2 super Genes., cap. 8 a med.), *ex quo creati sunt, aeterna Verbi Dei visione perfruuntur, non invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspicientes;* quod est in speculo videre. Ergo Angeli naturaliter vident Deum per essentiam.

18. Praeterea, illud immediate videtur de quo cogitamus non cogitando de aliquo altero. Sed Angelus naturali (1) cognitione potest cogitare de Deo sine hoc quod cogitet de aliqua creatura. Ergo potest videre Deum immediate; quod est per essentiam videre.

19. Praeterea, Augustinus dicit (9 de Trinit. cap. 3; et 15, cap. 1) quod ea quae sunt essentialiter in anima, cognoscuntur ab ea per essentiam. Sed divina essentia sic est in anima. Ergo idem quod prius.

20. Praeterea, illud quod non videtur per essentiam, videtur per speciem, si videtur. Sed divina essentia non potest videri per speciem, quia species est simplicior eo cujus est. Cum ergo naturaliter cognoscatur ab Angelo, per essentiam cognoscitur ab eo.

Sed contra, videre Deum per essentiam, est vita aeterna, ut patet Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Sed ad vitam aeternam non potest perveniri per pura naturalia; Roman. 6, 23: *Gratia Dei vita aeterna.* Ergo nec ad visionem Dei per essentiam.

Praeterea, Augustinus (alius Auctor, lib. de Spir. et Anim., cap. 12) dicit quod (2) anima quamvis sit nata cognoscere Deum, non tamen ad actum cognitionis perducitur, nisi perfundatur divino lumine; et sic ex naturalibus non potest aliquis videre Deum per essentiam.

Praeterea, natura non transcendit limites suos. Sed essentia divina excedit omnem naturam creatam. Ergo naturali cognitione divina essentia videri non potest.

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod Deus per essentiam videatur, oportet quod essentia divina uniatur intellectui quodammodo ut forma intelligibilis. Perfectibile autem non unitur formae nisi postquam est in ipso dispositio, quae facit perfectibile receptivum talis formae; quia proprius actus fit in propria potentia: sicut corpus non unitur animae ut formae, nisi postquam fuerit organizatum et dispositum; unde oportet etiam in intellectu esse aliquam dispositionem per quam efficitur perfectibile tali forma quae est essentia divina, quod est aliquod intelligibile lumen. Quod quidem lumen si fuerit natura (1), ex naturalibus puris intellectus videre Deum per essentiam poterit. Sed quod sit naturale est impossibile. Semper enim dispositio ultima ad formam et forma sunt unius ordinis, in hoc quod si unum est naturale, et reliquum. Essentia autem divina non est naturalis forma intelligibilis intellectus creati; quod sic patet. Actus enim et potentia semper sunt unius generis; unde potentia in genere quantitatis non respicit actum qui est in genere qualitatis: unde forma naturalis intellectus creati non potest esse nisi sit illius generis in quo est potentia creati intellectus: unde forma sensibilis, quae est alterius generis, non potest esse forma ipsius; sed forma immaterialis tantum, quae est generis sui. Sicut autem forma sensibilis est infra genus intellectivae potentiae creatae, ita essentia divina est supra ipsum; unde essentia divina non est forma ad quam se extendit naturalis facultas intellectus creati. Et ideo lumen illud intelligibile, per quod intellectus creatus fit in ultima dispositione ut conjungatur essentiae divinae ut formae intelligibili, non est naturale, sed supra naturam; et hoc est lumen gloriae, de quo in Psal. 35, 10, dicit: *In lumine tuo videbimus lumen.* Naturalis igitur facultas cujuslibet intellectus determinatur ad aliquam formam creatam intelligibilem; aliter tamen in homine et in Angelo; quia in homine ad formam intelligibilem a sensu abstractam, cum omnis ejus cognitio a sensu oriatur; in Angelo autem ad formam intelligibilem non a sensu abstractam vel acceptam, sed praecipue ad formam quae est essentia sua. Et ideo cognitio Dei, ad quam Angelus naturaliter pervenire potest, est ut cognoscat ipsum per substantiam Angeli videntis; et ideo dicitur in lib. de Causis (prop. 8), quod intelligentia intelligit quod est supra se per modum substantiae suae, quia inquantum creata est a Deo, substantia sua est similitudo quaedam substantiae vel essentiae divinae. Sed cognitio Dei ad quam naturaliter homo pervenire potest, est ut cognoscat ipsum per formam intelligibilem, quae lumine intellectus agentis est a sensibilibus abstracta; et ideo Rom. 1, 20, super illud, *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*, dicit Glossa (ordin.), quod homo juvatur ad cognoscendum Deum per creaturas sensibiles per lumen naturalis rationis. Cognitio autem Dei quae est per formam creatam, non est visio ejus per essentiam: et ideo neque homo neque Angelus potest pervenire ad Deum per essentiam videndum ex naturalibus puris.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicit Augustinus, quod Angeli viderunt res in Verbo, potest intelligi non a principio conditionis, sed ex tunc ex quo beati fuerunt. Vel dicendum, quod quamvis Verbum per essentiam non viderint in statu naturalium, viderunt tamen aliquo modo per similitudinem in eis existentem; et ex tali cognitione potuerunt creaturas cognoscere, quas tamen postmodum in Verbo multo plenius cognoverunt, quando Verbum per essentiam viderunt; secundum enim quod cognoscitur causa, cognoscitur effectus per ipsam.

(1) *Al.* naturaliter.

(2) Ita Auctoris textus tom. 8 Oper. Augustini in Appendice: *Etsi spiritus rationalis ex dono Creatoris habilis est ad cognoscendum verum et diligendum bonum: tamen nisi inferioris lucis radio fuerit perfusus, et calore succensus, nunquam consequitur sapientiae cognitionem, vel caritatis affectum. Intellectus et intelligentia juvantur superius, quia Deus ignis et lux est.*

(1) *Forte* naturale.

Ad secundum dicendum, quod quamvis essentia divina sit in se maxime cognoscibilis, tamen non est maxime cognoscibilis intellectui creato, quia est extra genus ipsius.

Ad tertium dicendum, quod intellectus angelicus dicitur esse speculum purum et incontaminatum et sine defectu, quia non patitur defectum intelligibilis luminis, considerata natura sui generis, sicut patitur intellectus humanus, in quo intelligibile lumen obumbratur intantum ut necesse sit a phantasmatibus accipere, et cum continuo et tempore, et discurrendo de uno in aliud; propter quod Isaac dicit, quod ratio oritur in umbra intelligentiae: et ideo potentia intellectiva ejus potest intelligere omnem formam intelligibilem creatam quae est sui generis. Sed intellectus angelicus comparatus ad divinam essentiam, quae est extra genus suum, invenitur defectivus et tenebrosus; et ideo deficit a visione divinae essentiae, quamvis ipsa sit in se maxime intelligibilis.

Ad quartum dicendum, quod verbum Commentatoris intelligitur de cognitione intelligibilium creatorum, non de cognitione essentiae increatae. Pro tanto enim substantia intelligibilis, quae in se est maxime intelligibilis, fit nobis minus intelligibilis, quia excedit formam a sensu abstractam qua (1) naturaliter intelligimus; et similiter, immo multo amplius, essentia divina excedit formam intelligibilem creatam, qua intellectus Angeli intelligit. Et ideo intellectus Angeli minus intelligit essentiam divinam, quamvis sit magis intelligibilis; sicut intellectus noster minus intelligit essentiam Angeli, quamvis sit magis intelligibilis quam res sensibiles.

Ad quintum dicendum, quod excellentia intelligibilis quamvis non corrumpat intellectum, sed confortet eum, tamen excedit quandoque repraesentationem formae qua intellectus intelligit; et ex hac causa intelligibilis excellentia impedit intellectum; et secundum hoc verum est quod dicitur in 2 Metaph. (com. 1), quod *intellectus se habet ad manifestissima naturae sicut oculus noctuae ad lucem solis.*

Ad sextum dicendum, quod gratia non requiritur ad videndum Deum per essentiam quasi immediata dispositio ad visionem; sed quia per gratiam homo meretur lumen gloriae sibi dari, per quod Deum in essentia videat.

Ad septimum dicendum, quod fides cognoscitur per essentiam suam, inquantum essentia sua conjungitur intellectui ut forma intelligibilis, et non alio modo. Sic autem non conjungitur essentia divina intellectui creato in statu viae, sed sicut sustinens eum in esse.

Ad octavum dicendum, quod divisio illa non est per oppositas res, sed per oppositas rationes; et ideo nihil prohibet aliquid esse per essentiam uno modo in anima, et alio modo per similitudinem vel imaginem; in ipsa enim anima est imago et similitudo Dei, quamvis in ipsa sit Deus per essentiam.

Ad nonum dicendum sicut ad primum.

Ad decimum dicendum, quod nec gratia gratum faciens nec gratia gratis data sufficit ad videndum Deum per essentiam, nisi sit gratia consummata, quae est lumen gloriae.

Ad undecimum dicendum, quod res antequam in propria natura essent, non solum fuerunt in Verbo, sed etiam in mente angelica; et ita potuerunt videri, quamvis Verbum non videretur.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut dicit Philosophus in 2 Caeli et Mundi (com. 62, et sequent.), in rebus invenitur multiplex gradus perfectionis. Primus enim gradus et perfectissimus est, ut aliquid habeat vel consequatur bonitatem suam sine motu et sine adminiculo alterius; sicut est perfectissima sanitas in eo qui per se est sanus sine auxilio medicinae; et hic gradus est divinae perfectionis. Secundus gradus est ejus quod potest consequi perfectam bonitatem cum modico auxilio et parvo motu, sicut ejus qui habet sanitatem cum modico exercitio. Tertius gradus est ejus quod acquirit perfectam bonitatem cum multis motibus, sicut ille qui acquirit perfectam sanitatem cum multis exercitiis. Quartus gradus est ejus quod nunquam potest acquirere perfectam bonitatem, sed acquirit de bonitate aliquid in multis motibus. Quintus gradus est ejus quod non potest acquirere aliquid de bonitate, nec habet aliquem motum ad hoc; sicut est gradus illius in sanitate qui sanari non potest, unde nullam medicinam accipit. Creaturae igitur irrationales nullo modo ad perfectam bonitatem, quae est beatitudo, pertingere possunt; sed pertingunt ad aliquam bonitatem imperfectam, quae est eorum finis naturalis, quam ex vi naturae suae consequuntur. Sed creaturae rationales possunt consequi perfectam bonitatem, idest beatitudinem; tamen ad consequendum indigent pluribus quam naturae inferiores ad consequendum fines suos. Et ideo quamvis sint nobiliores, non tamen sequitur quod ex propriis naturalibus possint attingere ad finem suum, sicut naturae inferiores. Quod vero ad beatitudinem aliquam contingat per se ipsum, solius Dei est.

Et similiter dicendum ad decimumtertium de ordine potentiarum.

Ad decimumquartum dicendum, quod quamvis per lumen gloriae intellectus creatus nunquam tantum elevetur quin in infinitum distet ab eo divina essentia, tamen per illud lumen fit (1) ut intellectus uniatur essentiae divinae sicut formae intelligibili; quod aliter fieri non posset (2).

Ad decimumquintum dicendum, quod ad cognoscendum Deum per similitudinem ejus Angelus ex propriis naturalibus potest, sed haec non est visio Dei per essentiam.

Ad decimumsextum dicendum, quod conformitas naturalis ad Deum quae est in intellectu Angeli, non est ut intellectus Angeli proportionetur ad divinam essentiam sicut ad formam intelligibilem; sed in hoc quod non accipiat cognitionem sensibilium a sensu, sicut nos accipimus; et quantum ad alia in quibus intellectus Angeli convenit cum Deo, et differt ab intellectu humano.

Ad decimumseptimum dicendum, quod tripliciter aliquid videtur. Uno modo per essentiam suam; sicut quando essentia visibilis conjungitur visui, sicut oculus videt lucem. Alio modo per speciem; scilicet quando similitudo ipsius rei ab ipsa re imprimitur in visum, sicut cum video lapidem; tertio vero per speculum; et hoc est quando similitudo rei per quam cognoscitur, non fit in visu immediate ab ipsa re, sed ab eo in quo similitudo rei

(1) *Al.* quam.

(1) *Al.* tamen illud lumen fit.
(2) *Al.* non possit.

repraesentatur; sicut in speculo resultant species sensibilium. Primo modo igitur videre Deum est naturale soli Deo, supra naturam vero hominis et Angeli; sed secundo modo videre Deum est naturale Angelo; tertio autem modo videre Deum est naturale ipsi homini, qui venit in cognitionem Dei ex creaturis, utcumque Deum repraesentantibus. Unde cum dicitur quod omnis cognitio est per essentiam vel in speculo, intelligendum est de cognitione humana; cognitio autem Angeli quam de Deo naturaliter habet, est media inter istas duas.

Ad decimumoctavum dicendum, quod imago rei dupliciter potest considerari. Uno modo inquantum est res quaedam; et cum sit res distincta ab eo cujus est imago, per modum istum alius erit motus virtutis cognitivae in imaginem, et in id cujus est imago. Alio modo consideratur prout est imago; et sic idem est motus in imaginem, et in id cujus est imago; et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existentem, potest motus cognitionis transire ad causam immediate, sine hoc quod cogitetur de aliqua alia re; et hoc modo intellectus viatoris potest cogitare de Deo, non cogitando de aliqua creatura.

Ad decimumnonum dicendum, quod ea quae sunt essentialiter in anima, ut conjunguntur ei formae (1) intelligibiles, intelliguntur ab anima per essentiam suam; sic autem essentia divina non est in anima viatoris; et ideo ratio non sequitur.

Ad vigesimum dicendum, quod ratio illa procedit de specie abstracta a re, quam oportet esse simpliciorem re ipsa. Talis autem similitudo non est per quam intellectus creatus cognoscit naturaliter Deum, sed est similitudo impressa ab ipso; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS IV.

Utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat.

Quarto quaeritur, utrum Angelus videns Deum per essentiam, omnia cognoscat; et videtur quod sic. Quia, sicut dicit Isidorus (lib. 1 de summo Bono, cap. 12, ante med.), Angeli in Verbo Dei omnia vident antequam fiant.

2. Praeterea, uniuscujusque visus videt illud cujus similitudo est apud ipsum. Sed essentia divina, quae est similitudo omnium, intellectui angelico conjungitur ut forma intelligibilis. Ergo Angelus videns Deum per essentiam, videt omnia.

3. Praeterea, si Angelus non cognoscit omnia, oportet quod hoc accidat vel ex defectu intellectus angelici, vel ex defectu rerum cognoscibilium, vel ex defectu medii. Sed non ex defectu intellectus angelici, cum Angelus sit speculum purum et immaculatum, vel incontaminatum, ut dicit Dionysius (cap. 1 de divin. Nom.): nec etiam ex defectu intelligibilium, quia omnia sunt in divina essentia cognoscibilia; nec etiam ex defectu medii quo cognoscunt, quia divina essentia perfecte omnia repraesentat. Ergo Angelus videns Deum omnia videt.

4. Praeterea, intellectus Angeli est perfectior quam intellectus animae humanae. Sed anima humana habet potentiam ad omnia cognoscendum: ipsa enim est quodammodo omnia, ut in 3 de Anima (comm. 14 et 37) dicitur, secundum quod nata est omnia cognoscere. Ergo et intellectus angelicus potest omnia cognoscere. Sed nihil est efficacius ad educendum intellectum angelicum in actum cognitionis quam divina essentia. Ergo Angelus videns essentiam divinam, omnia cognoscit.

5. Praeterea, sicut dicit Gregorius (16 Moral., cap. 12), amor in patria cognitioni aequatur: quia quisque ibi tantum diliget, quantum cognoscet. Sed amans Deum amabit in ipso omnia diligibilia. Ergo videns ipsum videbit omnia intelligibilia.

6. Praeterea, si Angelus videns Deum non videt omnia, hoc non est nisi quia omnia intelligibilia sunt infinita. Sed ipse non impeditur ab intelligendo propter intelligibilis infinitatem; quia essentia divina distat ab eo sicut infinitum a finito. Ergo videtur quod Angelus videns Deum, omnia videre possit.

7. Praeterea, cognitio comprehensoris excedit cognitionem viatoris, quantumcumque elevetur. Sed viatori alicui possunt omnia revelari: quod quidem de praesentibus patet, quia beato Benedicto totus mundus simul ostensus est, ut dicitur in 2 Dialog. Gregorii (cap. 35, circa med.); de futuris etiam patere potest, quia Deus alicui Prophetae aliqua futura revelat, et eadem ratione potest sibi omnia revelare; et similis ratio est de praeteritis. Ergo multo fortius Angelus videns Deum visione patriae omnia cognoscit.

8. Praeterea, in 4 Dial. (cap. 33, in fin.) Gregorius dicit: *Quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* Sed Angeli vident per essentiam Deum scientem omnia. Ergo Angeli cognoscunt omnia.

9. Praeterea, puritas Angeli in cognoscendo non est minor quam puritas animae. Sed dicit Gregorius in 2 Dial. (cap. 35, a med.): *Animae videnti Creatorem angusta est omnis creatura.* Ergo et Angelo; et sic idem quod prius.

10. Praeterea, lux spiritualis vehementius ingerit se menti quam lux corporalis oculo. Sed si lux corporalis esset sufficiens ratio omnium colorum; ingerens se oculo, omnes colores manifestaret. Ergo, cum ipse Deus, qui est lux spiritualis, et rerum omnium perfecta ratio, menti Angeli videntis eum se ingerat; Angelus eo cognito omnia cognoscet.

11. Praeterea, cognitio est quasi quidam contactus cognoscentis et cognoscibilis. Sed si simplex tangitur, tangitur quidquid in ipso est. Sed Deus est simplex. Ergo si cognoscitur, cognoscuntur omnium rerum rationes quae sunt in ipso.

12. Praeterea, nullius creaturae cognitio est de substantia beatitudinis. Ergo ad cognitionem beatitudinis aequaliter se habere videntur. Aut ergo beatus omnes creaturas cognoscit, aut nullam. Sed non nullam. Ergo omnes.

13. Praeterea, omnis potentia non reducta ad actum est imperfecta. Sed intellectus Angeli est in potentia ad omnia cognoscenda; alias esset inferior intellectu humano, in quo est omnia fieri. Si ergo in statu beatitudinis non omnia cognosceret, remaneret cognitio ejus imperfecta; quod videtur repugnare beatitudinis perfectioni, quae omnem imperfectionem tollit.

14. Praeterea, si Angelus beatus non cognosceret omnia; cum sit in potentia ad omnia cognoscenda, posset postmodum aliquid cognoscere quod

(1) *Al.* ut formae.

prius non cognoverat. Sed hoc est impossibile; quia, sicut dicit Augustinus in 15 de Trinit. (cap. 16, a med.), in Angelis beatis non sunt cogitationes volubiles; quod esset, si aliquid scirent quod prius nescivissent. Ergo Angeli beati videntes Deum omnia vident.

15. Praeterea, visio beatitudinis aeternitate mensuratur, unde et vita aeterna dicitur. Sed in aeternitate non est prius et posterius. Ergo nec in visione beatitudinis; ergo non potest esse quod aliquid prius scitum non fuerit; et sic idem quod prius.

16. Praeterea, Joan. 10, 9, dicitur: *Ingredietur et egredietur, et pascua inveniet;* quod in lib. de Spiritu et Anima (cap. 7 a med.) sic exponitur: *Ingredietur ad contemplandam Divinitatem Salvatoris, et egredietur ad contemplandam vel intuendam humanitatem ipsius; et utrobique gloriosam refectionem inveniet.* Sed visus exterior ita perfecte pascetur in humanitate Salvatoris, quod nihil existens in corpore ejus erit ei occultum. Ergo et oculus mentis ita pascetur in Divinitate ipsius, quod in ea existens nihil ignorabitur ab eo; et sic cognoscet omnia.

17. Praeterea, ut dicitur 3 de Anima (com. 7), intellectus intelligens maximum intelligibile, non minus intelligit minus intelligibile, sed magis. Sed maxime intelligibilis est Deus. Ergo intellectus videns Deum, omnia videt.

18. Praeterea, effectus maxime cognoscitur per cognitionem causae suae. Sed Deus est causa omnium. Ergo intellectus videntis Deum omnia cognoscit.

19. Praeterea, colores in tabula depicti, ad hoc quod visu cognoscantur, non indigent nisi lumine eos illustrante, quo fiant actu visibiles. Sed rerum omnium rationes sunt in essentia divina actu intelligibiles, divino lumine illustrante. Ergo intellectus videns essentiam divinam, omnia per rationes videt.

1. Sed contra est quod dicitur Ephes. 3, 10: *Ut innotescat Principatibus et Potestatibus in caelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei:* ubi dicit Glossa Hieronymi, quod Angeli mysterium Incarnationis per praedicationem Ecclesiae sunt edocti. Ergo ante praedicationem illud ignoraverunt; et tamen per essentiam Deum viderunt. Ergo videntes Deum per essentiam non omnia cognoscunt.

2. Praeterea, Dionysius dicit in fine eccles. Hierar., quod *multae sacramentorum rationes latent supernas essentias;* et sic idem quod prius.

3. Praeterea, nihil alteri coaequatur in extensione quae est secundum quantitatem molis, nisi sit ei aequale secundum eamdem quantitatem. Ergo et nihil aequatur alteri in extensione virtualis quantitatis, nisi coaequetur ei in virtute. Sed intellectus Angeli non coaequatur intellectui divino in virtute. Ergo non potest esse quod intellectus Angeli se extendat ad omnia ad quae se extendit intellectus divinus.

4. Praeterea, Angeli, cum sint facti ad laudandum Deum, secundum hoc quod cognoscunt ipsum, laudant eum. Sed non omnes aequaliter eum laudant, ut patet per Chrysostomum super Joan. (homil. 14). Ergo quidam in eo plura cognoscunt quam alii. Et tamen Angeli minus cognoscentes vident Deum per essentiam; ergo videns Deum per essentiam non omnia videt.

5. Praeterea, de substantia beatitudinis est cognitio et gaudium. Sed Angeli beati possunt gaudere de quo prius non gaudebant, sicut de peccatore converso: *gaudium enim est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente;* Lucae 15, 10. Ergo et possunt cognoscere quae prius non cognoscebant: ergo videntes divinam essentiam, aliqua ignorant.

6. Praeterea, nulla creatura potest esse summe bona vel summe potens. Ergo nec omnia sciens.

7. Praeterea, cognitio divina in infinitum excedit cognitionem creaturae. Ergo non potest esse ut omnia quae Deus scit, creatura cognoscat.

8. Praeterea, Hierem. 17, 9, dicitur: *Pravum est cor hominis, et inscrutabile; et quis cognoscet illud? Ego Dominus.* Ex quo videtur quod Angeli videntes Deum per essentiam, non cognoscunt secreta cordium, et ita non cognoscunt omnia.

Respondeo dicendum, quod Deus videndo essentiam suam, quaedam cognoscit scientia visionis, scilicet praesentia, praeterita, et futura; quaedam autem scientia simplicis intelligentiae; scilicet quae potest facere, quamvis nec sint nec fuerint nec futura sint. Impossibile autem videtur quod creatura aliqua videns essentiam divinam, omnia sciat quae Deus scit scientia simplicis notitiae. Constat enim quod quanto aliquis causam aliquam perfectius cognoscit, ex cognitione causae in plurium effectuum cognitionem devenire potest; sicut ille qui perfectius aliquod principium demonstrationis cognoscit, plures conclusiones ex eo deducere potest. Si ergo aliquis intellectus ex cognitione alicujus causae omnes effectus ejus cognoscat, oportet quod pertingat ad perfectum modum cognitionis illius causae, et sic quod illam causam comprehendat; quod est impossibile de essentia divina respectu intellectus creati, ut ex dictis, art. 1 hujus quaest., patet; unde impossibile est quod aliquis intellectus creatus videndo divinam essentiam omnia cognoscat quae ex ipsa causari possunt. Possibile tamen est ut aliquis intellectus creatus essentiam Dei videns, omnia cognoscat quae Deus scit scientia visionis; ut de anima Christi ab omnibus tenetur. De aliis autem videntibus Deum per essentiam, est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod omnes Angeli et animae beatorum videndo essentiam Dei, necesse est ut omnia cognoscant; sicut qui videt speculum, videt omnia quae in speculo relucent. Sed hoc dictis Sanctorum repugnare videtur, et praecipue Dionysii, qui in 7 cap. eccl. Hierarch. (a med.) expresse dicit, inferiores Angelos per superiores ab ignorantia purgari; et sic oportet ponere, superiores Angelos cognoscere quae inferiores ignorant, quamvis omnes communiter Deum contemplentur.

Et ideo dicendum, quod res non sunt in essentia divina sicut actu distinctae; sed magis in eo omnia sunt unum, ut Dionysius dicit (cap. 5 de divin. Nomin., parum ante med.), per modum quo multi effectus uniuntur in una causa. Imagines autem in speculo resultantes sunt ibi in actu distinctae; et ideo modus quo res omnes sunt in essentia divina, similior est modo quo sunt effectus in causa, quam modo quo sunt imagines in speculo. Non est autem necessarium quod quicumque cognoscit causam, cognoscat omnes effectus qui possunt ex ipsa produci, nisi comprehendat ipsam; quod non contingit alicui intellectui creato, respectu divinae essentiae. Unde in solo Deo necesse est ut ex hoc quod per essentiam suam videt, omnia cognoscat quae facere potest. Unde et eorum effectuum qui ex ipsa pro-

ducti sunt, tanto aliquis plures cognoscit videndo essentiam Dei, quanto plenius eam videt; et ideo animae Christi, quae super omnes creaturas perfectius Deum videt, attribuitur quod omnia cognoscat, praesentia, praeterita, et futura; aliis autem non, sed unusquisque per mensuram qua videt Deum, videt plures vel pauciores effectus ex ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Magister in 2 Senten. (dist. 11) dicit, cum dicitur, Angeli in Verbo vident omnia antequam fiant, hoc non intelligitur de omnibus Angelis, sed forte de superioribus; nec illi etiam omnia perfecte vident, sed forte in communi, et quasi implicite tantum, aliqua sciunt. Vel dicendum, quod de una re cognoscibili possunt intelligi plures rationes, sicut de triangulo plures demonstrationes fiunt; et potest esse quod aliquis sciat triangulum quid est, qui nescit omnia quae de triangulo sciri possunt. Aliud igitur est scire omnes res, aliud autem scire omnia intelligibilia de rebus. Satis autem probabile videtur quod omnes videntes Deum per essentiam omnes creaturas cognoscant secundum species suas ad minus; et hoc est quod Isidorus dicit (lib. 1 de summo Bono, cap. 12), quod sciunt in Verbo omnia antequam fiant; fieri enim rei est intelligibilis rationis. Non autem oportet quod Angelus sciens aliquam rem sciat omnes rationes intelligibiles de ipsa; et si forte sciat omnes proprietates naturales quae comprehensione essentiae cognoscuntur, non tamen scit eam secundum omnes rationes quibus substat ordini divinae providentiae, qua una res ordinatur ad varios eventus; et de his rationibus inferiores Angeli a superioribus vel supremis illuminantur; et hoc est quod dicit Dionysius, 3 cap. de divin. Nomin., quod superiores Angeli docent inferiores rerum scibiles rationes.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando visus similitudini conjungitur secundum posse totum similitudinis ipsius; tunc enim necesse est ut visus cognoscat esse id ad quod similitudo visus se extendit. Sic autem intellectus creatus non conjungitur divinae essentiae; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Angelus videns Deum non videat omnia, contingit ex defectu intellectus ipsius, qui non unitur essentiae secundum totum posse ejus. Hic autem defectus puritati ejus non repugnat, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod anima secundum potentiam naturalem non se extendit ad plura intelligibilia quam ad ea quae possunt manifestari per lumen intellectus agentis; quae formae sunt abstractae a sensibilibus; et potentia similiter intellectus angelici naturalis est ad omnia illa cognoscenda quae manifestantur lumine suo naturali, quod non est sufficiens manifestativum omnium quae in Dei sapientia latent. Et praeterea illorum etiam quae anima naturaliter cognoscere potest, cognitionem non accipit nisi per medium sibi proportionatum; unde uno et eodem modo apprehenso aliquis in cognitionem alicujus devenit in quam alius tardioris ingenii devenire non potest. Et similiter ex essentia Dei visa superior Angelus multa cognoscit quae inferior cognoscere non potest; in eorum tamen cognitionem reducitur per medium sibi magis proportionatum, sicut per lumen superioris Angeli; unde necesse est quod unus Angelus alium illuminet.

Ad quintum dicendum, quod affectus terminatur ad res ipsas; sed intellectus non solum sistit in rebus, sed res in multas intentiones dividit; unde illae intentiones sunt intellectae, non autem dilectae; sed possunt esse dilectionis principium, sive ratio; dilectum autem proprie est res ipsa. Et quia Angeli videntes Deum per essentiam, omnes cognoscunt creaturas, possunt omnes amare. Quia vero non omnes rationes intelligibiles in eis apprehendunt, non ex omnibus rationibus quibus res possunt diligi, eas diligunt.

Ad sextum dicendum, quod quamvis Deus distet ab intellectu angelico sicut infinitum a finito, non tamen cognoscunt eum secundum modum suae infinitatis, quia non cognoscunt eum infinite; et ideo non oportet quod omnia infinita quae ipse cognoscit, cognoscant.

Ad septimum dicendum, quod Deus alicui viatori revelare posset tot, quod plura de creaturis intelligeret quam intellectus comprehensoris; et similiter Deus posset cuilibet comprehensori inferiori revelare omnia quae superior intelligit, aut etiam plura. Sed de hoc nunc non quaerimus; sed solum de hoc quaerimus, an ex hoc quod essentiam Dei videt intellectus creatus, sequatur quod omnia cognoscat.

Ad octavum dicendum, quod verbum Gregorii potest intelligi de his quae pertinent ad substantiam beatitudinis. Vel potest dici, quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam medii; quia ipsa essentia divina est sufficiens medium demonstrationis rerum omnium; unde per hoc vult habere quod non est in ipsa, si ea visa, futura non cognoscuntur; sed quod omnia non cognoscantur, est ex defectu intellectus ea non comprehendentis.

Ad nonum dicendum, quod ex illa auctoritate habetur, quod ex quo anima videt divinam essentiam, omnis creatura est ei angusta, idest nulla creatura occultatur ei propter eminentiam ipsius creaturae. Sed alia ratio occultationis esse potest; quia scilicet non conjungitur ei medium proportionatum sibi, per quod illam creaturam cognoscere possit.

Ad decimum dicendum, quod illa ratio procederet, si oculus corporalis lucem corporalem secundum totum ejus posse in se susciperet; quod patet in proposito non esse.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus cognitione sua tangens Deum, cognoscit ipsum totum, sed non totaliter; et ideo cognoscit omne id quod actu in ipso est. Non tamen oportet quod cognoscat habitudinem ejus ad omnes suos effectus; quod est cognoscere ipsum, secundum quod est ratio omnium suorum effectuum.

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis nulla cognitio creaturae de substantia sit beatitudinis quasi beatificans; tamen aliqua creaturae cognitio pertinet ad beatitudinem quasi necessaria ad aliquem actum beati; sicut ad beatitudinem Angeli pertinet ut cognoscat omnes qui suo officio committuntur; et similiter ad Sanctorum beatitudinem pertinet ut cognoscant eos qui eorum beneficia implorant, vel etiam alias creaturas (1) de quibus laudare debent Deum. Vel dicendum, quod si etiam (2) nullo modo ad beatitudinem pertineat creaturae cognitio, non tamen sequitur quod omnis cognitio creaturae

(1) *Al.* ut etiam aliter creaturas.
(2) *Al.* sic etiam.

aequaliter se habeat ad visionem beatitudinis; cognita enim causa aliqua, in promptu est ut aliqui effectus cognoscantur in ipsa, aliqui vero magis lateant; sicut patet quod ex principiis demonstrationis statim aliquae conclusiones eliciuntur, quaedam vero non nisi per multa media; et ad haec cognoscenda non potest quilibet per se, sed oportet quod ab alio manuducatur. Similiter est etiam cognitio rationum intelligibilium de effectibus respectu essentiae divinae; quia quaedam sunt latentiores, quaedam manifestiores; et ideo ex visione divinae essentiae quaedam cognoscuntur, quaedam non.

Ad decimumtertium dicendum, quod aliquid est in potentia ad alterum dupliciter. Uno modo in potentia naturali; et sic intellectus creatus est in potentia ad omnia illa cognoscenda quae suo lumine naturali manifestari possunt; et nihil horum Angelus beatus ignorat; ex horum enim ignorantia remaneret intellectus Angeli imperfectus. Quaedam vero potentia est obedientiae tantum, sicut dicitur aliquid esse in potentia ad illa quae supra naturam Deus in eo potest; et si talis potentia non reducitur ad actum, non erit potentia imperfecta; et ideo intellectus Angeli beati non est imperfectus, si non cognoscat omnia quae Deus potest ei revelare. Vel dicendum, quod si aliqua potentia ad duas perfectiones ordinatur, quarum prima sit propter secundam, non erit imperfecta potentia, si habeat secundam sine prima; sicut si habet sanitatem sine adminiculis medicinae, quae sanitatem faciunt. Omnis enim cognitio creaturae ordinatur ad cognitionem Dei; et ideo ex quo intellectus creatus cognoscit Deum, etiam dato per impossibile quod nullam creaturam sciret, non esset imperfectus: nec etiam intellectus videns Deum, qui plures creaturas cognoscit, ex cognitione creaturae beatificatur; sed ex hoc quod perfectius Deum cognoscit: unde dicit Augustinus, lib. Confessionum (1, cap. 4 in princ.): *Infelix homo qui scit omnia illa,* scilicet creata, *te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Si autem te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.*

Ad decimumquartum dicendum, quod volubilitas cogitationum (1), quae a beatis Angelis removetur, dupliciter intelligi potest. Uno modo ut cogitatio dicatur volubilis propter discursum de effectibus in causas, vel e converso; qui quidem discursus rationis proprius est, quam claritas intellectus angelici excludit (2). Alio modo volubilitas potest referri ad successionem eorum quae cogitantur: et sic sciendum, quod quantum ad illam cognitionem qua Angeli cognoscunt res in Verbo, non potest esse successio: quia per unum diversa cognoscit; sed quantum ad ea quae cognoscunt per species innatas, vel per illuminationem superiorum, est ibi successio; unde Augustinus dicit, 8 super Gen. ad litteram (cap. 20, 22 et 33), quod Deus movet spiritualem creaturam per tempus; quod est per affectiones mutari.

Ad decimumquintum dicendum, quod visio beatitudinis est illa qua videtur Deus per essentiam, et res in Deo; et in ista non est aliqua successio; nec in ea Angeli proficiunt, sicut nec in beatitudine. Sed in visione rerum per species innatas, vel per illuminationes superiorum, proficere possunt; et quantum ad hoc visio illa non mensuratur aeternitate, sed tempore; non quidem tempore quod est mensura motus primi mobilis, de quo Philosophus loquitur; sed tempore non continuo, quali creatio rerum mensuratur; quod nihil aliud est quam variatio prioris et posterioris in creatione rerum, et in successione angelicorum intellectuum.

Ad decimumsextum dicendum, quod corpus Christi est finitum, et comprehendi potest visu corporali; essentia autem divina non comprehenditur visu spirituali, cum sit infinita; et ideo non est simile.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa procederet, si intellectus maxime cognoscibile, quod est Deus, perfecte cognosceret; quod quia non est, ratio non sequitur.

Et similiter dicendum est ad decimumoctavum de causa et effectu, ut ex dictis patet.

Ad decimumnonum dicendum, quod non sunt hoc modo rationes rerum in Deo sicut colores in tabula vel pariete, ut ex dictis, in corp. art., patet; et ideo ratio non sequitur.

Alia concedimus, quia verum concludunt, quamvis non debito modo.

(1) *Al.* cognitionum.
(2) *Al.* excedit.

ARTICULUS V.

Utrum visio rerum in Verbo, sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes. — (1 *part., quaest.* 12, *art.* 9.)

Quinto quaeritur, utrum visio rerum in Verbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes; et videtur quod sic. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Si igitur intellectus angelicus cognoscit aliqua in Verbo, oportet quod cognoscat ea per aliquas similitudines apud se existentes.

2. Praeterea, sicut se habet corporalis res ad visum corporalem, ita spiritualis ad visum spiritualem. Sed res corporalis non cognoscitur a visu corporali nisi per aliquam impressionem rei in ipso existentem. Ergo similiter est de visu spirituali.

3. Praeterea, gloria non destruit naturam, sed perficit. Sed cognitio naturalis Angeli est per aliquas species. Ergo et cognitio gloriae, quae est visio in Verbo, est per similitudines rerum.

4. Praeterea, omnis cognitio est per aliquam formam. Sed Verbum non potest esse forma intellectus, nisi forma exemplaris; quia nullius rei est forma intrinseca. Ergo oportet quod per aliquas formas cognoscat intellectus Angeli ea quae in Verbo cognoscit.

5. Praeterea, Paulus in raptu Deum per essentiam vidit, ut patet 2 Cor. 11, in Glossa (ordin. et interl. super illud: *Scio hominem raptum*), et ibi *audivit* (1) *arcana verba, quae non licet homini loqui.* Illorum autem verborum non fuit oblitus postquam Verbum per essentiam videre desiit. Ergo oportet quod per aliquas similitudines in intellectu remanentes illa cognosceret; et eadem ratione Angeli, quae cognoscunt in Verbo, oportet quod per similitudines aliquas cognoscant, ut videtur.

6. Sed dicendum, quod abeunte Verbo remanserunt in anima Pauli quaedam reliquiae illius visionis, scilicet impressiones quaedam vel similitudines, quibus reminisci poterat quae in Verbo viderat:

(1) *Al. vidit.*

sicut abeuntibus sensibilibus remanent eorum impressiones in sensu. — Sed contra, res aliqua magis imprimit in aliquam in sui praesentia quam in sui absentia. Si ergo Verbum in sui absentia reliquit impressionem in intellectu Pauli, ergo et in sui praesentia.

Sed contra, quicquid est in Deo, est Deus. Si ergo Angelus videns essentiam Dei, non videt eam per aliquam similitudinem; nec ideas rerum in eo existentes per aliquam similitudinem videt.

Praeterea, rationes rerum resultant in Verbo sicut imagines in speculo. Sed per unam similitudinem speculi videntur omnia quae in speculo relucent. Ergo et per ipsam formam Verbi vident omnia quae in Verbo cognoscuntur.

Praeterea, intellectus Angeli est sicut tabula picta, eo quod omnis intelligentia est plena formis, ut dicitur in lib. de Causis (prop. 10). Sed tabulae pictae non superadduntur aliae picturae: propter hoc enim probatur in 3 de Anima (comment. 14), quod intellectus possibilis potest omnia recipere, quia est sicut tabula in qua nihil est scriptum. Ergo non potest esse quod eorum quae cognoscit Angelus in Verbo, aliquas similitudines habeat.

Respondeo dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum: quidquid autem assimilatur alicui secundum hoc quod illud est simile tertio, ipsum est tertio simile; ut si filius similatur patri in hoc quod ipse pater est similatus avo, et filius avo similatur. Dupliciter igitur aliquid alicui similatur: uno modo ex hoc quod similitudinem ejus immediate ab eo accipit in se; alio modo ex hoc quod assimilatur alicui quod est simile ei. Et similiter etiam dupliciter fit cognitio: cognoscimus enim per visum Socratem inquantum visus noster assimilatur Socrati et inquantum assimilatur imagini Socratis; et utraque istarum assimilationum sufficit ad cognoscendum Socratem.

Dico ergo, quod quando aliqua res cognoscitur per similitudinem alterius rei, illa cognitio non fit per aliquam aliam similitudinem, quae sit immediate ipsius rei cognitae; et si cognoscens cognoscat unam et eamdem rem per similitudinem propriam et per similitudinem alterius rei, erunt diversae cognitiones. Quod sic patere potest. Est enim aliqua cognoscitiva potentia quae cognoscit tantum recipiendo, non autem ex receptis aliquid formando; sicut sensus simpliciter cognoscit illud cujus speciem recipit, et nihil aliud. Aliqua vero potentia est quae non solum cognoscit, secundum quod recipit; sed etiam ex his quae recipit, potest aliquam aliam speciem formare; sicut patet in imaginatione, quae ex forma auri recepta et forma montis format quoddam phantasma aurei montis. Et similiter est in intellectu; quia ex forma generis et differentiae comprehensa format quidditatem speciei. In hujusmodi ergo potentiis quandoque una res cognoscitur per similitudinem alterius rei, quando contingit quod praeter similitudinem illam formatur alia species, quae est rei immediate; sicut ex statua Herculis visa possum formare quamdam aliam similitudinem quae sit ipsius Herculis immediate; sed haec cognitio jam est alia ab illa qua cognoscebam Herculem in statua sua: si enim esset eadem, tunc oportet hoc accidere in qualibet alia potentia; quod manifeste falsum apparet: cum enim visus exterior videt Herculem in statua sua, non fit cognitio per aliquam aliam similitudinem statuae.

Sic igitur dico, quod ipsa divina essentia est similitudo rerum omnium; et ideo intellectus Angeli res cognoscere potest et per similitudines ipsarum rerum, et per ipsam essentiam divinam; sed illa cognitio qua cognoscit res per similitudines ipsarum rerum, erit alia a cognitione qua cognoscit res per Verbum; quamvis etiam illae similitudines causentur ex conjunctione intellectus angelici ad Verbum, sive per operationem ipsius intellectus angelici, ut dictum est de imaginatione; sive, quod est verius, per influxum Verbi.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quo essentia divina est rerum similitudo quae cognoscitur per Verbum, intellectus angelicus divinae essentiae conjunctus, est rebus illis sufficienter assimilatus ad eas cognoscendas.

Ad secundum dicendum, quod a Verbo potest fieri impressio in intellectum Angeli; sed cognitio quae fit per illam impressionem, est alia a cognitione quae est per Verbum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis gloria non destruat naturam, elevat tamen eam ad id quod per se non poterat; hoc est, ad hoc quod videat res per ipsam essentiam Dei sine aliqua similitudine media in visione illa.

Ad quartum dicendum, quod Verbum non est alicujus rei forma intrinseca, ita quod sit pars essentiae rei; est tamen intellectui forma intrinseca ut intelligibile per ipsum.

Ad quintum dicendum, quod Paulus postquam desiit essentiam Dei viuere, memor fuit rerum quas in Verbo cognoverat, per similitudines rerum apud se remanentes.

Ad sextum dicendum, quod similitudines illae quae remanserunt post absentiam Verbi, imprimebantur etiam quando Verbum per essentiam videbat; sed tamen illa visio qua videbat per Verbum, non erat per illas impressiones, ut ex dictis, in corp. art., patet.

ARTICULUS VI.

Utrum Angelus cognoscat se ipsum.
(1 part., quaest. 56, art. 1.)

Sexto quaeritur, utrum Angelus cognoscat se ipsum; et videtur quod non. Quia, ut dicit Dionysius, 6 cap. caelestis Hierarchiae, Angeli ignorant suas virtutes. Sed si cognoscerent se per essentiam, cognoscerent suas virtutes. Ergo Angelus suam essentiam non cognoscit.

2. Praeterea, si Angelus cognoscit se ipsum, hoc non est per aliquam similitudinem, sed per essentiam suam: quia in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ut dicitur in 3 de Anima (com. 15). Sed per essentiam suam se cognoscere non potest: quia illud quo intelligitur, est forma intellectus; essentia autem Angeli non potest esse forma intellectus ejus; cum magis intellectus insit essentiae ut proprietas quaedam, sive forma. Ergo Angelus nullo modo cognoscit se.

3. Praeterea, idem non potest esse agens et patiens, movens et motum, nisi hoc modo quod una pars ejus sit movens vel agens, et alia mota vel passa; ut patet in animalibus, ut probatur in 8 Physic. (com. 30). Sed intelligens et intellectum se habent ut agens et patiens. Ergo non potest esse ut Angelus totum se intelligat.

4. Praeterea, si Angelus intelligit se per essentiam suam, oportet quod essentia sua sit actus intellectus ejus. Sed nulla essentia per se subsistens potest esse actus alicujus, nisi sit actus purus: res enim non potest esse alicujus forma; esse autem actum purum nulli essentiae convenit nisi divinae. Ergo Angelus non potest se per essentiam suam cognoscere.

5. Praeterea, nihil intelligitur nisi secundum quod denudatur a materia et a conditionibus materialibus. Sed esse in potentia est quaedam materialis conditio, a qua Angelus denudari non potest. Ergo Angelus se ipsum intelligere non potest.

6. Praeterea, si Angelus intelligit se per essentiam suam, oportet quod essentia sua sit in intellectu suo. Sed hoc esse non potest; quinimmo intellectus est in essentia: non enim potest esse aliquid in altero et e converso. Ergo Angelus non cognoscit se per essentiam suam.

7. Praeterea, intellectus Angeli habet potentiam admixtam. Nihil autem de potentia in actum reducitur a se ipso. Cum ergo intellectus reducatur in actum cognitionis per ipsum cognoscibile, impossibile erit quod Angelus cognoscat vel intelligat se ipsum.

8. Praeterea, nulla potentia habet efficaciam agendi nisi ab essentia in qua radicatur. Ergo intellectus Angeli est efficax ad intelligendum ex virtute essentiae suae. Sed non potest idem esse principium agendi et patiendi. Cum ergo illud quod intelligitur, sit quodammodo ut passum, videtur quod Angelus essentiam suam cognoscere non possit.

9. Praeterea, demonstratio est actus intellectus. Sed non potest idem per idem demostrari. Ergo non potest esse quod Angelus per essentiam suam intelligatur a se.

10. Praeterea, qua ratione reflectitur in se intellectus et affectus. Sed affectus Angeli non reflectitur in se nisi per dilectionem naturalem, quae est quidam naturalis habitus. Ergo nec Angelus se cognoscere potest nisi mediante aliquo habitu; et ita non cognoscit se per essentiam suam.

11. Praeterea, operatio cadit media inter agens et patiens. Sed intellectus et intellectum se habent ut agens et patiens. Cum igitur nihil medium cadat inter rem aliquam et se ipsam, impossibile videtur quod Angelus se ipsum intelligat.

Sed contra, quod potest virtus inferior, potest superior; ut dicit Boetius (lib. 5 de Consolat., prosa 4, a med.). Sed anima nostra se ipsam cognoscit. Ergo multo fortius Angelus.

Praeterea, haec est ratio quare intellectus noster se ipsum intelligit, non autem sensus, ut dicit Avicenna, quia sensus utitur organo corporali, non autem intellectus. Sed intellectus Angeli est magis separatus ab organo corporali quam etiam noster intellectus. Ergo Angelus etiam cognoscit se ipsum.

Praeterea, intellectus Angeli, cum sit deiformis, maxime assimilatur intellectui divino. Sed Deus se per essentiam suam cognoscit. Ergo et Angelus.

Praeterea, quanto intelligibile est magis proportionatum intellectui, tanto magis potest ipsum cognoscere. Sed nullum intelligibile est magis proportionatum intellectui angelico quam sua essentia. Ergo essentiam suam maxime cognoscit.

Praeterea, in libro de Causis (propos. 15) dicitur, quod omnis sciens scit essentiam suam, et redit ad essentiam suam reditione completa. Ergo et Angelus, cum sit sciens.

Respondeo dicendum, quod duplex est actio. Una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et haec est sicut illuminare; quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere. Hae autem duae actiones in hoc conveniunt quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu, secundum quod est actu; unde corpus non lucet nisi secundum quod habet lucem in actu; et similiter non illuminat. Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem; sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio ejus; et ideo oportet quod intelligens, secundum quod intelligit, sit actu; non autem oportet quod intelligendo intelligens sit ut agens, intellectum ut passum; sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus qui est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, inquantum intellectum conjungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem; unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens; inquantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur actio vel passio; actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, et sensus species sensibiles. Sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem vel actionem, sicut effectus ad causam. Sicut ergo corpus lucidum lucet quando est lux actu in ipso; ita intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in eo.

Sciendum est igitur, quod nihil prohibet esse aliquid actu unum et in potentia alterum, sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus, sed potentia tantum coloratum; et similiter est possibile aliquid esse actu ens, quod in genere intelligibilium est potentia tantum. Sicut enim est gradus actus et potentiae in entibus, quod aliquid est potentia tantum, ut materia prima; aliquid actu tantum, ut Deus; aliquid actu et potentia, ut omnia intermedia; sic est in genere intelligibilium aliquid ut actu tantum, scilicet essentia divina; aliquid ut potentia tantum, ut intellectus possibilis; quod hoc modo se habet in genere intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium, sicut dicit Commentator in 3 de Anima (comm. 19); omnes autem substantiae angelicae sunt mediae, habentes aliquid de potentia et actu, non solum in genere entium, sed etiam in genere intelligibilium. Sicut igitur materia prima non potest agere aliquam actionem nisi perficiatur per formam; et tunc actio illa est quaedam emanatio formae ipsius magis quam materiae; res autem existentes actu possunt agere actiones, secundum quod sunt actu; ita intellectus possibilis noster nihil potest intelligere antequam perficiatur forma intelligibili in actu; tunc enim intelligit rem cujus est illa forma; nec potest se intelligere nisi per formam intelligibilem actu in se existentem. Intellectus vero Angeli, quia habet essentiam quae est ut actus in genere intelligibilium, sibi praesentem, potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per se ipsam.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli co-

gnoscunt virtutem suam, secundum quod in se consideratur, eam comprehendendo; non autem secundum quod deducitur ab exemplari aeterno eam comprehendunt; hoc enim esset ipsum exemplar comprehendere.

Ad secundum dicendum, quod essentia Angeli, quamvis non possit comparari ad intellectum ejus ut actus ad potentiam in essendo, comparatur tamen ad ipsum ut actus ad potentiam in intelligendo.

Ad tertium dicendum, quod intellectum et intelligens non se habent ut agens et patiens; sed ambo se habent ut unum agens, ut patet ex dictis, in corp. art.; quamvis quantum ad modum loquendi videantur ut agens et patiens significari.

Ad quartum dicendum, quod quamvis essentia Angeli non sit actus purus, non tamen habet materiam partem sui; sed secundum hoc est in potentia quod esse non habet a se ipso: et ideo nihil prohibet ipsum comparari ad intellectum ut actum in intelligendo.

Ad quintum dicendum, quod id quod intelligitur, non oportet denudari a qualibet materia; constat enim quod formae naturales nunquam intelliguntur sine materia, cum materia in earum definitione cadat; sed oportet quod denudetur a materia individuali, quae est materia determinatis dimensionibus substans; unde minus oportet quod separetur a potentia tali qualis est in Angelis.

Ad sextum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse in altero et illud in eo diversis modis; sicut totum in partibus, et e converso: et similiter est in proposito; essentia enim Angeli est in intellectu ejus sicut intelligibile in intelligente, intellectus autem in essentia sicut potentia in substantia.

Ad septimum dicendum, quod intellectus Angeli non est in potentia respectu essentiae ejus, sed respectu ejus semper est in actu; respectu autem aliorum intelligibilium potest esse in potentia: nec tamen sequitur quod quando intellectus est in potentia, per aliud agens reducatur in actum semper; sed solum quando est in potentia essentiali, sicut aliquis antequam addiscat: quando autem est in potentia accidentali, sicut habens habitum dum non considerat, potest per se ipsum exire in actum; nisi dicatur, quod reducitur in actum per voluntatem, qua movetur ad actu considerandum.

Ad octavum dicendum, quod illud quod intelligitur, non est ut passum, sed ut principium actionis, ut patet ex dictis, in corp. artic.; et ideo ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod aliquid potest esse cognitionis causa dupliciter. Uno modo ex parte ipsius cognoscibilis; et sic magis notum est causa cognoscendi minus notum; et hoc modo medium demonstrationis est causa cognoscendi vel intelligendi. Alio modo ex parte cognoscentis; et sic causa cognitionis est illud quod facit cognoscibile esse actu in cognoscente; et sic nihil prohibet aliquid per se ipsum cognosci.

Ad decimum dicendum, quod dilectio naturalis non est habitus, sed actus.

Ad undecimum dicendum, quod operatio intelligibilis non est media secundum rem inter intelligens et intellectum; sed procedit ex utroque, secundum quod sunt unita.

ARTICULUS VII.

Utrum unus Angelus intelligat alium.
(1 *part.*, *quaest.* 56 *art.* 2.)

Septimo quaeritur, utrum unus Angelus intelligat alium; et videtur quod non. Quia, ut Dionysius dicit (6 cap. caelest. Hierarch.), ipsi Angeli suam ordinationem ignorabant. Si autem Angelus unus cognosceret alium. suam ordinationem scirent. Ergo unus alium non cognoscit.

2. Praeterea, omnis intelligentia scit quod est supra se, inquantum causa est ei, ut dicitur in lib. de Causis (propos. 8); et quod est infra se, inquantum est causatum ab ea. Sed secundum fidem non ponitur quod unus Angelus est causa alterius. Ergo unus alium non cognoscit.

3. Praeterea, sicut dicit Boetius (super prologum Porphyrii in praedicabilia, non multum procul a fin.), universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur. Sed Angelus est quoddam singulare, cum sit persona. Cum igitur Angelus tantum per similitudinem cognoscat, videtur quod Angelus Angelum non cognoscat.

1. Item, videtur quod unus Angelus alium non cognoscat per essentiam cogniti. Id enim quo intellectus intelligit, oportet esse intrinsecum ipsi intellectui. Sed essentia unius Angeli non potest esse intrinseca intellectui alterius; quia nihil illabitur menti nisi solus Deus. Ergo Angelus non potest cognoscere alium Angelum per essentiam ejus.

2. Praeterea, possibile est unum Angelum cognosci ab omnibus Angelis. Id autem quo aliquid cognoscitur, est conjunctum ipsi cognoscenti. Si ergo Angelus cognoscere alium per essentiam Angeli cogniti, oporteret quod Angelus cognitus esset pluribus in locis; cum Angeli cognoscentes in pluribus locis sint.

3. Praeterea, Angeli essentia substantia quaedam est, intellectus autem accidens, cum sit potentia quaedam. Sed substantia non est forma accidentis. Ergo essentia unius Angeli non potest esse alterius forma, qua intelligat.

4. Praeterea, nihil cognoscitur ab intellectu per sui praesentiam quod est separatum ab eo. Sed unius Angeli essentia est separata ab intellectu alterius. Ergo unus Angelus ab alio non cognoscitur per essentiae suae praesentiam.

1. Item, videtur quod unus Angelus non cognoscat per essentiam sui cognoscentis alium. Sicut enim superioribus Angelis subsunt inferiores; ita et sensibiles creaturae. Si ergo superior Angelus cognoscendo essentiam suam cognoscit alios Angelos; eadem ratione per essentiam suam cognoscit omnes res sensibiles, et non per aliquas formas, ut dicitur in lib. de Causis (prop. 8).

2. Praeterea, nihil ducit in cognitionem alterius nisi quod habet similitudinem cum eo. Sed essentia unius Angeli non convenit cum alio nisi in genere. Si ergo unus alium cognoscat solum per essentiam sui cognoscentis, non cognoscet eum nisi in genere; quod est imperfecte cognoscere.

3. Praeterea, illud per quod aliquid cognoscitur, est ratio ipsius. Si ergo unus Angelus per essentiam suam omnes alios cognoscat, essentia sua erit ratio propria omnium; quod videtur soli divinae essentiae convenire.

Item, videtur quod unus Angelus non cognoscat

alium per similitudinem sive per speciem aliquam in se existentem: quia, ut dicit Dionysius (cap. 4 de divin. Nomin., ante med.), Angeli sunt divina lumina. Sed lumen non cognoscitur per aliquam speciem, sed per se. Ergo nec Angelus.

2. Praeterea, omnis creatura tenebra est, ut patet per Origenem (com. 2 in diversos, a med.), super illud Joan. 1: *Et tenebrae eam non comprehenderunt.* Sed similitudo tenebrae oportet quod sit tenebra; tenebra autem non est principium manifestationis, sed occultationis. Cum igitur Angelus sit creatura, et sit tenebra, non poterit cognosci per suam similitudinem; sed si cognoscitur, oportet quod cognoscatur per lumen divinum in ipso existens.

3. Praeterea, Angelus est Deo propinquior quam rationalis anima. Sed secundum Augustinum (lib. de vera Religione, cap. 31), anima cognoscit omnia, et judicat de omnibus, secundum connexionem quam habet ad rationes aeternas, non per aliquas artes quas secum ad corpus detulerit. Ergo multo fortius Angelus non cognoscit alium Angelum per similitudinem ejus, sed per rationem aeternam.

4. Item, videtur quod nec per similitudinem innatam. Quia aequaliter similitudo innata se habet ad praesens et distans. Si igitur unus Angelus alium cognoscat per similitudinem innatam, non cognosceet de eo quando erit praesens, et quando erit distans.

5. Praeterea, Deus potest de novo facere unum Angelum. Sed Angelus qui non est, formam non habet penes se. Si ergo Angelus naturali cognitione non cognoscit alium Angelum nisi per formam innatam, Angeli qui modo sunt non cognoscerent naturali cognitione Angelum qui de novo fieret.

6. Item, videtur quod nec per formas impressas ab intelligibilibus, sicut sensus per formas impressas a sensibilibus; quia secundum hoc inferiores Angeli non cognoscerentur a superioribus, cum non possint imprimere in eos.

7. Item, videtur quod nec per formas abstractas a phantasmatibus; quia sic inferiores non cognoscerent superiores. Ex quibus omnibus videtur quod unus Angelus alium non cognoscat.

1. Sed contra, in libro de Causis (prop. 9) dicitur: *Omnis intelligentia scit res quae non corrumpuntur nec cadunt in tempore.* Sed Angeli sunt incorruptibiles et supra tempus. Ergo unus Angelus ab alio Angelo cognoscitur.

2. Praeterea, similitudo est causa cognitionis. Sed cum intellectu unius Angeli magis convenit alius Angelus quam res materiales. Cum ergo Angeli res materiales cognoscant, multo fortius etc.

3. Praeterea, intellectui unius Angeli magis est proportionata essentia alterius Angeli quam essentia divina. Ergo, cum Angeli videant Deum per essentiam, multo fortius unus Angelus essentiam alterius Angeli cognoscet.

4. Praeterea, ut dicitur in lib. de Intelligentiis, omnis substantia immaterialis et immixta est omnium cognoscitiva; et hoc probatur ex hoc quod habetur 3 de Anima (comment. 4 et 14), quod intellectus est immixtus, ut omnia cognoscat. Sed esse immateriales et immixtos maxime convenit Angelis. Ergo ipsi omnia cognoscunt, et ita unus alium.

1. Item, videtur quod unus Angelus alium cognoscat per essentiam Angeli cogniti. Augustinus enim dicit, 12 super Genesim ad litteram (cap. 12), quod Angeli sua visa demonstrant per commixtionem spiritus. Sed commixtio non potest esse nisi unus spiritus alteri per essentiam conjungatur. Ergo unus Angelus potest alteri per essentiam conjungi; et ita per essentiam ab alio cognosci.

2. Praeterea, cognitio est actus quidam. Ad actionem autem exigitur vel sufficit contactus. Ergo, cum inter unum Angelum et alium possit esse spiritualis contactus, unus alium per essentiam suam cognoscere poterit.

3. Praeterea, magis convenit intellectus unius Angeli cum essentia alterius Angeli, quam cum similitudine rei naturalis. Sed intellectus Angeli potest informari similitudine rei ad cognoscendam rem materialem. Ergo et essentia alterius Angeli potest esse forma intellectus angelici qua alium Angelum cognoscat.

4. Praeterea, secundum Augustinum, 12 super Genesim ad litteram (cap. 24), intellectualis visio est earum rerum quarum similitudines non sunt aliud quam earum essentiae. Sed unus Angelus non cognoscit alium nisi intellectuali visione. Ergo non cognoscit eum per similitudinem quae sit aliud quam essentia ejus; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod unus Angelus absque dubio alium cognoscit, cum quilibet Angelus sit substantia intelligibilis in actu per hoc quod est a materia immunis. Intellectus autem angelicus non accipit a sensibilibus; et ideo in formas ipsas intelligibiles et immateriales fertur, eas intelligendo. Sed de modo cognitionis videtur esse diversitas in sententia, consideratis diversorum dictis.

Commentator enim in 12 Metaphys. (com. 1) dicit, quod in substantiis separatis a materia non differt forma quae est in intellectu, a forma quae est extra intellectum. Quod enim apud nos forma domus quae est in mente artificis, sit aliud a forma domus quae est extra, procedit ex hoc quod forma exterior est in materia, forma autem artis est sine materia: et secundum hoc, cum Angeli sint substantiae et formae immateriales, ut dicit Dionysius (cap. 1 eccl. Hierar. parum ante med), videtur sequi quod forma qua unus Angelus intelligitur ab alio, sit idem quod essentia ejus, qua in se subsistit. Sed istud non videtur esse possibile universaliter. Forma enim qua intellectus intelligit, cum sit intellectus perfectio, est nobilior intellectu; et propter hoc Philosophus in 12 Metaph. (com. 51) probat, quod Deus non intelligit extra se, quia illud perficeret intellectum ejus, et esset eo nobilius. Si igitur superiores Angeli intelligerent inferiores per essentiam inferiorum, sequeretur quod inferiorum essentiae essent perfectiores intellectibus superiorum, et eis nobiliores; quod est impossibile. Posset autem forte dici quod hic modus est conveniens quantum ad modum intelligendi quo inferiores intelligunt superiores; ut scilicet inferior superiorem intelligat per essentiam superioris. Et huic videntur consonare verba Dionysii, 4 capit. de divinis Nominibus, ubi Angelos distinguere videtur per intelligibiles et intellectuales substantias; superiores quidem intelligibiles vocans, inferiores autem intellectuales; ubi etiam dicit, quod inferioribus (1) sunt superiores ut cibus; quod videtur posse intelligi hoc modo, inquantum scilicet superiorum essentiae sunt formae quibus inferiores intelligunt.

(1) *Al.* in inferioribus

Sed haec via posset sustineri fortassis apud philosophos, qui posuerunt superiores intelligentias esse inferiorum creatrices; sic enim poterant ponere quodammodo quod superior Angelus inferiori esset intimus, quasi causa conservans eum in esse; quod quidem apud nos dici non potest nisi de solo Deo, qui mentibus angelicis et humanis illabitur. Forma autem qua intellectus intelligit, oportet quod sit intra intellectum intelligentem in actu; unde non potest dici de aliqua substantia spirituali, quod per essentiam suam ab alia videatur, nisi de solo Deo.

Quod etiam philosophorum opinio non fuerit, quod Angelus per essentiam suam ab alio videatur, hoc manifeste patet eorum dicta intuenti; dicit enim Commentator in 11 Metaphys. (comm. 44), quod illud quod intelligit motor orbis Saturni de motore primi orbis, est aliud ab eo quod intelligit de ipso motor (1) orbis Jovis. Quod non potest esse verum nisi quantum ad id quo uterque intelligit. Et hoc non esset, si uterque intelligeret motorem orbis superioris per essentiam ejus. In commento etiam libri de Causis (prop. 8) dicitur, quod intelligentia inferior, quod est supra se, per modum substantiae suae intelligit, et non per modum substantiae superioris. Avicenna etiam dicit in Metaphys. sua (lib. 5, cap. 8), quod intelligentias esse in nobis nihil est aliud quam impressiones earum in nobis esse; non quod per essentiam suam sint in intellectu. Quod vero supra inductum est ex verbis Commentatoris in 11 Metaphys. (com. 44), intelligendum est, quando aliqua substantia separata a materia intelligit se ipsam. Tunc enim non oportet quod sit aliud forma in intellectu, et forma qua res in se subsistit; eo quod ipsa forma, qua talis res in se subsistit, est intelligibilis in actu propter immunitatem suam a materia. Dionysii etiam verba non sunt secundum hunc intellectum accipienda; sed eosdem vocat intelligibiles et intellectuales; vel superiores vocat intelligibiles et inferiorum cibum, in quantum in eorum lumine inferiores intelligunt. Ex aliorum autem dictis videtur quod Angelus per essentiam suam, idest videntis, alium Angelum videat. Et hoc videtur ex verbis Augustini, 10 de Trinitate (lib. 9, cap. 3, in fine), ubi sic dicit: *Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per corporis sensus colligit, ita et incorporearum per semetipsam.* Ex quo videtur similiter etiam de mente Angeli, quod cognoscendo se ipsam, cognoscat alios Angelos. Huic videtur etiam attestari quod dicitur in libro de Causis, quod intelligentia intelligit quod est supra se et infra se, per modum substantiae suae.

Sed istud non videtur sufficere: quia, cum omnis cognitio sit per assimilationem, Angelus per essentiam non potest plus de alio Angelo cognoscere quam hoc in quo essentiae est similis. Unus autem Angelus alteri non similatur nisi in natura communi: et sic sequeretur quod unus alium non cognosceret cognitione completa; et praecipue quantum ad illos qui ponunt plures Angelos esse unius speciei. Quantum enim ad illos qui ponunt, plures Angelos specie ab invicem differre, forte posset aliquo modo sustineri modus iste. Quilibet enim Angelus cognoscendo essentiam suam, cognoscit perfecte intellectualem naturam. Cognita autem natura intellectuali perfecte, cognoscuntur omnes gradus naturae intellectualis. Diversae autem species in Angelis non distinguuntur nisi secundum gradus perfectionis intellectualis naturae; et secundum hoc, unus Angelus essentiam suam videns, concipit singulos gradus naturae intellectualis; et per hujusmodi conceptiones de omnibus aliis Angelis cognitionem completam habet. Et sic potest salvari quod quidam alii dicunt, quod unus cognoscit alium per formam acquisitam, ut praedicta conceptio forma acquisita dicatur; sicut si albedo se ipsam intelligeret, perfecte cognosceret naturam coloris, et per consequens omnes species colorum secundum gradus colorum distincte, et ulterius etiam omnes individuos colores, si in una specie non esset nisi unum individuum.

Sed adhuc hic modus non videtur sufficere. Quamvis enim in una specie non sit nisi unus Angelus, tamen in Angelo alicujus speciei aliud erit quod ei conveniet ex ratione suae speciei, et aliud quod ei conveniet inquantum est quoddam individuum, sicut operationes particulares ipsius; et has secundum modum praedictum nullo modo de eo alius Angelus cognoscere posset. Auctoritas autem Augustini (9 de Trinit., cap. 3, in fin.), non sonat quod mens per se ipsam sicut per medium cognoscendi cognoscat alia, sed sicut per potentiam cognoscitivam: sic enim per sensus corporalia cognoscit.

Unde alius modus est eligendus; ut dicatur, quod unus Angelus alios cognoscit per similitudines eorum in intellectu ejus existentes; non quidem abstractas, aut impressas ab alio Angelo, vel aliquo modo acquisitas; sed a creatione divinitus impressas; sicut et res materiales per hujusmodi similitudines cognoscit: et hoc magis per sequentia patebit.

Ad primum ergo dicendum, quod ordinationem suam in se consideratam Angeli cognoscunt, non autem comprehendunt, secundum quod divinae providentiae substant; hoc enim esset ipsam providentiam comprehendere.

Ad secundum dicendum, quod ratio causae et causati non est ratio cognitionis, nisi quatenus causatum similitudinem habet suae causae, et e converso; unde si in uno Angelo ponamus similitudinem alterius, praeter hoc quod sit causa vel causatum ejus; remanebit sufficiens ratio cognitionis, cum cognitio sit per assimilationem.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas Boetii intelligitur de particularibus materialibus quae sensui substant: hujusmodi autem particulare non est Angelus; et ideo ratio non sequitur.

Rationes autem illas quae probant quod Angelus non cognoscat Angelum alium per essentiam Angeli visi vel videntis, concedimus; quamvis ad eas possit responderi aliquo modo.

Ad rationes vero illas quae probant quod unus Angelus alium per similitudinem non cognoscit, respondendum est.

Ad quarum primam dicendum, quod etiam luminis possibile est esse similitudinem aliquam, vel eo deficientiorem, sicut quaedam similitudo ejus est color, vel etiam perfectiorem, sicut lux in substantia illuminante. Similiter etiam, cum Angeli dicantur lumina inquantum sunt formae actu intelligibiles, non est inconveniens quod eorum similitudines sint per modum sublimiorem in superioribus, et per modum inferiorem in inferioribus.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, O-

(1) *Al.* motore.

mnis creatura est tenebra, vel falsa, vel nihil, in se considerata: non est intelligendum quod essentia sua sit tenebra vel falsitas; sed quia non habet nec esse nec lucem nec veritatem nisi ab alio; unde si consideretur sine hoc quod ab alio habet, est nihil et tenebra et falsitas.

Ad tertium dicendum, quod anima convertitur rationibus aeternis inquantum impressio quaedam rationum aeternarum est in mente nostra, sicut sunt principia naturaliter cognita, per quae de omnibus judicat; et hujusmodi etiam impressiones sunt in Angelis similitudines rerum per quas cognoscunt.

Ad quartum dicendum, quod Angelus non cognoscit alium Angelum per similitudinem vel abstractam vel impressam, sed per similitudinem innatam, per quam ducitur in cognitionem Angeli alterius, non solum quantum ad essentiam ejus, sed etiam quantum ad omnia accidentia ejus. Et ideo per eam scit quando Angelus est distans vel praesens.

Et per hoc patet responsio ad tria sequentia.

Rationes autem probantes quod unus Angelus alium cognoscit, concedimus.

Ad rationes vero probantes quod Angelus cognoscitur per essentiam suam ab alio Angelo, respondendum est.

Ad quarum primam dicendum est, quod illa cognitio de qua Augustinus loquitur, non intelligitur quantum ad essentiam, sed quantum ad operationem; secundum quod superior spiritus illuminat inferiorem.

Ad secundum dicendum, quod cognoscens et cognitum non se habent sicut agens et patiens, ut ex dictis, art. 6 ad 3, et in corp. art., patet; sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium; et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens et cognoscibile; sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma, vel per essentiam suam, vel per similitudinem suam.

Ad tertium dicendum, quod quamvis essentia Angeli magis conveniat cum intellectu Angeli alterius quam cum similitudine rei materialis secundum participationem naturae unius, non tamen secundum convenientiam habitudinis quae requiritur inter perfectionem et perfectibile; sicut etiam una anima magis convenit cum alia anima quam cum corpore; et tamen una anima non est forma, alterius animae, sicut est corporis.

Ad quartum dicendum, quod auctoritas Augustini potest dupliciter exponi. Uno modo ut dicatur, quod Augustinus loquitur de illa visione intellectuali qua spiritus creatus videt Deum, vel se ipsum vel alia quae in ipso sunt per essentiam suam: constat enim quod lapis per essentiam suam non est in anima, quamvis intelligatur. Alio modo potest exponi ut referatur ad objectum cognitionis, non ad formam qua cognoscitur. Sensus autem et imaginationis objectum sunt exteriora accidentia, quae sunt similitudines rei, et non res ipsa; sed objectum intellectus est quod quid est, idest ipsa essentia rei, ut dicitur in 3 de Anima; et sic similitudo rei quae est in intellectu, est similitudo directe essentiae ejus; similitudo autem quae est in sensu vel imaginatione, est similitudo accidentium ejus.

ARTICULUS VIII.

Utrum Angelus res materiales cognoscat per formas aliquas, an per essentiam sui cognoscentis. — (1 *part., quaest.* 55, *art.* 1; *et quaest.* 57, *art.* 1.)

Octavo quaeritur, utrum Angelus res materiales cognoscat per formas aliquas, an per essentiam sui cognoscentis; et videtur quod per essentiam sui. Unaquaeque enim res sufficienter cognoscitur in suo exemplari. Sed in 5 cap. de divinis Nominibus inducitur Clementis philosophi opinio, qui dixit, quod superiora in entibus sunt inferiorum exemplaria; et sic essentia rerum materialium est in Angelis. Ergo Angeli cognoscunt materialia per essentiam suam.

2. Praeterea, res materiales melius cognoscuntur in essentia divina quam in propriis naturis, quia clarius ibi relucent. Sed essentia Angeli est propinquior divinae essentiae quam res materiales. Ergo potius possunt cognosci in essentia Angeli quam in propriis naturis. Cum ergo nos eas in propriis naturis cognoscamus, multo fortius Angeli suam essentiam intuentes, omnia materialia cognoscunt.

3. Praeterea, lumen intellectus agentis est pars animae nostrae. Sed in lumine intellectus agentis omnia materialia cognoscimus, quia illud lumen est actus omnium intelligibilium. Ergo multo fortius Angelus cognoscendo lumen suum, omnia materialia cognoscit.

4. Praeterea, cum Angelus res materiales cognoscat, oportet quod eas vel per speciem vel per essentiam suam cognoscat. Sed non per speciem; quia neque per particularem, cum sit immunis a materia; neque per universalem, quia sic non haberet perfectam et propriam cognitionem de eis. Ergo per essentiam suam cognoscit res materiales.

5. Praeterea, si lux corporalis se ipsam cognosceret, omnes colores ex hoc cognosceret, eo quod ipsa est actus omnium colorum. Cum igitur Angelus sit lux spiritualis; se ipsum cognoscendo, cognoscit omnia materialia.

6. Praeterea, intellectus Angeli medius est inter divinum et humanum. Sed intellectus divinus omnia cognoscit per essentiam suam, intellectus autem humanus omnia per species. Ergo intellectus angelicus ad minus quaedam, cognoscendo essentiam suam, cognoscet.

7. Praeterea, Dionysius dicit, 7 cap. de divin. Nom. (a medio): *Angelos scire dicimus eloquia sacra,* scilicet ea quae sunt in terra, *non secundum sensus ipsa cognoscentes, sed secundum proprium deiformis mentis virtutem et naturam.* Ergo videtur quod cognoscendo virtutem et naturam suam materialia cognoscunt.

8. Praeterea, si speculum materiale cognoscitivum esset, cognosceret res materiales per essentiam suam, nisi a rebus species in ipsum resultarent. Sed in intellectu Angeli non resultant species a rebus materialibus, ut patet per Dionysium, 7 cap. de divin. Nomin. Si ergo materialia cognoscant, oportet quod per essentiam suam ea cognoscant, cum sint quoddam speculum, ut patet per Dionysium, 4 cap. de divin. Nomin.

9. Praeterea, potentia cognoscitiva in Angelis

est perfectior quam potentia naturalis rerum materialium. Sed multae potentiae materialium rerum possunt per se ipsas in sua objecta, sine hoc quod aliquid eis addatur. Ergo multo fortius intellectus angelicus poterit cognoscere res materiales per essentiam suam sine aliqua specie.

10. Praeterea, efficacior est Angelus in cognoscendo quam ignis in comburendo. Sed ignis comburit sine hoc quod aliquid combustibile sit in ipso. Ergo idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur in libro de Causis (prop. 10), quod omnis intelligentia est plena formis; et in eodem libro dicitur, quod formae sunt in ea per modum intelligibilem. Ergo per hujusmodi formas intelligit res, et non per essentiam suam.

Praeterea, magis convenit essentia Angeli cum alio Angelo quam cum re materiali. Sed non potest Angelus ex hoc quod cognoscit essentiam suam, alios Angelos cognoscere. Ergo nec cognoscendo essentiam suam materialia cognoscet.

Praeterea, illud quod est principium unitatis, non potest esse principium distinctionis. Sed essentia Angeli est principium unitatis ipsius, quia per eam Angelus unus est. Ergo non potest esse principium distinctae cognitionis de rebus.

Praeterea, nihil praeter Deum est illud quod habet. Sed Angelus habet potentiam intellectivam. Ergo non est potentia intellectiva; ergo multo minus est id quo intelligit; ergo non intelligit res per essentiam suam.

Respondeo dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem; similitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma. Cum autem unitas effectus unitatem causae demonstret, et sic in genere cujuslibet formae ad unum primum principium illius formae redire oporteat; impossibile est aliqua duo ad invicem esse similia, nisi altero duorum modorum; vel ita quod unum sit causa alterius, vel ita quod ambo ab una causa causentur, quae eamdem formam utrique imprimat; et secundum hoc diversimode ponimus Angelos materialia cognoscere ab eo quod philosophi posuerunt.

Nos enim non ponimus, Angelos esse causas materialium rerum, sed Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium; et ideo non potest in Angelo esse similitudo naturalium rerum nisi ab eo qui est materialium rerum causa. Omne autem quod aliquid habet non a se ipso sed ab altero, est ei praeter essentiam suam; et per hunc modum probat Avicenna (lib. 2 Metaph., in princ.) quod esse cujuslibet rei praeter primum ens est aliquid praeter essentiam ipsius, quia omnia ab alio esse habent. Unde oportet quod similitudines rerum materialium in Angelo existentes, sint aliud ab essentia ipsius, impressae in ipsum a Deo. Rationes enim rerum materialium in mente divina sunt quidem lux et vita; vita quidem sunt, inquantum procedunt ad rerum constitutionem in esse, sicut forma artis procedit in artificiatum; lux vero sunt, inquantum eaedem impressiones quasdam efficiunt sibi similes in mentibus Angelorum.

Philosophi autem posuerunt rerum materialium esse Angelos creatores. Et tamen secundum eorum positionem, adhuc oportet quod res materiales non per essentiam suam, sed per formas superadditas cognoscant. Similitudines enim effectuum non sunt in causa nisi per modum quo in ea est virtus ad producendum effectum, ut habetur in libro de Causis (prop. 12). Intelligentia autem non dat esse rebus inferioribus nisi per virtutem divinam, quae est in ipsa; unde hanc ejus operationem dicit divinam; et sic haec virtus est ei non ex principiis essentiae suae prodiens, sed ab alio accepta; et sic hujusmodi virtus est ei praeter essentiam suam. Unde et similitudines materialium rerum si ponantur ejus effectus, erunt praeter essentiam ipsius Angeli.

Et sic patet, quocumque modo ponatur, quod Angelus non cognoscit res materiales per essentiam suam, sed per earum formas apud se existentes.

Ad primum ergo dicendum, quod exemplar, proprie si accipiatur, importat causalitatem respectu exemplatorum, quia exemplar est ad cujus imitationem fit aliud; unde et Dionysius, ibidem, sententiam Clementis improbat, volens exemplaria rerum dici rationes in Deo existentes. Si tamen exemplar large dicatur omne illud quod aliquo modo ab alio repraesentatur, sic etiam Angelorum essentiae possunt dici exemplaria materialium rerum. Sed sicut essentia divina est proprium exemplar uniuscujusque rei per rationem idealem ejus, quam apud se habet; ita et essentia Angeli est propria similitudo rei materialis secundum formam quam habet apud se, quamvis ista forma non sit idem quod essentia, sicut erat idea in Deo.

Ad secundum dicendum, quod essentia divina est infinita; unde non determinatur ad aliquod genus, sed colligit in se perfectiones omnium generum, ut dicit Dionysius, ult. cap. de div. Nominibus, et Philosophus, et Commentator ejus in 5 Metaph. (com. 21): et ita potest esse per se ipsam propria rerum omnium similitudo, et sic per ipsam possunt omnia perfecte cognosci. Essentia autem Angeli est determinata ad aliquod genus; unde non habet in se unde sit similitudo materialium omnium, nisi ei aliud superaddatur, quo res in propria natura cognoscat.

Ad tertium dicendum, quod intellectu agente non cognoscuntur omnia quasi similitudine sufficiente ad cognoscendum omnia, eo quod non est actus omnium formarum intelligibilium inquantum est haec vel illa forma, sed inquantum solum sunt intelligibilia; sed per intellectum agentem dicuntur cognosci omnia sicut per principium cognitionis activum.

Ad quartum dicendum, quod Angelus cognoscit res non per species particulares, neque universales eo modo quo formae universales sunt quae a sensibus abstrahuntur; sed eo modo quo sunt universalium et particularium similitudines, ut infra, art. sequent. , melius apparebit.

Ad quintum dicendum, quod lux corporalis si se ipsam cognosceret, non propter hoc omnes colores determinate cognosceret, sed cognosceret eos solum inquantum sunt visibiles; alias etiam oculus videndo lucem, omnes colores videret; quod est manifeste falsum.

Ad sextum dicendum, quod intellectus Angeli quantum ad hoc est medius inter intellectum divinum et humanum, quod res alias cognoscit per formas essentiae superadditas, in quo deficit ab intellectu divino; se autem cognoscit per essentiam, in quo excedit intellectum humanum.

Ad septimum dicendum, quod auctoritas Dionysii non est intelligenda quod ita (1) virtus et natura An-

(1) *Al.* non est intelligenda quod ita.

geli sit medium quo Angelus alia cognoscit; sed quia modus cognitionis angelicae sequitur proprietatem naturae et virtutis ipsius, non autem proprietatem naturae rerum cognitarum; quod patet ex hoc, quia immaterialiter cognoscit materialia, et sensibilia sine sensu.

Ad octavum dicendum, quod speculum materiale, si se ipsum cognosceret, nullo modo, essentiam suam cognoscendo, cognosceret res alias, nisi quatenus cognosceret formas resultantes in ipso; nec differret utrum formae illae essent acceptae a rebus, vel naturaliter inditae.

Ad nonum dicendum, quod potentia cognitiva Angeli ordinatur ad nobiliorem actum quam potentia naturalis rei materialis; unde quamvis pluribus adminiculis indigeat, nihilo minus perfectior et dignior remanet.

Ad decimum dicendum, quod cognoscens non se habet ad cognoscibile sicut comburens ad combustibile, quorum unum est agens et alterum patiens; sed cognoscens et cognoscibile se habent ut unum principium cognitionis, inquantum ex cognoscibili et cognoscente fit aliquo modo cognitio, ut ex praedictis patet; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS IX.

Utrum formae per quas Angeli cognoscant res materiales, sint innatae, vel a rebus acceptae. — (1 *part.*, *quaest.* 55, *art.* 2.)

Nono quaeritur, utrum formae per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innatae, vel a rebus acceptae; et videtur quod non sint innatae. In hoc enim differt scientia speculativa a practica, quod practica est ad res, speculativa a rebus. Sed Angeli non habent de rebus materialibus scientiam practicam, cum non sint earum factores, ut Damascenus dicit (lib. 2, cap. 3 in fin.), sed speculalativam tantum. Ergo scientia eorum est a rebus accepta, et non per species innatas.

2. Praeterea, Ephes. 3, 10, dicitur. *Ut innotescat Principatibus et Potestatibus in caelestibus, per Ecclesiam, multiformis sapientia Dei;* unde accipit Hieronymus quod Angeli mysterium Incarnationis didicerunt ab Apostolis. Sed scientia quae est per species innatas, non est ab aliis acquisita Ergo non est per species innatas scientia Angelorum.

3. Praeterea, species innatae Angelis aequaliter se habent ad praesentia et futura. Scientia autem Angelorum non se habet aequaliter ad utraque; cum sciant praesentia, ignorent autem futura. Ergo Angelorum scientia non est per species innatas.

4. Praeterea, Angeli rerum cognitionem distinctam habent. Sed cognitio distincta de rebus haberi non potest nisi per hoc quod est distinctionis principium; cum sit idem principium essendi et cognoscendi: principium autem distinctionis rerum materialium sunt formae quae sunt in eis. Ergo oportet quod scientia Angelorum de rebus naturalibus sit per formas a rebus acceptas.

5. Praeterea, ea quae sunt innata vel naturaliter insunt, semper eodem modo se habent. Sed scientia Angelorum non semper eodem modo se habet, quia nunc quaedam sciunt quae prius nescierunt: unde secundum Dionysium (cap. 7 cael. Hierarch. a med.), a nescientia (1) aliqui eorum purgantur. Ergo scientia eorum non est per formas innatas.

6. Praeterea, formae quae sunt in Angelis, sunt universales. Sed universale nihil est, aut posterius, ut dicitur in 1 de Anima (comm. 8). Ergo formae illae vel nihil sunt, vel sunt rebus posteriores, velut a rebus acceptae.

7. Praeterea, nihil cognoscitur nisi secundum quod est in cognoscente. Si ergo Angelus cognoscit res materiales, oportet quod ipsae res materiales in intellectu fiant per formas ab eis in intellectu Angeli impressas.

8. Praeterea, lumen intelligibile in Angelis est efficacius quam animae humanae. Sed per lumen intellectus agentis in nobis abstrahuntur species a phantasmatibus. Ergo et multo magis intellectus Angeli potest formas alias a rebus sensibilibus abstrahere.

9. Praeterea, quod potest virtus inferior, potest et superior. Sed anima nostra, quae est Angelis inferior, potest se ipsam conformare rebus, formando in se aliquas formas, quae neque ei innatae sunt, neque a rebus acceptae; sicut imaginatio format phantasma montis aurei, quem nunquam vidit. Ergo multo fortius Angelus potest ad praesentiam rerum se ipsum rebus conformare, et hoc modo res cognoscere; et sic non oportet quod per species innatas res materiales cognoscat, sed per eas quas facit apud se.

In contrarium est quod dicit Dionysius, 7 cap. de divin. Nom. , quod Angeli non colligunt cognitionem ex sensibilibus vel sensibus, aut ex rebus divisibilibus. Ergo non cognoscunt per formas a rebus acceptas.

Praeterea, Angeli magis excedunt corpora omnia quam corpora superiora excedant inferiora. Sed corpora superiora propter sui nobilitatem non recipiunt aliquam impressionem a corporibus inferioribus. Ergo multo minus intellectus angelici aliquas formas a corporalibus rebus accipiunt, quibus intelligunt.

Respondeo dicendum, quod supposito quod Angeli non cognoscant res materiales per suam essentiam, sed per aliquas formas, de formis illis est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod formae illae per quas Angeli cognoscunt, sunt a rebus materialibus acceptae. Sed hoc esse non potest. Intellectus enim qui recipit formas aliquas a rebus, dupliciter se habet ad res; ut agens scilicet, et ut patiens, largo modo actione et passione acceptis. Formae enim quae sunt in rebus materialibus aut in sensibus vel in phantasmate, cum non sint omnino a materia depuratae, non sunt intelligibiles actu, sed in potentia tantum; et ideo requiritur quod per actionem intellectus efficiantur actu intelligibiles: et haec est necessitas ponendi intellectum agentem in nobis. Formis autem intelligibilibus factis, nondum per eas res intelligeremus, nisi formae illae intellectui unirentur, ut sic intelligens et intellectum sint unum; et ita oportet quod intellectus formas hujusmodi recipiat; et sic a rebus quodammodo patitur, prout scilicet omne recipere, pati quoddam est. Sicut autem forma comparatur ad materiam ut actus ad potentiam, ita agens ad patiens; cum unumquodque agat inquantum est actu, patiatur vero inquantum est potentia. Et quia actus proprius propriam potentiam respicit, ideo et proprio agenti

(1) *Al.* a scientia.

respondet determinatum patiens, et e converso; sicut se habet de forma et de materia. Unde oportet quod agens et patiens sint unius generis; cum potentia et actus unumquodque genus entis dividant: non enim album patitur a dulci nisi per accidens, sed a nigro tantum. Res autem materiales et intelligibiles sunt omnino diversorum generum. Ea enim quae non communicant in materia, non communicant in genere, ut patet per Philosophum in 5 Metaphysic. (com. 20), et in 10 (com. 12); unde non potest esse quod res materiales immediate patiantur ab intellectu aut agant in ipsum. Et ideo in nobis providit naturae conditor sensitivas potentias, in quibus formae sunt medio modo inter modum intelligibilem et modum materialem. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus inquantum sunt formae sine materia: cum materialibus vero formis, inquantum nondum sunt a conditionibus materiae denudatae: et ideo potest esse actio et passio suo modo inter res materiales et potentias sensitivas; et similiter inter has et inter intellectum. Unde si Angeli intellectus a rebus materialibus formas aliquas acciperet, oporteret habere Angelum potentias sensitivas, et ita habere corpus naturaliter sibi unitum. Unde ejusdem sententiae esse videtur Angelos esse animalia, ut quidam Platonici posuerunt, et eos a rebus materialibus formas accipere; quod auctoritati Sanctorum et rectae rationi repugnat.

Et ideo alii dicunt, quod Angelus non acquirit formas quibus cognoscat accipiendo a rebus, neque tamen intelligit per formas innatas; sed quod in potentia ejus est conformare essentiam suam cuilibet rei apud ejus praesentiam; et ex tali conformitate dicunt sequi rei cognitionem. Sed hoc iterum nihil esse videtur. Non enim potest aliquid alteri conformari nisi secundum quod forma ejus apud ipsum fit. Nec potest dici quod ipsa essentia Angeli, eo faciente, fiat forma rei materialis; quia essentia ejus est semper unius rationis: unde oportet quod illa forma qua se rei conformat, sit addita essentiae, et quod fuerit primo potentia in ipso Angelo; non enim conformaret se, nisi prius conformabilis esset. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per id quod est actu. Unde oportet apud Angelum praeexistere aliquas formas secundum quas esset potens se reducere de potentia conformabilitatis in actum conformationis; sicut videmus quod imaginatio nostra format novam speciem, ut montis aurei, ex speciebus quas apud se prius habebat, scilicet montis et auri: et similiter intellectus ex formis generis et differentiae format definitionem speciei. Unde oportet redire in hoc quod aliquae formae praeexistant in Angelo; et has oportet esse vel acceptas a rebus, vel innatas

Et ideo dicendum videtur, secundum quod tertia opinio dicit, quae communior est et verior, quod Angeli res materiales per formas innatas cognoscunt. Sicut enim ex rationibus aeternis in mente divina existentibus procedunt formae materiales ad rerum substantiam, ita procedunt a Deo formae rerum omnium in mentes angelica ad rerum cognitionem; ut sic intellectus Angeli nostrum intellectum excedat, sicut res formata excedit materiam informem; unde intellectus noster comparatur tabulae in qua nihil est scriptum; intellectus autem Angeli tabulae depictae, vel speculo, in quo rerum rationes resplendent.

Ad primum ergo dicendum, quod differentia illa speculativae et practicae scientiae non est per se, sed per accidens, inquantum scilicet sunt humanae: homo enim de rebus quas ipse non facit, non habet cognitionem nisi per formas a rebus acceptas. Secus autem est de Angelo, qui habet a sui creatione formas rerum sibi inditas.

Ad secundum dicendum, quod mysterium Incarnationis primo est scitum ab Angelis quam ab hominibus: unde et homines de ipso per Angelos sunt edocti, ut dicit Dionysius cap. 4 caelestis Hierar. Ipsi enim Incarnationis mysterium mundo absconditum a saeculis cognoverunt; et per Angelorum Ecclesiam, quae est in caelestibus, principibus et potestatibus hujus mundi predictum mysterium innotuit, ut exponit Augustinus, 5 super Gen. ad litteram (cap. 19). Et quod ibi dicitur de Ecclesia, referendum est ad Ecclesiam Angelorum, ut Augustinus exponit, 5 super Gen. ad litteram (ibid.); quamvis Hieronymus contrarium dicere videatur. Sed tamen verba ejus non sunt hoc modo intelligenda, quod Angeli ab hominibus scientiam acquirant; sed quia Apostolis praedicantibus res jam completas, quae fuerant prius per Prophetas praedictae, Angeli plenius cognoverunt, sicut plenius sciunt praesentia quam futura, ut infra, art. 12 hujus quaest., patebit.

Ad tertium dicendum, quod Angeli, quamvis futura non cognoscant aliqua, quae tamen, dum sunt praesentia, sciunt; non tamen sequitur ex hoc quod species aliquas a rebus accipiant, per quas cognoscunt: cum enim cognitio fiat per assimilationem cognoscentis ad cognitum, hoc modo contingit novam cognitionem de aliquo accipere, quomodo contingit de novo aliquid alicui assimilari, quod quidem contingit dupliciter: uno modo per motum suum; alio modo per motum alterius ad formam quam ipse jam habet. Et similiter aliquis incipit de novo aliquid cognoscere uno modo ex hoc quod cognoscens de novo accipit formam cogniti, sicut in nobis accidit; alio modo per hoc quod cognitum de novo pervenit ad formam quae est in cognoscente. Et hoc modo Angeli de novo cognoscunt praesentia quae prius fuerunt futura; ut puta si aliquid nondum erat homo, ei non assimilatur intellectus angelicus per formam hominis quam habet apud se; sed cum hoc incipit esse homo, secundum eamdem formam incipit intellectus angelicus sibi assimilari sine aliqua mutatione facta circa ipsum.

Ad quartum dicendum, quod sicut in intellectu non est ipsa forma qua res existit, sed similitudo ejus; ita distincta cognitio aliquarum rerum non requirit ut apud cognoscentem sint ipsa distinctionis principia; sed sufficit quod apud ipsum sint eorum similitudines: nec differt undecumque illae similitudines accipiantur, quantum ad cognitionem distinctam.

Ad quintum dicendum, quod intellectus Angeli sine hoc quod acquirat novas formas intelligibiles, potest aliquid de novo intelligere dupliciter: uno modo per hoc quod aliquid de novo assimilatur illis formis, ut jam dictum est, in corp. art.; alio modo per hoc quod intellectus confortatur aliquo fortiori lumine ad plures cognitiones ex eisdem formis eliciendas: sicut ex eisdem formis in phantasia existentibus, superveniente lumine prophetiae, aliqua cognitio accipitur, quae accipi non poterat per lumen naturale intellectus agentis.

Ad sextum dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum de universali, secundum quod est in comprehensione nostra, qua comprehendimus res naturales: hoc enim est a rebus naturalibus acceptum. Sed universale etiam in nostra comprehensione existens respectu artificialium non est posterius, sed prius; quia per formas artis universales apud nos existentes artificiata producimus; et similiter per rationes aeternas Deus producit creaturas, a quibus effluunt formae in intellectu angelico; unde non sequitur quod formae intellectus angelici sint posteriores rebus, sed quod sint posteriores rationibus aeternis.

Ad septimum dicendum, quod cognitum est in cognoscente similiter, sive cogniti forma in cognoscente existens sit a cognito accepta, sive non; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad octavum dicendum, quod non est proportio inter lumen intellectus angelici et res sensibiles, ut per lumen praedictum efficiantur actu intelligibiles, ut ex praedictis patet; et ideo ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod anima non format in se ipsa aliquas formas nisi aliquibus formis praesuppositis in ipsa; et ideo, ut ex dictis, in corp. art., patet, non cogit ratio.

ARTICULUS X.

Utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores. — (1 part., quaest. 55, art. 3.)

Deinde quaeritur, utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores; et videtur quod non. Superiorum enim Angelorum cognitio perfectior est quam inferiorum. Sed quod cognoscitur in universali, imperfectius cognoscitur quam quod in particulari. Ergo superiores Angeli non cognoscunt per formas magis universales.

2. Praeterea, si cognitio superiorum est universalior quam inferiorum; aut hoc est quantum ad operationem, aut quantum ad cognitionem. Non quantum ad operationem, quia non sunt operatores rerum, ut Damascenus dicit (lib. 2, cap. 3, in fin.): nec quantum ad cognitionem, quia omnes cognoscunt res naturales, tam superiores quam inferiores. Ergo superiorum Angelorum cognitio non est magis universalis.

3. Praeterea, si omnia quae cognoscunt inferiores Angeli, etiam superiores cognoscunt, et tamen per formas magis universales; oportet quod forma quae est in intellectu superioris, ad plura se extendat. Sed idem non potest esse propria ratio plurium. Ergo Angeli superiores non cognoscunt res in propria natura, et sic imperfectius cognoscent quam inferiores; quod est absurdum.

4. Praeterea, cognitio Angelorum est secundum virtutem et naturam cognoscentis, ut dicit Dionysius, 7 cap. de divin. Nomin. Sed natura superioris Angeli est magis actualis quam natura inferioris; ergo et similiter cognitio. Sed cognitio universalis est in potentia, cognitio vero in particulari est actu. Ergo superiores Angeli cognoscunt res per formas minus universales.

In contrarium est quod dicit Dionysius, 12 cap. caelestis Hierarchiae; ubi dicit, quod superiores Angeli, ut Cherubim, habent scientiam altiorem et universaliorem; inferiores autem Angeli habent particularem et subjectam scientiam.

Praeterea, in lib. de Causis (prop. 10) dicitur, quod intelligentiae superiores continent formas magis universales.

Praeterea, superiores Angeli sunt simpliciores quam inferiores. Ergo et formae in eis sunt simpliciores; ergo et magis universales; quia quod est universalius, est simplicius.

Respondeo dicendum, quod potentia quae ad multa se habet, determinatur ad unum per actum; unde forma et actus invenitur esse principium unionis; sed potentia invenitur esse principium multiplicationis et divisionis. Et quia efficacia rei in operando est ex hoc quod est in actu; inde est quod omnis virtus quanto est magis unita, tanto est efficacior ad operandum; et ideo quanto aliqua virtus est altior, tanto invenitur ex paucioribus operari, quae tamen ad plura se extendunt. Et hoc videmus communiter in operativis et cognitivis virtutibus. Ars enim architectonica, utpote aedificialis, per unam formam artis dirigitur in omnibus quae ad artem suam spectant; in quibus tamen inferiores artifices, utpote cementarii, et caesores lignorum, et alii hujusmodi, per diversa artificiata diriguntur. Similiter etiam in cognitivis aliquis qui est elevatioris intellectus, ex paucis principiis penes se retentis habet in promptu procedere ad varias conclusiones, ad quas pervenire non possunt qui sunt hebetioris ingenii, nisi per varias inductiones, et per principia particulariter coaptata conclusionibus. Unde, cum in Deo sit perfectissima virtus, et puritas actus; ipse per unum, quod est essentia sua, omnia operatur et omnia cognoscit efficacissime. Ab ipsa autem effluunt rationes rerum intelligibilium in Angelis, ut ex dictis, art. praeced., patet; non quidem ad causandum res, sed ad cognoscendum. Unde quanto in Angelo fuerit plus de actu, et minus de potentia, tanto emanatio hujusmodi rationum minus in ipso multiplicatur, et virtus ejus cognitiva erit efficacior. Et secundum hoc superiores Angeli cognoscunt res per formas magis universales quam inferiores.

Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere aliquid in universali, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut referatur ad cognitionem ex parte cogniti; et sic cognoscere aliquid in universali est cognoscere naturam universalem cogniti: et sic propositio veritatem habet; quia quando cognoscitur de aliquo natura universalis tantum, imperfectius cognoscitur quam si cognoscantur cum hoc propria ipsius. Alio modo ut referatur ad cognitionem ex parte ejus quo cognoscitur; et sic cognoscere aliquid in universali, idest per medium universale, est perfectius, dummodo cognitio usque ad propria reducatur.

Ad secundum dicendum, quod dicuntur esse formae magis universales quantum ad cognitionem, non quia plurium rerum cognitionem causent; sed quia per pauciores formas ad eadem cognoscenda superior intellectus perficitur, et etiam ad perfectius cognoscendum; utpote si superior Angelus per unam formam animalis omnes species animalium cognoscat, inferior autem non nisi per multas species; et praeter hoc superior Angelus plures rationes intelligibiles ex eisdem rebus cognoscit.

Ad tertium dicendum, quod id quod unum est, non potest esse propria ratio plurium, si sit eis

adaequatum; sed si sit superexcedens, potest esse propria ratio plurium, quia continet in se uniformiter propria uniuscujusque quae in eis divisim inveniuntur; et hoc modo essentia divina est propria ratio rerum omnium: quia in ipsa uniformiter praeexistit quidquid divisim in omnibus creaturis invenitur, ut Dionysius dicit (1 cap. myst. Theol. circa med. et cap. 5 de div. Nom. parum ante med.). Et similiter, cum formae intellectus angelici sint excellentiores rebus ipsis, utpote divinae essentiae propinquiores; non est inconveniens, si una forma intellectus angelici sit ratio propria plurium secundum diversas ejus habitudines ad diversas res, ex quibus habitudinibus consurgit pluralitas idearum. Sed formae intellectus nostri accipiuntur ex rebus; unde non sunt superexcedentes rebus, sed quasi adaequatae quantum ad repraesentationem; licet sint excedentes quantum ad modum essendi, inquantum habent immateriale esse; unde forma intellectus nostri non potest esse ratio propria plurium.

Ad quartum dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS XI.

Utrum Angelus cognoscat singularia.
(1 *part.*, *quaest.* 57, *art.* 2.)

Undecimo quaeritur, utrum Angelus cognoscat singularia; et videtur quod non. Quia, ut dicit Boetius (super prologum Porphyrii in Praedicabilia non procul a fin.), universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur. Sed Angelus non sentit. Ergo non cognoscit singularia.

2. Sed dicendum, quod auctoritas intelligitur de intellectu nostro, non autem de Angelo. — Sed contra, intellectui nostro convenit (1) non intelligere materialia, vel singularia, ratione suae immaterialitatis; unde cognitivae potentiae materiales in nobis existentes singularia cognoscunt, ut sensus et imaginatio. Sed intellectus Angeli est immaterialior quam humanus. Ergo non cognoscit singularia.

3. Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed intellectus Angeli non potest assimilari singulari inquantum est singulare; quia singulare est singulare per materiam, intellectus autem Angeli est omnino separatus a materia. Ergo intellectus Angeli non cognoscit singularia in sui singularitate.

4. Praeterea, idem est principium essendi et cognoscendi, secundum Philosophum. Sed forma individuata est principium essendi singulari. Ergo ipsa est principium cognoscendi singulare. Sed intellectus angelicus accipit sine materia et conditionibus materiae, ex quibus formae individuantur. Ergo accipit universale tantum, et non singulare.

5. Praeterea, omne quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Sed intellectus Angeli est simplex et immaterialis. Ergo similitudines particularium in ejus intellectu existentes sunt in eo immaterialiter et simpliciter; et sic universaliter; et ita per eas singularia non cognoscit.

6. Praeterea, diversa inquantum diversa, non per idem medium cognoscuntur proprie, sed per aliud et aliud; quia aliquorum cognitio per medium commune est eorum inquantum sunt unum. Sed quaelibet forma a materia abstracta, est communis multis particularibus. Ergo non potest esse quod per eam diversa particularia in propria natura proprie cognoscantur. Sed in intellectu Angeli non est aliqua forma nisi immaterialis. Ergo nullo modo potest cognoscere singularia.

7. Praeterea, universale contra singulare dividitur, per hoc quod universale est in intellectu, singulare extra intellectum. Sed universale nunquam est extra intellectum. Ergo nec singulare unquam est in intellectu; et sic non potest per intellectum cognosci.

8. Praeterea, nulla potentia extenditur ultra suum objectum. Sed quidditas depurata a materia est objectum intellectus, ut dicitur in 3 de Anima (comm. 26). Ergo cum essentia singularis sit concreta cum materia sensibili, non potest per intellectum cognosci.

9. Praeterea, quod per certitudinem cognoscitur, non potest aliter se habere; quia intellectus non est similiter praesentium et absentium; de his autem quae possunt aliter se habere, non est certitudo, cum fiant absentia, ut dicitur in 7 Metaphysic. (com. 55). Sed singularia possunt habere se aliter, cum sint motui et variationi subjecta. Ergo non possunt per intellectum cognosci; et sic idem quod prius.

10. Praeterea, forma intellectus est simplicior intellectu, sicut perfectio perfectibili. Sed intellectus Angeli est immaterialis. Ergo et formae ipsius sunt immateriales. Sed formae non sunt individuae nisi sint materiales. Ergo formae illae sunt universales; et ita non sunt principium cognoscendi particulare.

11. Praeterea, mensura, quia est principium cognoscendi mensuratum, debet esse homogenea mensurato, ut dicitur in 10 Metaph. (comm. 3). Ergo et species, quae est principium cognoscendi, debet esse homogenea rei quae per ipsam cognoscitur. Sed forma intellectus angelici non est homogenea singulari, cum sit immaterialis. Ergo per eam non potest Angelus singularia cognoscere.

12. Praeterea, potestas gloriae excedit potestatem naturae Ergo cognitio intellectus humani glorificati excedit cognitionem Angeli naturalem. Sed intellectus hominis glorificati non cognoscit singularia quae hic sunt; quia, ut dicit Augustinus in libro de cura pro Mortuis agenda (capit. 13, 14 et 15), nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant etiam eorum filii. Ergo nec Angeli singularia cognoscere possunt cognitione naturali.

13. Praeterea, si Angelus singularia cognoscit; aut hoc est per species singulares, aut per universales. Sed non per singulares; quia oportet quod tot apud ipsum essent species, quot singularia: singularia autem sunt in potentia infinita; quod praecipue apparet, si ponatur quod mundus in posterum non deficiat ab hoc statu; quod constat (1) Deo esse possibile; et sic essent infinitae formae in intellectu Angeli; quod est impossibile: nec per universales, quia sic non haberet distinctam cognitionem de singularibus, et hoc esset cognoscere singularia imperfecte, quod non est Angelis attribuendum. Ergo nullo modo Angeli singularia cognoscunt.

Sed contra, nullus custodit illud quod ignorat.

(1) *Forte* contingit.

(1) *Al.* quod cognoscat.

Sed Angeli custodiunt singulares homines; ut patet in Psal. 90, 11: *Angelis suis mandavit de te ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Ergo ipsi cognoscunt singularia.

Praeterea, amor non est nisi cogniti, ut patet per Augustinum in lib. de Trin. (lib. 8, cap. 4). Sed Angeli, cum habeant caritatem, amant singulares homines, etiam quantum ad sensibilia corpora, quae sunt ex caritate diligenda. Ergo et eos cognoscunt.

Praeterea, Philosophus dicit in lib. Posteriorum (lib. 1 comm. 2 et 3), quod sciens universale, scit particulare, sed non convertitur. Sed Angeli cognoscunt rerum universales causas. Ergo et singularia cognoscunt.

Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior, ut Boetius dicit in lib. de Consol. Sed sensitiva et imaginativa hominis singularia cognoscit. Ergo multo fortius intellectiva ipsius Angeli.

Respondeo dicendum, quod quidam circa hoc erraverunt, dicentes, Angelos singularia non cognoscere. Sed haec positio et a fide est aliena, quia removet ministeria Angelorum circa homines; et etiam rectae rationi repugnat; quia si Angeli ignorant ea quae nos cognoscimus, ad minus quantum ad hoc imperfectior est eorum cognitio: sicut et Philosophus dicit in 1 de Anima (com. 80), quod accideret Deum insipientissimum esse, si discordiam nesciret, quam alii sciunt.

Unde hoc errore excluso, quatuor modi inveniuntur assignati a diversis, quibus Angeli singularia cognoscunt. Quidam enim dicunt quod singularia cognoscunt, singularium species ab eis abstrahendo, sicut et nos per sensus cognoscimus. Sed ista positio est omnino irrationabilis. Primo, quia Angeli non habent cognitionem a rebus acceptam, ut patet per Dionysium, et Augustinum in 2 super Gen. ad litteram (cap. 8), et ex his quae supra dicta sunt. Secundo, quia dato quod a rebus acciperent, formae tamen receptae in intellectu Angelico essent per modum intellectus recipientis; et sic eadem difficultas remaneret qualiter per eas possent singularia cognosci, quae ex materia individuantur.

Alius modus est quem Avicenna ponit in sua Metaphysic. (lib. 8, cap. 6), dicens, quod Deus et Angeli singularia cognoscunt universaliter, et non singulariter; ut intelligatur aliquid singulariter cognosci quando cognoscitur prout est hic et nunc secundum omnes conditiones individuantes; universaliter vero quando cognoscitur secundum principia et causas universales; sicut singulariter cognoscit aliquis hanc eclypsim cum eam sensu percipit; universaliter vero cum ex motibus caelestibus eam praenuntiat: et sic ab Angelis singularia cognoscuntur universaliter; inquantum cognitis causis omnibus universalibus, nihil remanet ignoratum in singularibus effectibus. Sed hic modus cognitionis non videtur sufficere; ponimus enim, Angelos singularia cognoscere etiam secundum ea quae ad eorum singularitatem pertinent; sicut quod cognoscunt singulares hominum actus, et hujusmodi quae spectant ad officium custodiae.

Unde tertius modus assignatur a quibusdam, scilicet qui dicunt, quod Angeli habent penes se formas universales totius ordinis universi a creatione sibi inditas, quas applicant ad hoc vel ad illud singulare, et sic ex formis universalibus singularia cognoscunt. Sed hic modus etiam non videtur conveniens; quia non potest aliquid ad alterum applicari nisi illud alterum sit aliquo modo praecognitum; sicut nos universalem cognitionem singularibus applicamus, quae in cognitione nostra sensitiva praeexistunt. In Angelis autem non est alia cognitio quam intellectiva, in qua singularium cognitio praeexistat, ut sic universales formae intellectus eorum possint singularibus applicari. Unde patet quod applicatio universalis ad particulare praeexigit cognitionem intellectualem singularium in Angelis, et non est causa ipsius.

Et ideo quarto modo secundum alios dicitur, quod formae quae sunt in intellectu Angeli, sunt efficaces ad causandum cognitionem non solum universalium, sed etiam particularium, nulla applicatione praesupposita; quamvis non sit ita de formis nostri intellectus, quae se habent ad res dupliciter; uno modo ut causae rerum, sicut formae practici intellectus; alio modo sicut causatae a rebus, sicut formae intellectus speculativi, quibus naturalia speculamur. Per formas autem practici intellectus artifex non operatur nisi formam; unde forma illa est similitudo solius formae. Et quia omnis forma, inquantum hujusmodi, universalis est, ideo per formam artis non habet cognitionem artifex de artificiato nisi universalem; sed cognitionem illius in singulari acquirit per sensum, sicut et quilibet alius. Si autem per formas artis faceret materiam et formam, tunc forma illa exemplar esset formae et materiae; et sic per illam formam cognosceretur res artificiata non solum in universali, sed etiam in singulari; quia principium singularitatis est materia. Formae autem quae sunt in intellectu speculativo, fiunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum. Omnis autem actio est a forma; et ideo, quantum est ex virtute agentis, non fit aliqua forma a rebus in nobis nisi quae sit similitudo formae; sed per accidens contingit ut sit similitudo etiam materialium dispositionum, inquantum recipit in organo materiali, quia materialiter recipit, et sic retinentur aliquae conditiones materiae. Ex quo contingit quod sensus et imaginatio singularia cognoscunt. Sed quia intellectus omnino immaterialiter recipit, ideo formae quae sunt in intellectu speculativo, sunt similitudines rerum secundum formas tantum. Rationes vero ideales in Deo existentes, sunt effectivae rerum non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam; et ideo similitudines sunt rerum quantum ad utrumque; et propter hoc cognoscitur res a Deo non solum in universali natura ex parte formae, sed etiam in sua singularitate ex parte materiae. Sicut autem ab intellectu divino effluunt res naturales secundum formam et materiam ad essendum ex utroque; ita effluunt formae intellectus angelici ad cognoscendum utrumque; et ideo per formas innatas cognoscunt res in sua singularitate et universalitate, inquantum sunt similes formis factivis, scilicet ideis in mente divina existentibus, quamvis ipsae non sint rerum factivae.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Boetii intelligitur de intellectu nostro, qui accipit formas ex rebus; non autem de intellectu angelico, qui accipit formas immediate a Deo; et hoc ratione jam dicta, art. 9 hujus quaest.

Ad secundum dicendum, quod quia in intellectu Angeli formae immaterialius recipiuntur quam in in intellectu nostro, jam sunt efficaciores; et sic se

extendunt ad repraesentandum rem non solum quantum ad principia formalia, sed etiam secundum materialia.

Ad tertium dicendum, quod inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quae est secundum convenientiam in natura, sed secundum repraesentationem tantum. Constat enim quod forma lapidis in anima est longe alterius naturae quam forma lapidis in materia; sed inquantum repraesentat eam, sic est principium ducens in cognitionem ejus. Unde, quamvis formae quae sunt in intellectu Angeli, sint immateriales secundum naturam sui, nihil tamen prohibet quin per eas assimiletur rebus non solum secundum formam, sed etiam secundum materiam.

Ad quartum dicendum, quod non oportet formam, quae est principium essendi rem, esse principium cognoscendi rem per essentiam suam, sed solum secundum suam similitudinem. Forma enim qua lapis est, non est in anima, sed similitudo ejus. Unde non oportet quod forma intellectus angelici, qua singulare cognoscit, sit individuata; sed solum quod sit formae individuatae similitudo.

Ad quintum dicendum, quod formae in intellectu angelico sunt immaterialiter, et tamen sunt similitudines rerum materialium; sicut et ideae in Deo existentes, quae sunt multo immaterialiores; et sic per eas possunt cognosci singularia.

Ad sextum dicendum, quod una species potest esse propria ratio diversorum inquantum est superexcedens, ut ex dictis supra, in corp. art., patet. Per unum autem medium adaequatum non possunt diversa distincte cognosci.

Ad septimum dicendum, quod quamvis universale habeat esse in intellectu, tamen esse in intellectu est in plus quam universale; et ideo in processu est fallacia consequentis.

Ad octavum dicendum, quod per illam speciem a materia depuratam quam intellectus Angeli penes se habet, intelligit etiam materiales conditiones rei, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad nonum dicendum, quod intellectus Angeli per speciem quam apud se habet, cognoscit singulare non solum in sua substantia, sed etiam secundum omnia accidentia ejus; et ideo cognoscit cuicumque accidenti singulare variatum subsit; et sic variatio singularis certitudinem cognitionis angelicae non tollit.

Ad decimum dicendum sicut ad praedicta.

Ad undecimum dicendum, quod mensura, inquantum est principium cognoscendi mensuratum, est unius generis cum mensurato, et non simpliciter; sicut patet quod ulna est mensura panni, et non convenit cum eo nisi in quantitate; sic enim est mensura ejus. Sic etiam forma intellectus angelici non oportet quod conveniat cum singulari extra animam existente, secundum modum essendi; cum singulare sit materiale, et forma praedicta sit immaterialis.

Ad duodecimum dicendum, quod sancti qui sunt in gloria, cognoscunt in Verbo ea quae hic aguntur, ut manifeste Gregorius dicit in Moralibus (12 Moral., cap. 13; et 4 Dial. cap. 33); verbum autem Augustini intelligendum est quantum ad naturalem cognitionem. Nec est simile de Angelo et anima: quia Angelus naturaliter habet formas a creatione sibi inditas, quibus singularia cognoscit.

Ad decimumtertium dicendum, quod formae intellectus angelici neque sunt singulares, sicut formae imaginationis vel sensus, cum sint penitus immateriales; neque sunt hoc modo universales sicut formae intellectus nostri, quibus non nisi natura universalis repraesentatur; sed in se immateriales existentes, exprimunt et demonstrant universalem naturam, et particulares conditiones.

ARTICULUS XII.

Utrum Angeli cognoscant futura.
(1 part., quaest. 57, art. 3.)

Duodecimo quaeritur, utrum Angeli cognoscant futura; et videtur quod sic. Angeli enim cognoscunt res per formas innatas. Sed formae illae aequaliter se habent ad praesentia et futura. Ergo cum Angeli per eas praesentia cognoscant, similiter et futura.

2. Praeterea, Boetius, in 5 de Consol. (prosa ult. et prosa 4 non procul a fin.), hanc causam assignat quare Deus futura contingentia infallibiliter praescire potest, quia ejus visio est tota simul, cum aeternitate mensuretur. Sed visio beata est tota simul, cum aeternitate participata mensuretur. Ergo Angeli beati futura contingentia cognoscunt.

3. Praeterea, Gregorius 4 Dialog. (cap. 26 in princ.) dicit, quod anima cum recedit a nexibus corporis, vi subtilitatis naturae cognoscit futura. Sed Angelus est maxime a nexibus corporis absolutus, et est subtilissimae naturae. Ergo cognoscit futura.

4. Praeterea, intellectus possibilis animae nostrae est in potentia ad omnia cognoscenda, et ita ad cognoscenda futura. Sed potentia intellectus angelici est tota terminata per formas innatas, ut supra, art. 4 et 8 hujus quaest., dictum est. Ergo ipsi habent notitiam de futuris.

5. Praeterea, quicumque habet providentiam super aliquem, debet habere et praescientiam eorum quae spectant ad ipsum. Sed Angeli habent providentiam et curam de nobis per officium custodiae. Ergo ipsi cognoscunt ea quae nobis sunt futura.

6. Praeterea, intellectus angelicus excedit humanum intellectum. Sed intellectus humanus cognoscit futura quae habent causas determinatas in natura. Ergo intellectus angelicus cognoscit futura contingentia ad utrumlibet quae non habent aliquas causas determinatas; ergo etc.

7. Praeterea, propter hoc nos aliter nos habemus ad cognoscenda praesentia et futura, quia cognitionem a rebus accipimus; unde oportet res cognitas praeexistere scientiae nostrae. Sed Angeli non accipiunt cognitionem a rebus. Ergo aequaliter se habent ad cognoscenda praesentia et futura; et sic idem quod prius.

8. Praeterea, intellectiva cognitio non concernit aliquod tempus, quia abstrahit ab hic et nunc; et sic aequaliter se habet ad omne tempus. Sed Angelus non habet cognitionem nisi intellectivam. Ergo aequaliter se habet ad cognoscenda praesentia, praeterita et futura; et sic idem quod prius.

9. Praeterea, plura cognoscit Angelus quam possit homo cognoscere. Sed homo in statu innocentiae cognoscebat futura; unde Genes. 2, 24: Adam dicit: *Propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae.* Ergo et Angeli cognoscunt futura.

1. Sed contra est quod dicitur Isa. 41, 23: *Quae ventura sunt annuntiate; et dicemus quoniam dii estis vos;* et sic scire futura, est divinitatis indicium. Sed Angeli non sunt dii. Ergo futura ignorant.

2. Praeterea, certitudinalis cognitio haberi non potest nisi eorum quae habent veritatem determinatam. Sed futura contingentia non sunt hujusmodi, ut patet in 1 Periherm. (cap. ult.). Ergo Angeli futura contingentia non cognoscunt.

3. Praeterea, futura cognosci non possunt nisi vel per speciem artis, sicut artifex cognoscit ea quae facturus est; vel in causis, sicut cognoscitur frigus futurum in signis et dispositionibus stellarum. Sed Angeli non cognoscunt futura per artem, quia ipsi non sunt rerum operatores; nec iterum in causis suis, quia futura contingentia non sunt determinata in suis causis, alias essent necessaria. Ergo nullo modo Angeli contingentia futura cognoscunt.

4. Praeterea, Hugo de Sancto Victore dicit in libro de Sacramentis (part. 5, cap. 21), quod monstratum est Angelis quid facturi essent, non autem quid eis esset futurum. Ergo multo minus alia futura cognoscunt.

Respondeo dicendum, quod unumquodque hoc modo cognoscitur in aliquo quo est in eo. Quaedam igitur futura in causis suis proximis determinata sunt hoc modo, ut ex eis necessario contingant, sicut solem oriri eras; et tales effectus futuri in suis causis cognosci possunt. Quidam vero futuri effectus in causis suis non sunt determinati, ut aliter evenire non possint; sed tamen eorum causae magis se habent ad unum quam ad alterum; et ista contingentia sunt, quae ut in pluribus vel paucioribus accidunt; et hujusmodi effectus in causis suis non possunt cognosci infallibiliter, sed cum quadam certitudine conjecturae. Quidam autem effectus futuri sunt quorum causae indifferenter se habent ad utrumque; haec autem vocantur contingentia ad utrumlibet, ut sunt illa praecipue quae dependent ex libero arbitrio. Sed quia ex causa ad utrumlibet, cum sit quasi in potentia, non progreditur aliquis effectus, nisi per aliquam aliam causam determinetur magis ad unum quam ad aliud, ut probat Commentator in 2 Phys. (com. 12); ideo hujusmodi effectus in causis quidem ad utrumlibet nullo modo cognosci possunt per se acceptis: sed si adjungantur causae illae quae causas ad utrumlibet inclinant magis ad unum quam ad aliud, potest aliqua certitudo conjecturalis de effectibus praedictis haberi: sicut de his quae ex libero arbitrio dependent, aliqua futura conjicimus ex consuetudinibus et complexionibus hominum, quibus inclinantur ad unum. Omnes autem hujusmodi effectus, qualescumque sint eorum causae proximae, tamen in causa prima omnes sunt determinati, quae sua praesentia omnia intuetur, et sua providentia omnibus modum imponit. Angeli autem et divinam essentiam intuentur, et per formas innatas cognitionem omnium rerum et causarum naturalium habent. Cognitione igitur naturali illa tantum per formas innatas futura praescire possunt quae in causis naturalibus sunt determinata, vel in una tantum causa, vel in collectione plurium; quia aliquid est contingens respectu causae unius quod respectu concursus plurium causarum est necessarium. Angeli autem omnes causas naturales cognoscunt; unde quaedam quae contingentia videntur, aliquibus causis eorum pensatis, Angeli ut necessaria cognoscunt, dum omnes causas ipsorum cognoscunt. Si autem divinam providentiam comprehenderent, omnes futuros eventus certitudinaliter scirent. Sed quia quidam perfectius aliis divinam providentiam intuentur, quamvis nullus eorum perfecte comprehendat; ideo quidam in Verbo plura futura etiam de contingentibus ad utrumlibet sciunt.

Ad primum ergo dicendum, quod species quae sunt in mente Angeli, non se habent aequaliter ad praesentia et futura; quia illa quae sunt praesentia, sunt similia in actu formis in Angelis existentibus, et sic per ea possunt cognosci; illa vero quae sunt futura, nondum sunt similia; et ideo per formas praedictas non cognoscuntur, ut supra, in corp. art., determinatum est.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad visionem qua vident res in Verbo, indifferenter se habent ad cognoscenda praesentia et futura; non tamen sequitur quod in Verbo omnia futura cognoscant, quia Verbum non comprehendunt.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus narrat, 12 super Genes. ad litteram (cap. 8), quidam posuerunt quod anima in se ipsa quamdam divinationis vim habet. Sed hoc Augustinus ibidem reprobat; quia si per se ipsam posset futura praedicere, esset praescia futurorum; nunc autem videmus, quod non sit in potestate sua cognitio futurorum quandocumque voluerit, quamvis aliquando praesciat; unde oportet quod hoc adjutorio alicujus eveniat quod futura cognoscat. Adjuvatur autem aliquo superiori spiritu, creato vel increato, bono vel malo. Et quia mole corporis aggravatur, et dum sensibilibus intendit, minus est intelligibilium capax; ideo quando a sensibus abstrahitur vel per somnium vel per aegritudinem, vel quocumque alio modo, fit ex hoc magis idonea ad impressionem superioris spiritus recipiendam. Et ideo dum praedicto modo a nexibus corporis absolvitur, futura praenoscit, aliquo spiritu revelante, qui ea futura revelare potest quae ipse praescit vel naturali cognitione, vel in Verbo, ut dictum est, in corp. art.,

Ad quartum dicendum, quod duplex est potentia. Una naturalis quae potest per agens naturale in actum reduci; et talis potentia est in Angelis totaliter completa per formas innatas: sed secundum talem potentiam intellectus possibilis noster non est in potentia ad futura quaelibet cognoscenda. Est autem alia potentia obedientiae, secundum quam in creatura fieri potest quicquid in ea fieri voluerit Creator; et sic intellectus possibilis est in potentia ad futura cognoscenda quaelibet, inquantum scilicet ei possunt divinitus revelari. Talis autem potentia intellectus angelici non est totaliter completa per formas innatas.

Ad quintum dicendum, quod ille qui habet aliquorum providentiam, non oportet quod praesciat futuros eventus; sed ut praevideat qui eventus contingere possunt, ut secundum hoc remedia adhibeat.

Ad sextum dicendum, quod intellectus Angeli excedit humanum in hoc quod contingentium determinatorum in suis causis plura et certius novit; non autem oportet quod excedat quantum ad hoc quod objectio tangit.

Ad septimum dicendum sicut ad primum.

Ad octavum dicendum, quod Angelus per intellectivam cognitionem cognoscit ea quae sunt hic et nunc, quamvis ipse intellectus cognoscens sit abstractus ab hic et nunc, ut ex dictis patet; et ideo non est mirum si alio modo cognoscit praesentia quam futura; non ex hoc quod ipse aliter se habeat ad ea; sed ex hoc quod illa aliter se habent ad eum, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad nonum dicendum, quod homo in statu innocentiae futura contingentia praescire non poterat nisi vel in causis suis, vel in Verbo, ut Angeli cognoscunt, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad ea vero quae in contrarium objiciuntur, inquantum contra veritatem procedunt, patet responsio ex dictis.

ARTICULUS XIII.

Utrum Angeli occulta cordium scire possint.
(1 *part.*, *quaest.* 57, *art.* 4.)

Tertiodecimo quaeritur, utrum Angeli possint scire occulta cordium; et videtur quod sic. Angelorum enim officium est purgare. Sed puritas a qua purgamur, est in conscientia. Ergo Angeli conscientias nostras cognoscunt.

2. Praeterea, sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie ejus quod actu cogitat. Sed oculus videns corpus, videt simul figuram corporis. Ergo et Angelus intellectum videns alterius Angeli, videt ejus cogitationem.

3. Praeterea, species quae sunt in intellectu, cum sint intelligibiles actu, sunt magis intelligibiles quam formae in rebus materialibus existentes, quae sunt intelligibiles in potentia tantum. Sed Angeli per formas quas apud se habent, intelligunt rerum materialium formas. Ergo multo fortius intelligunt formas existentes in intellectu nostro; et sic cognoscent cogitationes nostras.

4. Praeterea, cognitio hominis nunquam est sine phantasmate. Sed Angeli cognoscunt phantasmata quae sunt in nostra imaginatione; unde Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litteram (cap. 17 in princ.), quod spirituales corporalium similitudines in animo nostro innotescunt spiritibus etiam immundis. Ergo Angeli cogitationes nostras cognoscunt.

5. Praeterea, Angelus per formas quas apud se habet, cognoscit quicquid potest per eas facere. Sed ipse potest imprimere intellectum nostrum, illuminando et purgando nos. Ergo multo fortius potest cogitationes nostras cognoscere.

6. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de divinationibus daemonum, quod *daemones aliquando hominum disputationes non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, dum ex anima exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt.* Sed non est aliqua cogitatio quae motum aliquem non relinquat in corpore. Ergo omnes cogitationes nostras daemones, et multo amplius Angeli sancti cognoscunt.

7. Praeterea, Origenes super illud ad Rom. 2: *Et inter se cogitationum accusantium aut defendentium*, dicit, quod intelligendum est de cogitationibus quae prius fuerunt, quarum quedam signacula in cogitantibus remanserunt. Ergo ex cogitatione qualibet signum aliquod in anima relinquitur. Sed hoc signum non potest esse Angelo ignotum, quia totam animam videt. Ergo Angeli cogitationes nostras cognoscunt.

8. Praeterea, Angeli in causis cognoscunt effectus. Sed Angeli notitia procedit a mente, ut Augustinus dicit, 9 de Trin. (cap. 25); et ex notitia habituali procedit notitia actualis. Ergo cum Angeli mentem nostram cognoscant, cognoscent nostram notitiam et cogitationem actualem.

Sed contra, Hierem. 17, 9: *Pravum est cor hominis; quis cognoscet illud? Ego Dominus.* Ergo solius Dei secreta cordium est scire.

Praeterea, in Ps. 7, 2 dicitur: *Scrutans corda et renes Deus;* et ita videtur hoc esse solius Dei proprium.

Respondeo dicendum, quod Angeli cogitationes hominum per se et directe intueri non possunt. Ad hoc enim quod mens actu aliquid cogitet, requiritur intentio volentis, qua mens convertatur in actu ad speciem quam habet, ut patet per Augustinum in lib. de Trin. (11, cap. 2, 3, et seqq.). Motus autem voluntatis alterius non potest Angelo notus esse naturali cognitione; quia Angelus naturaliter cognoscit per formas sibi inditas, quae sunt similitudines rerum in natura existentium; motus autem voluntatis non habet dependentiam nec connexionem ad aliquam causam naturalem, sed solum ad causam divinam, quae in voluntate sola imprimere potest. Unde motus voluntatis et cordis cogitatio non potest cognosci in aliquibus similitudinibus rerum naturalium, sed solum in essentia divina, quae in voluntatem imprimit; et sic Angeli cognoscere non possunt cogitationes cordium directe, nisi in Verbo eis revelentur; sed per accidens possunt cognoscere cogitationem cordis quandoque; et hoc dupliciter. Uno modo inquantum ex cogitatione actuali resultat aliquis motus in corpore, dum aliquis gaudio vel tristitia afficitur ex his quae cogitat, et sic cor quodammodo movetur; per hunc enim modum etiam medici quandoque possunt passionem cordis cognoscere. Alio modo inquantum ex actuali cogitatione aliquis meretur vel demeretur; et sic mutatur quodammodo status agentis vel cogitantis in bonum vel in malum; et hanc dispositionem mutationum Angeli cognoscunt. Sed tamen ex hoc non cognoscitur cogitatio nisi in generali; ex multis enim et diversis cogitationibus eodem modo aliquis meretur vel demeretur, gaudet vel tristatur.

Ad primum ergo dicendum, quod purgatio illa de qua loquitur Dionysius, non est intelligenda ab impuritate peccati, sed ab ignorantia.

Ad secundum dicendum, quod ex una specie quam intellectus penes se habet, in diversas cogitationes prodit; sicut per speciem hominis varia de homine possumus cogitare; unde etsi Angeli videant intellectum nostrum figurari per speciem hominis, non sequitur quod cogitationem cordis determinate cognoscant.

Ad tertium dicendum, quod non omnia actu cogitamus quorum species apud nos habemus, cum quandoque species sint in nobis in habitu tantum; unde ex hoc quod species nostri intellectus videntur ab Angelo, non sequitur quod cogitatio cognoscatur.

Ad quartum dicendum, quod ex eisdem phantasmatibus ratio nostra in diversa tendit cogitando; et ideo etiam phantasmatibus cognitis quibus anima intendit, non sequitur quod cogitatio cognoscatur;

unde et ibidem (12 de Trin., cap. 17, circa princ.), Augustinus subdit: *Si daemones internam virtutum speciem possent in hominibus cernere, non tentarent.*

Ad quintum dicendum, quod ex actione Angeli efficimur potentes ad aliquid cogitandum; sed ad hoc quod in actum cogitationis prodeamus, requiritur intentio voluntatis, quae nullo modo ab Angelo dependet: unde, quamvis Angeli possint cognoscere virtutem intellectus nostri, scilicet qua possumus intelligibilia speculari, non tamen sequitur quod actuales cogitationes cognoscant.

Ad sextum dicendum, quod motus corporis, qui est in passionibus animae, non sequitur quamlibet cogitationem, sed tantum practicam. Cum enim aliquid speculative consideramus, hoc modo nos habemus ad considerata ac si essemus in picturis considerantes, ut dicitur in 3 de Anima (com. 154). Et tamen quando etiam motus corporales sequuntur, motus illi non indicant cogitationem nisi in generali, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod signacula illa nihil sunt aliud quam merita et demerita, per quae cogitatio non nisi generaliter cognoscitur.

Ad octavum dicendum, quod quamvis mens et notitia habitualis cognoscatur ab Angelo, non tamen sequitur quod cogitatio actualis: quia ex una habituali notitia multae considerationes actuales progrediuntur.

ARTICULUS XIV.

Utrum Angeli simul multa cognoscant.
(1 *part.*, *quaest.* 58, *art.* 2.)

Quartodecimo quaeritur, utrum Angeli simul multa cognoscant; et videtur quod sic. Quia, ut dicit Augustinus, 15 de Trinitate (cap. 16 a med.), *In patria omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus.* Sed hoc modo vident nunc Angeli sicut nos videbimus in patria. Ergo et nunc Angeli simul multa actu cognoscunt.

2. Praeterea, Angelus intelligit hominem non esse lapidem. Sed quicumque hoc intelligit, simul intelligit hominem et lapidem. Ergo Angelus simul multa intelligit.

3. Praeterea, intellectus Angeli est fortior quam sensus communis. Sed sensus communis simul multa apprehendit, quia numerus est ejus objectum, cujus partes sunt multae unitates. Ergo multo fortius Angelus potest simul multa cognoscere.

4. Praeterea, illud quod convenit Angelo ex virtute suae naturae, convenit ei secundum quodcumque medium intelligat. Sed Angelo ex virtute naturae suae convenit multa intelligere; unde dicit Augustinus, 4 super Genes. ad litteram (cap. 32 in princ.): *Potentia spiritualis mentis angelicae cuncta quae voluerit simul notitia facillima comprehendit.* Ergo sive cognoscat res in Verbo, sive per species proprias, potest simul multa cognoscere.

5. Praeterea, intellectus et intelligibile relative ad invicem referuntur. Sed unum intelligibile potest simul conspici a diversis intellectibus. Ergo et unus intellectus potest simul intelligere diversa intelligibilia.

6. Praeterea, Augustinus dicit, 10 de Trinitate (cap. 8, parum a princ.), quod *mens nostra semper meminit sui, intelligit se, et vult se;* et eadem ratio est de mente Angeli. Sed Angelus quandoque intelligit alias res. Ergo simul tunc plura intelligit.

7. Praeterea, sicut intellectus dicitur ad intelligibile, ita scientia ad scibile. Sed sciens potest simul multa scire. Ergo intellectus multa simul potest intelligere.

8. Praeterea, mens Angeli est multo spiritualior quam sit aer. Sed in aere propter sui spiritualitatem possunt esse simul diversae formae, ut albi et nigri; sicut si a diversis videntibus album et nigrum videatur tali dispositione existente, quod lineae directae ab oculis ad res visas intersecent se in uno puncto, per quod oportebit simul et semel speciem albi et nigri deferri. Ergo multo fortius intellectus Angeli potest simul formari diversis formis; et ita potest simul multa intelligere.

9. Praeterea, intellectus reducitur in actum intelligendi per species quas apud se habet. Sed in intellectu Angeli sunt simul multae species, cum intelligentia sit plena formis, ut dicitur in lib. de Causis (proposit. 10). Ergo Angelus simul multa intelligit.

10. Praeterea, multa, inquantum sunt unum, possunt simul intelligi. Sed omnia intelligibilia sunt unum, inquantum sunt intelligibilia. Ergo omnia intelligibilia possunt simul intelligi ab Angelo.

11. Praeterea, plus distat essentia divina a formis creatis quam una forma creata ab alia. Sed Angelus simul intelligit per essentiam divinam, et per formam creatam: cum enim semper res in Verbo videat; nisi simul posset per species innatas res cognoscere, nunquam res per species innatas intelligeret. Ergo multo fortius potest simul per formas concreatas intelligere; et sic potest multa intelligere simul.

12. Praeterea, si non intelligit multa simul; ergo in actione ejus, qua intelligit hoc et illud, cadit prius et posterius. Sed omnis hujusmodi actio cadit sub tempore. Ergo propria operatio Angeli cadit sub tempore; quod est contra id quod habetur in lib. de Causis (proposit. 2 et 30), quod intelligentia est res cujus substantia et operatio est supra tempus.

13. Praeterea, propter hoc intellectus noster, ut videtur, non potest simul multa intelligere, quia intelligit cum continuo et tempore. Sed hoc intellectui angelico non convenit; cum non accipiat a sensibus. Ergo potest simul multa intelligere.

14. Praeterea, formae intellectus, cum sint perfectiones secundae, sunt formae accidentales. Sed plures formae accidentales quae non sunt contrariae (ut albedo, et nigredo) possunt esse in eodem subjecto (1). Ergo et intellectus Angeli potest simul informari diversis formis, cum non sint contrariae, et ita simul multa intelligere.

15. Praeterea, musica et grammatica sunt formae in uno genere, et simul per eas informatur anima ejus qui utrumque habitum habet. Ergo etiam intellectus potest simul formari diversis formis; et sic idem quod prius.

16. Praeterea, intellectus Angeli intelligit se intelligere, et sic per consequens se intelligere aliquid quod sit extra ipsum. Simul ergo intelligit se et illud aliquid; et ita simul multa intelligit.

17. Praeterea, intellectus Angeli, quantum est de se, aequaliter se habet ad omnes formas in ipso existentes. Ergo vel simul per omnes intelligit, vel

(1) *Al.* quae non sunt contrariae, possunt esse in eodem subjecto, ut albedo, et nigredo. Ergo etc.

per nullam. Sed non per nullam. Ergo simul per omnes; et ita simul intelligit multa.

1. Sed contra est quod Philosophus dicit (2 Topic., cap. 4): *Contingit intelligere unum, scire vero plura.*

2. Praeterea, ad hoc quod aliquid actu consideretur, requiritur intentio, ut Augustinus dicit (10 de Trinitate, cap. 8; et 11, cap. 4, a med.). Sed intentio, cum sit motus quidam, non potest simul ferri in diversa, quia unius motus non est nisi unus terminus ad quem. Ergo Angelus non potest simul multa intelligere.

3. Praeterea, sicut corpus figuratur figura, ita intellectus figuratur specie ejus quod actu intelligit, ut dicit Algazel. Sed unum corpus non potest simul figurari diversis figuris. Ergo nec unus intellectus potest simul formari diversis speciebus; et ita nec simul multa intelligere.

4. Praeterea, sicut Angelus intelligendo res in propria natura, intelligit eas per formas distinctas; ita intelligendo res in Verbo, intelligit eas per distinctas rationes. Ergo nec in propria natura nec in Verbo potest simul multa intelligere.

5. Praeterea, virtus rei non excedit substantiam ejus. Sed substantia Angeli non habet esse simul in pluribus locis. Ergo nec secundum virtutem intellectivam potest multa simul intelligere.

6. Praeterea, illud quod se extendit ad multa, compositionem quamdam habet. Sed intellectus Angeli est simplex. Ergo non potest se extendere ad multa simul intelligenda.

Respondeo dicendum, quod intellectus, omne quod intelligit, intelligit per aliquam formam; et ideo ex formis intellectus, quibus intelligit, oportet considerari, an simul Angelus possit multa intelligere.

Sciendum est igitur, quod formarum quaedam sunt unius generis; quaedam autem generum diversorum. Formae quidem quae sunt diversorum generum, diversas potentias respiciunt; cum unitas generis ex unitate materiae sive potentiae procedat, secundum Philosophum; unde impossibile est unum subjectum simul perfici diversis formis diversorum generum: quia tunc una potentia non determinabitur ad diversos actus, sed diverse; sicut si aliquod corpus est simul album et dulce, albedo inest ei secundum quod participat de natura diaphani; dulcedo autem secundum naturam humidi. Formae vero quae sunt unius generis, unam potentiam respiciunt; sive sint contrariae, ut albedo et nigredo; sive non, ut triangulus et quadratum. Hae igitur formae in subjecto tripliciter esse dicuntur. Uno modo in potentia tantum; et sic sunt simul; quia una potentia est contrariorum, et diversarum formarum unius generis. Alio modo secundum quod sunt in actu imperfecto, ut cum sunt in fieri; et sic etiam simul esse possunt, ut patet cum aliquis dealbatur: tunc enim toto dealbationis tempore albedo inest ut in fieri, nigredo vero ut in corrumpi. Tertio modo ut in actu perfecto, ut cum jam albedo est in termino dealbationis; et sic impossibile est duas formas unius generis esse simul in eodem subjecto. Oporteret enim eamdem potentiam ad diversos actus terminari: quod est impossibile, sicut et unam lineam ex una parte terminari ad diversa puncta.

Sciendum est igitur, quod omnes formae intelligibiles sunt unius generis, quantumcumque res quarum sunt, sint generum diversorum: omnes enim eamdem potentiam intellectivam respiciunt; et ideo in potentia omnes simul esse possunt in intellectu, et similiter in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum perfectum; et hoc est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam et operationem; sed in actu perfecto plurium specierum intellectus simul esse non potest. Ad hoc autem quod actu intelligat, oportet quod sit in actu perfecto illius speciei secundum quam intelligit; et ideo impossibile est quod simul et semel secundum diversas formas actu intelligat. Omnia igitur diversa quae diversis formis intelligit, non potest simul intelligere; illa vero quae intelligit per eamdem formam, simul intelligit Unde omnia quae intelligit per unam Verbi essentiam, simul intelligit; ea vero quae intelligit per formas innatas, quae sunt multae, non simul intelligit, si diversis formis intelligat. Quilibet enim Angelus per eamdem formam multa intelligit, ad minus omnia singularia unius speciei per unam speciei formam. Superiores vero Angeli plura possunt una specie intelligere quam inferiores; unde magis possunt simul multa intelligere.

Sciendum tamen, quod aliquid est unum quodammodo, et alio modo multa; sicut continuum est unum in actu et multa in potentia; et in hujusmodi si intellectus, vel sensus feratur ut est unum, simul videtur; si autem ut est multa, quod est considerare unamquamque partem secundum se, non sic potest totum simul videri. Et sic etiam intellectus quando considerat propositionem, considerat multa ut unum; et ideo inquantum sunt unum, simul intelliguntur, dum intelligitur una propositio quae ex eis constat; sed inquantum sunt multa, non possunt simul intelligi, ut scilicet intellectus simul convertat se ad rationes singulorum secundum se intuendas. Unde Philosophus dicit in 6 Metaph.: *Dico autem simul et separatim intelligere affirmationem et negationem, quasi non deinde, sed unum quid sit.* Non enim simul intelliguntur inquantum habent ordinem distinctionis ad invicem, sed inquantum uniuntur in una propositione.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione beata, qua cognoscemus omnia in Verbo.

Ad secundum dicendum, quod Angelus cognoscendo hominem non esse lapidem, cognoscit multa ut unum, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod ex natura mentis angelicae est quod per unam formam possit multa intelligere; et sic cum voluerit, convertendo se ad illam speciem, omnia quae per illam speciem cognoscit, simul intelligere potest.

Ad quintum dicendum, quod nihil intellectus est in intelligibili; sed aliquid ejus quod intelligitur, est in intellectu; et sic non est eadem ratio intelligendi simul multa ab uno intellectu, et intelligendi unum simul a multis intellectibus.

Ad sextum dicendum, quod, sicut Augustinus exponit se ipsum in 15 de Trinit. (14, cap. 8), hoc quod dixerat in 10 lib. quod *mens nostra semper sui meminit, semper se intelligit, semper se vult,* ad interiorem memoriam est referendum; unde anima nostra non semper actualiter se intelligit; sed mens Angeli semper se actualiter intelligit: quod ideo contingit, quia mens Angeli intelligit se per

essentiam suam, qua semper informatur; mens autem nostra forte intelligit quodammodo per intentionem. Nec tamen cum mens Angeli quodammodo se intelligit et aliquid aliud, intelligit simul multa nisi ut unum; quod sic patet. Si enim aliqua duo ita se habeant quod unum sit ratio intelligendi aliud, unum eorum erit quasi formale, et aliud quasi materiale; et sic illa duo sunt unum intelligibile; cum ex forma et materia unum constituatur. Unde intellectus quando intelligit aliquid per alterum, intelligit unum tantum intelligibile, sicut patet in visu: lumen enim est quo videtur color, unde se habet ad colorem quasi formale; et sic color et lumen sunt unum tantum visibile, et simul a visu videntur. Essentia autem Angeli est ei ratio cognoscendi omne quod cognoscit, quamvis non perfecte, propter quod formis superadditis indiget: cognoscit enim omnia per modum substantiae suae, ut dicitur in lib. de Causis (prop. 2 et 3), et secundum propriam virtutem et naturam, ut dicit Dionysius, 7 cap. de div. Nomin. Unde cum intelligit se et illa, non intelligit simul multa nisi ut unum.

Ad septimum dicendum, quod scientia nominat habitum, intelligere vero actum. Formae autem possunt esse simul plures in intellectu ut in habitu, non autem ut in actu perfecto, ut ex praedictis, in corp. art., patet; et ideo contingit simul multa scire, non simul multa intelligere.

Ad octavum dicendum, quod formae illae non sunt in aere nisi ut in fieri: sunt enim in eo ut in medio deferente.

Ad nonum dicendum, quod species multae sunt simul in intellectu Angeli, sed non ut in actu perfecto.

Ad decimum dicendum, quod sicut omnia sunt intelligibilia, ita simul intelliguntur inquantum sunt intelligibilia; et hoc est dum ipsa intelligibilitas intelligitur.

Ad undecimum dicendum, quod essentia divina est ratio omnium formarum concreatarum Angelo, cum ex ea velut exemplatae deriventur; non autem una forma est ratio alterius; et ideo non est simile.

Ad duodecimum dicendum, quod illa operatio per se cadit sub tempore quae expectat aliquid in futurum, ad hoc quod ejus species compleatur; sicut patet in motu, qui non habet speciem completam donec ad terminum perducatur: non enim est idem specie motus ad medium et ad terminum. Operationes vero quae statim habent speciem suam completam, non mensurantur tempore, nisi per accidens; sicut intelligere, sentire, et hujusmodi; unde Philosophus dicit in 10 Ethic., quod delectari non est in tempore. Tamen in tempore possunt esse tales operationes, inquantum motui conjunguntur in natura tempori subjecta existentes, quae est natura corporea generabilis et corruptibilis, qua ut organo potentiae sensitivae utuntur, a quibus noster intellectus accipit. Unde patet, quod ipsum intelligere Angeli neque per se neque per accidens cadit sub tempore; unde in una ejus operatione qua intelligit unum intelligibile, non est prius et posterius; sed hoc non prohibet quin plures operationes possint esse ordinatae secundum prius et posterius.

Ad decimumtertium dicendum, quod non est tota ratio quare intellectus possibilis noster non possit simul plura intelligere, quam objectio tangit; secundum quod supra dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod formae accidentales non contrariae possunt esse simul in eodem subjecto, si potentias respiciunt diversas; non autem si sint unius generis eamdem potentiam respicientes sicut patet de triangulo; et quadrato.

Ad decimumquintum dicendum, quod musica et grammatica, cum sint habitus, non sunt actus completi; sed formae quaedam mediae inter potentiam et actum.

Ad decimumsextum dicendum, quod intelligens et intellectum in actu sunt unum quodammodo; unde quando aliquis intelligit se intelligere aliquid, intelligit multa ut unum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod intellectus Angeli non similiter se habet ad omnes formas quas penes se habet; quia quandoque est in actu perfecto unius formae, et non aliarum; et hoc est per voluntatem, quae reducit intellectum de tali potentia in actum. Unde etiam Augustinus (4 super Genesim, cap. 32, in princ.) dicit, quod cum voluerit intelligit; ut patet in auctoritate prius inducta.

Ad primum vero, quod in contrarium objicitur, dicendum, quod unum tantum contingit simul intelligere ut unum et per unam formam; nihil tamen prohibet multa ut unum simul intelligi, vel per unam formam

Ad secundum dicendum, quod quantitas virtualis attenditur secundum comparationem virtutis ad objecta; unde, sicut corpus per quantitatem dimensivam potest ex diversis suis partibus diversa tangere, ita et virtus potest diversis applicari secundum diversas comparationes ad diversa, dummodo sit perfecta virtus in actu; sicut ignis simul undique calefacit diversa corpora: ita etiam intellectus perfectus per formam potest simul ferri in diversa, ad quae extendit se repraesentatio illius formae; et erunt multae intentiones ex parte ejus in quod fertur intellectus, sed una ex unitate intellectus et formae.

Ad tertium dicendum, quod non intelligit (1) simul multa ad quae intelligenda requiritur quod diversis formis figuretur.

Ad quartum dicendum, quod rationes ideales non differunt nisi per habitudines diversas; unde omnes sunt unum per essentiam: quod non est de formis concreatis Angelo.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur quod virtus non excedit substantiam, non est sic intelligendum quod nihil conveniat virtuti quod non conveniat substantiae; sed quod efficacia virtutis est secundum modum substantiae; ut, si substantia est materialis, et virtus materialiter agit.

Ad sextum dicendum, quod quanto aliquid est simplicius, tanto virtute ad plura se extendit, sed quantitate dimensiva ad pauciora; et sic extensio dimensivae quantitatis ad multa indicat compositionem, extensio vero virtutis indicat simplicitatem.

ARTICULUS XV.

Utrum Angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud. — (1 *part., quaest.* 58, *art.* 3.)

Decimoquinto quaeritur, utrum Angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud; et videtur quod sic. Quicumque enim cognoscit unum per

(1) *Al.* quod intelligit.

alterum, cognoscit discurrendo. Sed Angeli cognoscunt unum per aliud, dum creaturas in Verbo intuentur. Ergo cognoscunt res discurrendo.

2. Praeterea, sicuti nos scimus quaedam, et quaedam ignoramus; ita etiam Angeli, ut ex praedictis, art. 12 et 13 hujus quaest., patet. Sed nos ex notis possumus in ignota devenire. Cum igitur Angeli sint altioris intellectus (1) quam nos, videtur quod ipsi possint ex his quae sciunt in cognitionem ignoratorum devenire. Hoc autem est discurrere. Ergo ipsi de uno in aliud discurrunt.

3. Praeterea, in operatione intellectus non potest attendi alius motus nisi secundum quod discurrit de uno in aliud. Sed Angeli intelligendo moventur; ut dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nomin., quod *Angeli moventur circa bonum et pulchrum circulariter, oblique et recte, sicut et animae.* Ergo sicut animae discurrunt intelligendo, ita et Angeli.

4. Praeterea, sicut dicit Augustinus in lib. de divinatione daemonum (cap. 5), daemones cognoscunt cordium cogitationes ex motibus qui in corpore apparent. Hoc autem est de uno in alterum discurrere. Ergo daemones cognoscunt res, discurrentes de uno in aliud; et eadem ratione Angeli, cum eadem sit cognitio in utrisque naturalis.

5. Praeterea, Maximus dicit in expositione 7 cap. de divin. Nomin., quod *animae nostrae more Angelorum multa in unum convolvunt.* Sed convolvere multa in unum, est per collationem. Ergo Angeli conferendo cognoscunt.

6. Praeterea, Angeli cognoscunt causas et effectus naturales ita perfecte sicut et nos. Sed nos in causis videmus effectus, et in effectibus videmus causas. Ergo et Angeli; et ita, sicut nos conferimus, conferunt et ipsi.

7. Praeterea, omnis cognitio per experimentum accepta est cognitio collativa; quia ex experimento et ex singularibus memoriis multis una communis acceptio sumitur, ut dicitur in 1 Metaph. (parum a princ.). Sed daemones per experientiam longi temporis multa cognoscunt de naturalibus, ut dicit Augustinus in lib. de divinationibus daemonum (cap. 5), et in 12 super Genesim ad litteram (cap. 17). Ergo in eis est cognitio collativa.

Sed contra, omnis discursus vel est ex universalibus ad particularia, vel a particularibus ad universalia; quia omnis ratiocinatio (2) reducitur ad syllogismum et inductionem. Sed, sicut dicit Dionysius, 7 cap. de divinis Nominibus, *Angeli neque a dissimilibus,* idest sensibus, *congregant divinam cognitionem, neque ab aliquo communi ad ista particularia simul aguntur.* Ergo in eis non est aliquis discursus.

Praeterea, secundum hoc homo rationalis dicitur, quod inquirendo discurrit. Sed Angelus non dicitur rationalis, sed intellectualis, ut patet per Dionysium, 4 cap. caelestis Hierarch. Ergo Angeli non cognoscunt discurrendo.

Praeterea, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. 7), ratiocinatio est rationis inquisitio. Sed in Angelis non est ratio, quia ratio ponitur in definitione animae sicut proprium ejus, ut patet in eodem lib. (cap. 1). Ergo Angelus non ratiocinatur, et sic non discurrit.

(1) *Al.* altiores intellectus.
(2) *Al.* ratio.

Praeterea, in eodem lib. (cap. 12) dicitur, quod *ejusdem est visibilium rationes cognoscere, et invisibilia investigare.* Primum autem est hominis inquantum habet sensus. Ergo et secundum; et sic non videtur Angelo convenire, qui non habet sensus.

Praeterea, Commentator Maximus dicit in 7 de divinis Nominibus, quod *Angeli non circumeunt circa existentium varietatem, sicut et nostrae animae.* Sed secundum hoc animae circuire dicuntur rerum existentium varietatem, quod de uno in aliud discurrunt. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod discurrere, proprie est ex uno in cognitionem alterius devenire. Differt autem cognoscere aliquid in aliquo, et aliquid ex aliquo; quando enim aliquid in aliquo cognoscitur, uno motu fertur cognoscens in utrumque; sicut patet quando aliquid cognoscitur in aliquo ut in forma cognoscibili: et talis cognitio non est discursiva. Nec differt, quantum ad hoc, utrum aliquid videatur in propria specie, vel in specie aliena; visus enim non dicitur conferre neque videndo lapidem per speciem a lapide acceptam, neque videndo lapidem per ejus speciem in speculo resultantem Sed tunc dicitur aliquid ex aliquo cognosci, quando non est (1) idem motus in utrumque; sed primo movetur intellectus in unum, et ex hoc movetur in aliud; unde hic est quidam discursus, sicut patet in demonstrationibus. Primo enim intellectus fertur in principia tantum, secundario fertur per principia in conclusiones. Intellectus autem Angeli a sua creatione per formas innatas est perfectus respectu totius cognitionis naturalis, ad quam se extendit virtus intellectiva; sicut et materia caelestium corporum totaliter est perfecta vel terminata per formam, ita quod non remanet in potentia ad aliam formam; et propter hoc dicitur in lib. de Causis (prop. 10), quod intelligentia est plena formis; non enim esset plena, nisi tota sua potentia per formas illas terminaretur; unde nihil eorum quae naturaliter cognoscere potest, est ei ignotum. Sed intellectus noster participans defective lumen intellectuale, non est completus respectu omnium cognoscibilium quae naturaliter cognoscere potest; sed est perfectibilis; nec posset se de potentia in actum reducere, nisi quantum ad aliqua esset ejus cognitio completa per naturam. Unde oportet quod in intellectu nostro sint quaedam quae intellectus noster naturaliter cognoscit, scilicet prima principia; quamvis etiam ipsa cognitio in nobis non determinetur nisi per acceptionem a sensibus. Unde, sicut intellectus noster se habet ad ista principia; sic se habet Angelus ad omnia quae naturaliter cognoscit. Et cum cognitio principiorum in nobis sit altissimum nostrae scientiae, patet, quod in supremo nostrae naturae attingimus quodammodo infimum naturae angelicae; ut enim dicit Dionysius, 7 cap. de divin. Nomin., *divina sapientia fines primorum conjungit principiis secundorum.* Unde sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu, ita et Angeli omnia quae cognoscunt; unde et intellectuales dicuntur; et habitus principiorum in nobis dicitur intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli cognoscunt creaturas in Verbo, sicut cognoscitur res in sua similitudine, absque omni discursu.

(1) *Al.* quod non est.

Ad secundum dicendum, quod Angelis non est ignotum aliquid eorum ad quae possunt per naturalem cognitionem pervenire; sed aliqua ignorant quae naturalem cognitionem excedunt; et in horum cognitionem ex se ipsis venire non possunt conferendo, sed solum ex revelatione divina. Sed intellectus noster non novit omnia quae naturaliter cognoscere potest; et ideo ex his quae novit, potest in ignota devenire; non autem in ignota quae naturalem cognitionem excedunt, sicut ea quae sunt fidei.

Ad tertium dicendum, quod motus de quo Dionysius loquitur, non accipitur pro transitu de uno in aliud; sed illo modo quo omnis operatio motus dicitur, sicut intelligere est quidam motus, et sentire. Et sic triplicem motum et in Angelis et in animabus distinguit Dionysius, quantum ad cognitionem divinam; scilicet circularem, obliquum, et rectum, secundum hanc similitudinem. Circularis enim motus est totaliter uniformis, tum propter aequidistantiam omnium partium circuli a centro, tum propter hoc quod in motu circulari non est assignare magis ex una parte quam ex altera principium et finem. Motus autem rectus est difformis, tum ex proprietate lineae (cum partes non aequaliter distent ab uno puncto signato), tum ex parte motus qui habet principium et finem signatum. Obliquus autem motus habet aliquid uniformitatis, secundum quod convenit cum motu circulari; et aliquid difformitatis, secundum quod convenit cum motu recto. Non est autem idem motus uniformitatis et difformitatis in Angelo et anima; unde diversimode hos motus in utroque distinguit. Angelus enim in ipso actu cognitionis divinae non se extendit ad diversa, sed in ipso Deo uno figitur; et secundum hoc dicitur circa Deum moveri quasi motu circulari, non deveniens in ipsum sicut in finem cognitionis ex aliquo principio, sicut circulus non habet principium neque finem. Et ideo dicit quod *Angeli moventur circulariter, unite, sine principiis, et interminabilibus illuminationibus pulchri et boni;* ut intelligamus ipsas illuminationes divinas in mentes angelicas pervenientes, sicut lineas pervenientes de centro ad circumferentiam, quibus quodammodo substantia circumferentiae constituitur; ut sic cognitio Dei quam de se ipso habet, comparetur centro; cognitio autem quam Angelus habet de ipso, comparetur circulo, qui imitatur unitatem centri, sed deficit ab ea. Sed difformitas in Angelo respectu divinae cognitionis non invenitur quantum ad ipsam cognitionem, sed solum quantum ad cognitionis communicationem, secundum quod diversis divinam cognitionem tradit; et hoc ponit quantum ad rectum motum in Angelis; unde dicit, quod *in directum moventur, quando procedunt ad subjectorum providentiam recta omnia transeuntes.* Obliquum vero motum ponit quasi compositum ex utroque; inquantum scilicet, ipsi in unitate divinae cognitionis permanentes exeunt per actionem in alios reducendos in Deum; unde dicit quod *oblique moventur, quando providentes minus habentibus, ingressibiliter manent in identitate circa identitatis causam.* Sed in anima etiam quantum ad ipsam divinam cognitionem invenitur uniformitas et difformitas. Tribus enim modis anima movetur in Deum. Uno modo invisibilia Dei per ea quae facta sunt, visibilia conspiciens; et iste est motus rectus; unde dicit, quod *in directum movetur anima, quando ad ea quae circa se ipsam progreditur, et ab exterioribus, sicut a quibusdam signis variatis et multiplicatis ad simplices et unitas sursum agitur contemplationes.* Alio modo movetur in Deum ex illuminationibus ex Deo receptis; quas tamen recipit secundum modum suum sensibilibus figuris velatas, sicut Isaias vidit *Deum sedentem super solium excelsum et elevatum* (cap. 6); et hic motus est obliquus, habens aliquid de uniformitate ex parte divinae illuminationis, et aliquid de difformitate ex parte sensibilium figurarum; unde dicit, quod *oblique movetur anima, inquantum secundum proprietatem suam divinis illuminatur cognitionibus, non intellectualiter et singulariter, sed rationabiliter et diffuse.* Tertius modus est quando anima a se omnia sensibilia abjicit, supra omnia Deum cogitans, et etiam supra se ipsam; et sic ab omni difformitate separatur; et hic est motus circularis; unde dicit, quod *animae circularis motus est introitus ad se ipsam ab exterioribus, et intellectualium virtutum ipsius convolutio; et quod demum, jam uniformis facta, unitur unitis virtutibus, et sic manuducitur ad id quod est super omnia.*

Ad quartum dicendum, quod cordis abscondita in motibus corporis intuentur Angeli, sicut causae videntur in similitudinibus suorum effectuum absque omni discursu; nec propter hoc quod illos motus de novo percipiunt, aliqua collatione indigent; statim enim ut res sensibiles fiunt, similes sunt Angelorum formis, et sic ab Angelis cognoscuntur; et sic sine discursu sensibilia de novo facta cognoscunt.

Ad quintum dicendum, quod convolutio illa non significat collationem, sed magis circularem imitationem animae et ipsius Angeli.

Ad sextum dicendum, quod Angeli vident causas in effectibus, et effectus in causis, non quasi discurrendo ex uno in aliud, sed sicut res videtur in sua imagine sine discursu.

Ad septimum dicendum, quod experimentalis cognitio in daemonibus non fit per collationem, sed secundum quod vident effectus in causis, vel causas in effectibus, modo praedicto; et quanto sunt tempore diuturniores, tanto plures effectus alicujus causae cognoscunt; et sic de ipsa majorem cognitionem habent quodammodo, non quidem intensive, sed extensive, secundum quod in pluribus effectibus ejus virtutem vident.

ARTICULUS XVI.

Utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina et vespertina. — (1 *part., quaest.* 58, *art.* 6 *et* 7.)

Sextodecimo quaeritur, utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina et vespertina; et videtur quod non. Vespere enim et mane diei sunt tenebris admixta. Sed in intellectu Angeli nullae sunt tenebrae, cum sint specula clarissima, ut Dionysius dicit (cap. 4 de divin. Nomin. a princ.). Ergo in Angelis non debet distingui cognitio matutina et vespertina.

2. Praeterea, secundum Augustinum, 4 super Genes. ad litteram (cap. 22), cognitio matutina dicitur qua Angeli cognoscunt res fiendas in Verbo; vespertina autem qua cognoscunt res in propria

natura. Sed non aliter cognoscunt res antequam sint, et aliter postquam sunt; cum intellectum habeant deiformem, et a rebus cognitionem non accipiant. Ergo in eis cognitio matutina et vespertina distingui non debet.

3. Praeterea, cognitio vespertina est qua res cognoscuntur in propria natura. Sed res in Verbo, in propria natura cognoscuntur; Verbum enim expressius propriam naturam rei repraesentat quam ipsae etiam formae. Cum ergo cognitio matutina sit cognitio in Verbo, videtur quod vespertina cognitio a matutina in Angelis non distinguatur.

4. Praeterea, Genes. 1, 5, dicitur, quod *factum est vespere et mane dies unus.* Sed dies accipitur ibi pro ipsa Angeli cognitione, ut Augustinus dicit, 4 super Genes. (cap. 22). Ergo una et eadem est in Angelis cognitio matutina et vespertina.

5. Praeterea, lux matutina crescit in meridianam. Sed cognitio quae est rerum in Verbo, non potest crescere in aliquam ampliorem cognitionem. Ergo cognitio rerum in Verbo non proprie potest dici matutina; et sic non distinguitur in Angelis cognitio matutina et vespertina per hoc quod est cognoscere res in Verbo et in propria natura.

6. Praeterea, prius est cognitio rei fiendae quam factae. Sed cognitio vespertina praecedit matutinam, ut patet Genes. 1, 5: *Factum est vespere et mane.* Ergo non convenienter distinguitur cognitio vespertina a matutina, ut cognitio vespertina sit cognitio rei jam factae, matutina vero rei fiendae.

7. Praeterea, Augustinus (lib. 1 contra Manichaeos, cap. 8; et tract. 1 in Joan.) comparat cognitionem rerum in Verbo et in propria natura cognitioni artis et operis, et cognitioni lineae quae intelligitur, et quae in pulvere scribitur. Sed illud non patitur diversa cognitionis genera. Ergo nec cognitio rerum in Verbo et in propria natura sunt duae cognitiones; et sic matutina et vespertina cognitio non distinguitur.

8. Praeterea, Angelus in principio suae creationis cognovit cognitione matutina. Non autem cognovit Verbum, quia non fuit creatus beatus; videre autem Verbum est actus beatitudinis. Ergo cognitio rerum in Verbo non est cognitio matutina; et sic idem quod prius.

9. Sed dicendum, quod quamvis non cognoverit Verbum per essentiam, cognovit tamen per aliquam similitudinem creatam; et sic cognovit res in Verbo. — Sed contra. Omnis cognitio quae est per formas creatas, est obumbrata, quia omnis creatura in se considerata est tenebra. Sed cognitio obumbrata, est cognitio vespertina. Ergo cognoscere res in Verbo, vel Verbum modo praedicto, esset cognitio non matutina, sed vespertina.

10. Praeterea, Augustinus contra Manichaeos dicit, quod *mens fortis et intentata, cum illam primam veritatem conspexit, cetera obliviscitur.* Ergo videndo Verbum, nihil aliud videtur in Verbo; et sic matutina cognitio in Angelis non potest dici cognitio rerum in Verbo.

11. Praeterea, cognitio matutina est clarior quam vespertina. Sed cognitio rerum in Verbo est minus clara quam cognitio rerum in propria natura; quia res in Verbo sunt secundum quid, in propria autem natura sunt simpliciter; melius autem cognoscitur aliquid ubi est simpliciter, quam ubi est secundum quid. Ergo hoc modo distingui non potest, ut cognitio rerum in Verbo dicatur matutina, in proprio autem genere dicatur vespertina.

12. Praeterea, cognitio quae est ex propriis et immediatis, est perfectior quam quae est ex causa communi. Sed Deus est causa communis rerum omnium. Imperfectior est ergo illa cognitio qua res cognoscuntur in Verbo, quam illa qua cognoscuntur in propria natura.

13. Praeterea, res cognoscuntur in Verbo sicut in quodam speculo. Sed perfectius cognoscuntur res in se ipsis quam in speculo. Ergo et perfectius in propria natura quam in verbo; et sic idem quod prius.

In contrarium est quod Augustinus, 4 et 5 super Gen. ad litteram (cap. 22 et 23), has cognitiones distinguit modo praedicto.

Respondeo dicendum, quod hoc quod dicitur de matutina et vespertina Angelorum cognitione, introductum est ab Augustino hac necessitate, ut posset ponere, ea quae in sex primis diebus facta leguntur, sine successione temporum esse completa; unde per dies illos non temporum distinctiones vult intelligi, sed Angelorum cognitionem. Sicut enim praesentatio lucis corporalis super haec inferiora diem facit temporalem; sic praesentatio vel operatio luminis intellectus angelici super res creatas diem spiritualem facit: et secundum hoc multi dies distinguuntur, quod intellectus Angeli diversis rerum generibus cognoscendis comparatur; et sic ordo diei non fuit ordo temporis, sed ordo naturae, qui in cognitione Angeli attenditur secundum ordinem cognitorum ad invicem, prout alterum altero est prius natura. Sicut autem in die temporali mane est diei principium, vespere vero finis; ita in cognitione Angeli respectu ejusdem rei est considerare principium et finem secundum ordinem rei cognitae. Principium autem cujuslibet rei est in sua causa a qua fluit; terminus autem ipsius est in ipsa re ad quam actio causae producentis terminatur. Unde primitiva alicujus rei cognitio est secundum quod consideratur in causa sua, quae est Verbum aeternum; unde cognitio rerum in Verbo dicitur matutina cognitio. Ultima autem rei cognitio est secundum quod cognoscitur in se ipsa; et talis cognitio dicitur vespertina.

Sciendum tamen, quod ista distinctio potest dupliciter intelligi. Uno modo ex parte rei cognitae; alio modo ex parte medii cognoscendi. Ex parte quidem rei cognitae, ut dicatur res in Verbo cognosci, quando (1) cognoscitur esse ejus quod habet in Verbo; in propria vero natura secundum quod cognoscitur ipsum esse rei quod habet in se ipsa: et hic non est conveniens intellectus; quia esse rei quod habet in Verbo, non est aliud ab esse Verbi; quia, ut Anselmus dicit (in Monol., cap. 33), creatura in Creatore est creatrix essentia; unde hoc modo cognoscere creaturam in Verbo non esset cognitio creaturae, sed magis Creatoris. Et ideo oportet hanc distinctionem intelligi ex parte medii cognoscendi; ut dicatur res cognosci in Verbo, quando per Verbum ipsa res in propria natura cognoscitur; in propria vero natura, quando cognoscitur per formas aliquas creatas rebus creatis proportionatas; sicut cum cognoscit per formas sibi inditas; vel etiam si per formas acquisitas cognosceret, quantum ad hoc pertinet, nihil differt.

(1) *Al.* quod.

Ad primum ergo dicendum, quod non accipitur similitudo in cognitione Angeli vespere et mane, secundum hoc quod vespere et mane diei temporalis sunt cum tenebrarum admixtione; sed magis secundum rationem principii et termini, ut dictum est, in corp. art. Vel potest dici, quod omnis intellectus creatus, inquantum est ex nihilo, tenebrosus est, comparatus claritati intellectus divini; habet autem lucis admixtionem inquantum divinum intellectum imitatur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis per Verbum eodem modo cognoscant Angeli res fiendas et factas; tamen alio modo cognoscunt Angeli res fiendas per Verbum, alio modo res factas per propriam naturam secundum similitudinem ejus, quam penes se habent; et secundum hoc matutina cognitio a vespertina distinguitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis res expressius repraesententur in Verbo quam in formis intellectus angelici; tamen formae intellectus angelici sunt magis rebus proportionatae, et quasi eis adaequatae; et ideo ista cognitio dicitur esse rerum in propria natura, et non prima.

Ad quartum dicendum, quod sicut una tota scientia comprehendit sub se diversas scientias particulares, quibus conclusiones diversae cognoscuntur; ita etiam ipsa una cognitio Angeli, quae est quasi quoddam totum, comprehendit sub se cognitionem matutinam et vespertinam quasi partes, sicut mane et vespere sunt partes diei temporalis.

Ad quintum dicendum, quod non oportet quantum ad omnia, spiritualia corporalibus similia esse: non igitur cognitio rerum in Verbo propter hoc dicitur matutina, quia in aliquam majorem cognitionem crescat: sed quia ad aliquam cognitionem inferiorem terminatur, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod cognitio matutina praecedit vespertinam ordine naturae respectu unius et ejusdem rei; sed respectu diversarum rerum vespertina cognitio prioris intelligitur esse prior cognitione matutina posterioris, prout in cognitione attenditur ordo respectu rerum cognitarum; et ideo in Genesi vespere ante mane ponitur hac necessitate, quia opus primae diei est lux, quam Augustinus intelligit spiritualem naturam, quae illuminatur per cognitionem ad Verbum. Angelus autem se ipsum primo in se ipso cognovit naturali cognitione; et se cognito (1) non in se ipso permansit, quasi se ipso fruens et in se finem ponens (sic enim nox factus esset, ut Angeli qui peccaverunt), sed cognitionem suam in Dei laudem retulit; et sic ex sui contemplatione conversus est in Verbi contemplationem, in quo est mane sequentis diei, secundum quod in Verbo accepit cognitionem sequentis creaturae, scilicet firmamenti. Sicut autem videmus in tempore continuo, quod idem nunc est duorum temporum, prout est finis praeteriti et principium futuri; ita matutina cognitio secundae diei est primae diei terminus, et secundae diei initium, et sic deinceps usque ad diem septimam.

Ad septimum dicendum, quod non est eadem cognitio artificiati secundum quod cognoscitur ex forma artis, et secundum quod cognoscitur ex ipsa re jam facta: prima enim cognitio est universalis tantum; secunda autem potest esse etiam particularis, secundum quod intueor aliquam domum factam. Et praeterea non est simile omnino: ars enim creata magis est proportionata et adaequata rebus artificiatis quam ars increata rebus creatis.

Ad octavum dicendum, quod Angelus in principio suae creationis non fuit beatus, nec per essentiam Verbum vidit: unde nec cognitionem matutinam habuit; sed primo habuit vespertinam, et ex vespertina profecit in matutinam: unde signanter primus dies mane non dicitur habuisse, sed primo vespere, quod vespere transivit in mane: quia lux illa spiritualis, quae primo die facta dicitur, scilicet substantia angelica, statim facta se ipsam cognovit, quod fuit cognitionis vespertinae; et hanc cognitionem retulit ad laudem Verbi, in quo facta est ei cognitio matutina; et propter hoc dicitur Genes. 1, 5: *Factum est vespere et mane dies unus.*

Ad nonum dicendum, quod cum cognitio vespertina a matutina distinguatur ex parte medii cognitionis, et non ex parte rei cognitae; cognitio Creatoris per creaturam est vespertina, sicut e contrario cognitio creaturae per Creatorem est matutina. Unde quantum ad hoc ratio recte procedit.

Ad decimum dicendum, quod mens fortis rebus divinis intenta dicitur aliorum oblivisci, non quidem quantum ad scientiam; sed quantum ad rerum aestimationem: quia illa quae nobis in creaturis maxima videbantur, divina celsitudine considerata, minima judicamus.

Ad undecimum dicendum, quod cognitio rerum in Verbo est perfectior quam cognitio earum in propria natura; inquantum Verbum clarius repraesentat unamquamque rem quam creata species. Res autem esse verius in se ipsis quam in Verbo, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut habeant nobilius esse in se quam esse quod habent in Verbo; quod falsum est: quia in se ipsis habent esse creatum, in Verbo autem increatum; et ita esse quod habent in se ipsis, est secundum quid respectu illius quod habent in Verbo. Alio modo ut res sit perfectius haec in se ipsa quam in Verbo; et hoc quodammodo verum est: res enim in se ipsa materialis est, quod est de ratione quarumdam rerum; in Verbo autem materialis non est, sed est ibi similitudinem habens quantum ad formam et materiam. Et tamen, quamvis secundum hoc quod est talis res in Verbo, sit secundum quid; tamen perfectius cognoscitur per Verbum quam per se ipsam, etiam inquantum est talis; quia perfectius repraesentatur etiam propria rei ratio in Verbo quam in se ipsa; quamvis secundum propriam rationem existendi sic, verius sit in se ipsa. Cognitio autem sequitur formae repraesentationem; unde res, cum non sit in anima nisi secundum quid per suam similitudinem, simpliciter tamen cognoscitur.

Ad duodecimum dicendum, quod ipse Deus est propria et immediata causa uniuscujusque rei, et quodammodo magis intima cuique quam ipsum sit intimum sibi, ut Augustinus dicit.

Ad decimumtertium dicendum, quod formae non transfunduntur a speculo in res, sed e converso a verbo transfunduntur in res; unde non est simile de cognitione rerum in speculo, et in Verbo.

(1) *Al.* et in se cognito.

ARTICULUS XVII.

Utrum angelica cognitio sufficienter dividatur per matutinam et vespertinam. — (1 *part., quaest.* 58, *art.* 6 *et* 7.)

Decimo septimo quaeritur, utrum cognitio angelica sufficienter per matutinam et vespertinam distinguatur; et videtur quod non. Ut enim dicit Augustinus, 2 super Genes. ad litteram (4, cap. 22 et 23), cognitio vespertina est qua res cognoscitur in se ipsa; matutina vero, cum refertur in laudem Creatoris; et sic cognitio matutina videtur a vespertina distingui per relatum et non relatum. Sed praeter cognitionem creaturae in se ipsa relatam ad Verbum et non relatam, est accipere aliam creaturarum cognitionem magis differentem ab eis quam differat aliqua istarum ab alia; scilicet cognitionem creaturarum in Verbo. Ergo matutina et vespertina cognitio non sufficienter dividunt cognitionem angelicam.

2. Praeterea, Augustinus, 2 super Genes. ad litteram (cap. 8), et lib. 3 (cap. 20), ponit triplex esse creaturae; unum quod habet in Verbo, aliud quod habet in propria natura tantum, tertium quod habet in mente angelica. Sed penes primum esse et secundum accipitur cognitio matutina et vespertina. Ergo penes tertium debet accipi tertia ejus cognitio.

3. Praeterea, cognitio matutina et vespertina distinguitur per hoc quod est cognoscere res in Verbo, et res in propria natura; et per hoc quod est cognoscere res factas et fiendas. Sed hae possunt quadrupliciter diversificari. Uno modo, ut dicantur cognoscere res fiendas in Verbo; alio modo factas in Verbo; tertio modo factas in propria natura; quarto modo fiendas in propria natura: quae quidem videtur esse inutilis conjugatio; quia in propria natura non cognoscitur aliquid antequam sit. Ergo saltem oportet tres esse cognitiones angelicas; et sic insufficienter distinguitur per duas.

4. Praeterea, vespere et mane dicuntur in cognitione angelica ad similitudinem diei temporalis. Sed in die temporali inter mane et vespere est meridies. Ergo et in Angelis inter cognitionem matutinam et vespertinam debet poni meridiana.

5. Praeterea, Angelus non solum cognoscit creaturas, sed etiam ipsum Creatorem. Sed cognitio matutina et vespertina in Angelis distinguitur quantum ad cognitionem creaturae. Ergo praeter cognitionem matutinam et vespertinam in Angelis est assignare tertiam.

6. Praeterea, cognitio matutina et vespertina pertinet ad cognitionem gratiae; alias Angeli mali haberent cognitionem matutinam et vespertinam: quod non videtur esse verum, cum in daemonibus non sit dies, vespere autem et mane sint diei partes. Ergo, cum cognitio naturalis sit in Angelis praeter gratuitam, videtur quod sit in eis ponere tertiam cognitionem.

Sed contra, cognitio matutina et vespertina distinguuntur per creatum et increatum. Sed inter haec nihil est medium. Ergo nec inter cognitionem matutinam et vespertinam.

Respondeo dicendum, quod de cognitione matutina et vespertina dupliciter loqui possumus. Uno modo quantum ad id quod cognitionis est; et sic inter utrumque nihil cadit medium. Cognitio enim matutina a vespertina distinguitur, ut supra (art. praeced.) dictum est, per medium cognoscendi: quod quidem si creatum est, facit cognitionem vespertinam quocumque modo; si autem increatum, facit cognitionem matutinam. Non potest autem aliquid esse medium inter creatum et increatum. Si autem consideretur quantum ad rationem matutini et vespertini, sic cadit inter ea aliquod medium, duplici ratione. Primo, quia mane et vespere sunt partes diei; dies autem est in Angelis per illustrationem gratiae, secundum Augustinum (lib. 4 super Genes. ad litteram, cap. 22 et 23): unde non se extendunt ultra cognitionem gratuitam bonorum Angelorum; et sic naturalis cognitio est praeter has duas. Secundo, quia vespere, inquantum hujusmodi, terminatur ad mane, et mane ad vespere; unde cognitio rerum in propria natura, non quaelibet potest dici vespertina, sed illa tantum quae refertur in laudem Creatoris: sic enim vespere redit ad mane: et sic cognitio daemonum, quam habent de rebus, nec est matutina, nec vespertina; sed solummodo cognitio gratuita, quae est in Angelis beatis.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio rerum in propria natura semper est vespertina; nec relatio ejus ad cognitionem in Verbo facit eam matutinam, sed facit eam terminari ad matutinam. Non ergo dicitur quod Angelus cognitionem matutinam habeat quia cognitionem rerum in propria natura ad Verbum referat, quasi ipsa cognitio relata sit cognitio matutina; sed quia ex hoc quod refertur, meretur cognitionem matutinam accipere.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si cognitio matutina et vespertina distinguerentur ex parte rei cognitae; sic enim esset triplex cognitio secundum triplex esse cognoscibile de rebus. Cum autem cognitio matutina distinguatur a vespertina penes medium cognoscendi, quod est creatum vel increatum; per utrumlibet istorum mediorum quodlibet illorum esse cognoscitur; et sic non oportet tertiam cognitionem ponere.

Ad tertium dicendum, quod omnis cognitio quae est in Verbo, vocatur cognitio matutina, sive sit res jam facta, sive non sit facta; quia talis cognitio est conformis divinae cognitioni, quae cognoscit omnia simpliciter antequam fiant, sicut postquam facta sunt; et tamen omnis cognitio rei in Verbo est rei ut fiendae, sive sit res jam facta, sive non; ut ly *fiendum* non dicat tempus, sed exitum creaturae a Creatore; sicut est cognitio artificiati in arte, quae est ejus secundum suum fieri, quamvis etiam ipsum artificiatum jam sit factum.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus nominat cognitionem matutinam quae est in plena luce, unde continet sub se meridianam; unde quandoque nominat eam diurnam, quandoque autem matutinam. Vel potest dici, quod omnis cognitio intellectus angelici habet tenebras admixtas ex parte cognoscentis. Unde nulla cognitio alicujus intellectus angelici potest dici meridiana, sed sola cognitio qua Deus cognoscit omnia in se ipso.

Ad quintum dicendum, quod eadem cognitione Verbum cognoscitur, et res in Verbo; unde etiam cognitio Verbi dicitur matutina. Et hoc patet, quia septima dies, quae significat quietem diei in se ipso, habet mane; unde matutina cognitio est secundum quod Angelus Deum cognoscit.

Ad sextum patet responsio ex dictis.

QUAESTIO IX.

DE COGNITIONE SCIENTIAE ANGELICAE PER ILLUMINATIONEM ET LOCUTIONEM.

(In septem articulos divisa.)

Primo quaeritur, utrum unus Angelus alium illuminet; 2.° utrum Angelus inferior semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate; 3.° utrum unus Angelus alium illuminando, purget eum; 4.° utrum unus Angelus aliis loquatur; 5.° utrum inferiores Angeli superioribus loquantur; 6.° utrum requiratur determinata distantia localis ad hoc ut unus Angelus aliis loquatur. 7.° utrum unus Angelus possit aliis loqui, ita quod alii locutiones ejus non percipiant.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unus Angelus alium illuminet.
(1 part., quaest. 106, art. 1.)

Quaestio est de cognitione scientiae angelicae. Et primo quaeritur, utrum unus Angelus alium illuminet; et videtur quod non. Quia, ut dicit Augustinus (2 de lib. Arb., cap. 17), solus Deus potest mentem formare. Sed illuminatio Angeli est quaedam formatio mentis illuminatae, vel illuminati. Ergo solus Deus potest Angelum illuminare.

2. Praeterea, in Angelis non est aliud lumen nisi gratiae et naturae. Sed lumine naturae unus Angelus alium non illuminat, quia unusquisque habet naturalia sua immediate a Deo; similiter nec lumine gratiae, quae immediate a solo Deo est. Ergo unus Angelus alium non potest illuminare.

3. Praeterea, sicut se habet corpus ad lumen corporale, ita spiritus ad lumen spirituale. Sed corpus illuminatum a lumine superexcellenti, non illuminatur simul a minori lumine; sicut aer illuminatus a lumine solis non simul illuminatur a luna. Ergo, cum plus excedat spirituale lumen divinum quodlibet lumen creatum, quam lumen solis lumen candelae vel stellae; videtur quod, cum omnes Angeli illuminentur a Deo, unus ab alio non illuminetur.

4. Praeterea, si unus Angelus alium illuminat; aut hoc est per medium, aut sine medio. Sed non sine medio; quia sic oporteret unum Angelum alteri illuminato per se ipsum esse (1) conjunctum; quod esse non potest, cum solus Deus mentibus illabatur: similiter nec per medium; quia nec per corporale medium, cum non sit spiritualis luminis receptivum; nec per spirituale, quia hoc spirituale medium non potest poni aliud quam Angelus; et sic esset vel abire in infinitum in mediis; quod si esset, non posset sequi aliqua illuminatio, cum sit impossibile infinita pertransire; vel erit devenire ad hoc quod unus Angelus alium immediate illuminet, quod ostensum est esse impossibile. Ergo impossibile est quod unus Angelus alium illuminet.

5. Praeterea, si unus Angelus alium illuminat; aut hoc est per hoc quod tradit ei lumen proprium, aut per hoc quod dat ei aliud lumen. Sed non primo modo; quia sic unum et idem lumen esset in diversis illuminatis: nec iterum secundo modo; quia sic oporteret quod illud lumen esset factum a superiori Angelo; ex quo sequeretur quod Angelus esset creator illius luminis, cum illud lumen non fiat ex materia. Ergo videtur quod unus Angelus alium non illuminet.

6. Praeterea, si unus Angelus ab alio illuminatur, oportet quod Angelus illuminatus reducatur de potentia in actum; quia illuminari est quoddam fieri. Sed quandocumque aliquid reducitur de potentia in actum, oportet in eo aliquid corrumpi. Cum igitur in Angelis nihil corrumpatur, videtur quod unus Angelus ab alio non illuminetur.

7. Praeterea, si unus ab alio illuminatur; lumen quod alius alii tradit, aut est substantia, aut accidens. Sed non potest esse substantia; quia forma substantialis superaddita variat speciem, sicut unitas speciem numeri, sicut dicitur 8 Metaphys. (com. 10); et sic sequeretur quod Angelus qui illuminaretur, secundum speciem variaretur. Similiter non potest esse accidens; quia accidens non se extendit ultra suum subjectum. Ergo unus alium non illuminat.

8. Praeterea, ad hoc visus noster corporalis et intellectualis lumine indiget, quia ejus objectum est intelligibile et visibile in potentia, ut per lumen fiat intelligibile et visibile in actu. Sed objectum cognitionis angelicae est intelligibile in actu, quod est ipsa divina essentia, vel essentia angelica. Ergo ad cognoscendum intellectuali lumine non indigent.

9. Praeterea, si unus alium illuminat; aut hoc est respectu cognitionis naturalis, aut respectu cognitionis gratiae. Sed non respectu cognitionis naturalis; quia tam in superioribus quam in inferioribus naturalis cognitio est perfecta per formas innatas: similiter nec quantum ad cognitionem gratiae qua res in Verbo cognoscunt; quia omnes Angeli Verbum immediate vident. Ergo unus alium non illuminat.

10. Praeterea, ad cognitionem intellectus non requiritur nisi forma intelligibilis et lumen intelligibile. Sed unus Angelus alteri non tradit neque formas intelligibiles, quae sunt concreatae, neque lumen intelligibile; cum unusquisque a Deo illuminetur, secundum illud Job 25, 3: *Numquid est numerus militum ejus, et super quem non fulget lumen illius?* Ergo unus Angelus alium non illuminat.

11. Praeterea, illuminatio ordinatur ad tenebras pellendas. Sed in cognitione Angelorum nulla est tenebra vel obscuritas; unde 2 Corinth., 12, dicit Glossa, quod *in regione intelligibilium*, quam constat esse regionem Angelorum, *sine omni imaginatione corporis mens videt perspicuam veritatem, nullis opinionum falsarum nebulis fuscatam*. Ergo Angelus ab Angelo non illuminatur.

12. Praeterea, intellectus angelicus est nobilior quam intellectus agens animae nostrae. Sed intellectus agens animae nostrae nunquam illuminatur, sed solum illuminat. Ergo nec Angeli unquam illuminantur.

13. Praeterea, Apoc. 21, 23, dicitur, quod *civitas beatorum non eget sole neque luna, nam claritas Dei illuminabit eam;* et exponit Glossa *doctores majores et minores*. Ergo, cum jam Angelus sit civis illius civitatis, non illuminatur nisi a solo Deo.

14. Praeterea, si Angelus Angelum illuminat; aut hoc est per abundantiam naturalis luminis, aut

(1) *Al.* per ipsum esse.

per abundantiam gratuiti. Sed non primo modo; quia, cum Angelus qui cecidit, fuerit de supremis Angelis, habuit naturalia excellentissima, quae in eo manent, ut dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nomin.; et sic daemon Angelum illuminaret, quod est absurdum; similiter nec per abundantiam luminis gratiae, quia aliquis homo in statu viae est majoris gratiae quam inferiores Angeli; cum ex virtute gratiae aliqui homines transferantur ad ordinem superiorum Angelorum; et sic homo in statu viae existens Angelum illuminaret, quod est absurdum. Ergo unus alium non illuminat.

15. Praeterea, Dionysius dicit, 4 cap. cael. Hierar. (7, a med.), quod *illuminatio est divinae scientiae assumptio.* Sed divina scientia non potest dici nisi quae est de Deo, vel quae est de rebus divinis: utrolibet autem modo scientiam divinam non assumunt Angeli nisi a Deo. Ergo unus alium non illuminat.

16. Praeterea, cum potentia intellectus angelici sit tota terminata per formas innatas; formae innatae sufficiunt ad omnia cognoscenda quae Angelus cognoscere potest. Ergo non oportet quod a superiori illuminetur ad aliquid cognoscendum.

17. Praeterea, Angeli omnes ad invicem specie differunt; vel saltem illi qui sunt diversorum ordinum. Sed nihil illuminatur a lumine alterius speciei; sicut res corporalis non illuminatur lumine spirituali. Ergo unus Angelus ab alio non illuminatur.

18. Praeterea, lumen intellectus angelici est perfectius quam lumen intellectus agentis nostri. Sed lumen intellectus nostri agentis sufficit ad omnes species quas a sensu accipimus. Ergo et lumen intellectus angelici sufficit ad omnes species innatas; et sic non oportet quod aliud lumen superaddatur.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. cael. Hierar., quod ordo hierarchicus est hos quidem illuminare, illos vero illuminari.

Praeterea, sicut est ordo in hominibus, ita est ordo in Angelis; ut patet per Dionysium (cap. 5 eccl. Hierar. et cap. 1). Sed in hominibus superiores illuminant inferiores, ut dicitur Ephes. 3, 8: *Mihi enim Sanctorum minimo data est gratia haec, illuminare omnes etc.*; et sic superiores Angeli inferiores illuminant.

Praeterea, lumen spirituale est efficacius quam corporale. Sed superiora corpora illuminant inferiora. Ergo et superiores Angeli illuminant inferiores.

Respondeo dicendum, quod de lumine intellectuali oportet nos loqui ad similitudinem luminis corporalis. Lumen autem corporale est medium quo videmus; et servit nostro visui in duobus: uno modo in hoc quod per ipsum fit nobis visibile actu quod erat potentia visibile; alio modo in hoc quod visus ipse confortatur ad videndum ex luminis natura; unde et oportet esse lumen in compositione organi. Unde et lumen intellectuale potest dici ipse vigor intellectus ad intelligendum, vel etiam id quo aliquid fit nobis notum. Unde secundum duo potest aliquis illuminari ab alio; scilicet secundum hoc quod ejus intellectus confortatur ad cognoscenda, et secundum hoc quod intellectus ex aliquo manuducitur in aliquid cognoscendum; et haec duo conjunguntur in intellectu; sicut patet cum aliquis per aliquod medium quod mente concipit, intellectus ejus confortatur ad alia videnda quae prius videre non poterat. Secundum hoc ergo unus intellectus ab alio illuminari dicitur, inquantum traditur ei aliquod medium cognoscendi, quo intellectus confortatus potest in alia cognoscibilia, in quae prius non poterat. Quod quidem dupliciter apud nos contingit. Uno modo per sermonem; ut cum docens loquendo verbo suo tradit aliquod medium discipulo, per quod intellectus ejus confortatur ad alia intelligenda, quae prius intelligere non poterat; et sic magister dicitur illuminare discipulum. Alio modo inquantum alicui proponitur aliquod sensibile signum, ex quo quis potest manuduci in alicujus intelligibilis cognitionem; et sic dicitur sacerdos illuminare populum, secundum Dionysium (cap. 7 eccl. Hierar., parte 1), inquantum populo sacramenta ministrat et ostendit, quae sunt manuductiones in divina intelligibilia. Sed Angeli neque per sensibilia signa in cognitionem divinorum deveniunt, neque intelligibilia media recipiunt cum varietate et discursu, sicut nos recipimus, sed immaterialiter; et hoc est quod Dionysius dicit, 7 cap. caelestis Hierarchiae, ostendens quomodo superiores Angeli illuminentur: *Contemplativae*, inquit, *sunt primae Angelorum essentiae, sensibilium symbolorum, aut intelligibilium speculativae; non ut varietate scripturae in Deum reductae, sed sunt immaterialis scientiae altiori lumine repletae.* Nihil ergo est aliud Angelum ab Angelo illuminari, quam confortari intellectum inferioris Angeli per aliquid inspectum in superiori, ad alia cognoscenda; et hoc quidem hoc modo fieri potest. Sicut enim in corporibus superiora sunt quasi actus respectu inferiorum, ut ignis respectu aeris; ita et superiores spiritus sunt quasi actus respectu inferiorum. Omnis autem potentia confortatur et perficitur ex conjunctione ad actum suum; unde et corpora inferiora conservantur in superioribus, quae sunt locus eorum; et ideo etiam inferiores Angeli confortantur ex eorum continuatione ad superiores, quae quidem continuatio est per intuitum intellectus; et pro tanto dicuntur ab eis illuminari.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de formatione ultima, qua mens formatur per gratiam; quae est immediate a Deo.

Ad secundum dicendum, quod ab Angelo illuminante non fit novum lumen gratiae vel naturae nisi ut participatum. Cum enim omne quod intelligitur, ex vi intellectualis luminis cognoscatur; ipsum cognitum, inquantum hujusmodi, includit in se intellectuale lumen ut participatum, ex cujus virtute habet intellectum confortare; sicut patet quando magister tradit discipulo aliquod medium alicujus demonstrationis, in quo participatur lumen intellectus agentis ut in instrumento: prima enim principia sunt quasi instrumenta intellectus agentis, ut dicit Commentator in 3 de Anima; et similiter omnia principia secunda quae continent propria media demonstrationum. Unde per hoc quod superior Angelus suum cognitum alteri Angelo demonstrat, ejus intellectus confortatur ad alia cognoscenda, quae prius non cognoscebat; et sic non fit in Angelo illuminato novum lumen naturae vel gratiae; sed lumen quod prius inerat, confortatur per lumen contentum in cognito percepto a superiori Angelo.

Ad tertium dicendum, quod non est simile de lumine corporali et spirituali: quodlibet enim corpus potest indifferenter illuminari a quocumque lu-

mine corporali; quod ideo est, quia omne lumen corporale ad formas visibiles aequaliter se habet: sed non quilibet spiritus potest aequaliter illuminari quolibet lumine; quia quodlibet lumen non aequaliter continet formas intelligibiles; lumen enim supremum continet formas intelligibiles magis universales. Et ideo, cum inferior intellectus sit proportionatus ad accipiendum cognitionem per formas magis particulares, non sufficit ei quod illuminetur a superiori lumine; sed oportet quod illuminetur lumine inferiori ad hoc quod in cognitionem rerum adducatur, sicut patet apud nos. Philosophus enim primus habet cognitionem rerum in principis universalibus. Medicus autem considerat res maxime in particulari; unde non accipit immediate principia a primo philosopho; sed accipit immediate a naturali, qui habet principia magis contracta quam primus philosophus. Naturalis autem, cujus consideratio est universalior quam medici, potest accipere immediate principia suae considerationis a primo philosopho. Unde, cum in lumine intellectus divini rerum rationes maxime uniantur quasi in uno principio maxime universali, inferiores Angeli non sunt proportionati ad hoc quod per id lumen solum cognitionem accipiant, nisi adjungatur lumen superiorum Angelorum, in quibus formae intelligibiles contrahuntur.

Ad quartum dicendum, quod Angelus quandoque alium Angelum illuminat per medium, quandoque sine medio. Per medium autem (spirituale tamen), sicut Angelus superior illuminat medium, et medius illuminat infimum virtute luminis superioris Angeli: sine medio autem, sicut cum Angelus superior Angelum immediate sub se existentem illuminat. Nec oportet quod hoc modo conjungatur illuminans illuminato quasi in ejus mentem illabatur; sed quasi continuati ad invicem, per hoc quod unus alium intuetur.

Ad quintum dicendum, quod unum et idem numero medium quod cognoscitur a superiori Angelo, cognoscitur ab inferiori; sed cognitio superioris Angeli de illo est alia a cognitione inferioris: et sic quodammodo idem est lumen, et quodammodo aliud. Nec tamen sequitur quod secundum hoc quod est aliud, sit creatum a superiori Angelo; quia res non per se subsistentes, non fiunt, per se loquendo, sicut nec per se sunt; unde non fit color, sed coloratum, ut dicitur 7 Metaph. (com. 33); unde non fit ipsum lumen Angeli, sed fit ipsum illuminatum, de potentia illuminato, actu illuminatum.

Ad sextum dicendum, quod sicut in illuminatione corporali non removetur aliqua forma, sed sola privatio luminis, quae est tenebra; ita etiam in illuminatione spirituali: unde non oportet quod sit ibi aliqua corruptio, sed solum negationis remotio.

Ad septimum dicendum, quod illud lumen Angeli quo illuminari dicitur, non est perfectio essentialis ipsius Angeli, sed perfectio secunda quae reducitur ad genus accidentale: nec sequitur quod accidens se extendat ultra subjectum; quia illa cognitio qua illuminatur superior Angelus, non est in Angelo inferiori eadem numero, sed specie et ratione, inquantum est ejusdem; sicut et eadem specie, non numero, lux, est in aere illuminato et sole illuminante.

Ad octavum dicendum, quod per lumen fit aliquid intelligibile actu quod prius erat intelligibile in potentia; sed hoc potest esse dupliciter. Uno modo ita quod id quod est in se intelligibile in potentia, fiat intelligibile actu; ut in nobis accidit; et sic lumine non indiget angelicus intellectus, cum non abstrahat speciem a phantasmatibus. Alio modo ita quod illud quod est intelligibile in potentia alicui intelligenti, fiat ei intelligibile actu, sicut nobis fiunt substantiae superiores intelligibiles actu per media quibus in eorum cognitionem devenimus; et hoc modo intellectus Angeli lumine indiget ad hoc ut ducatur in actualem cognitionem eorum ad quae cognoscenda est in potentia.

Ad nonum dicendum, quod illuminatio qua unus Angelus alium illuminat non est de his quae ad naturalem cognitionem Angelorum pertinent; quia sic omnes ex principio suae conditionis perfectam haberent naturalem cognitionem; nisi forte poneremus quod superiores essent causa inferiorum; quod est contra fidem. Sed cognitio ista est de his quae revelantur Angelis, eorum cognitionem naturalem excedentibus; sicut de divinis mysteriis pertinentibus ad Ecclesiam superiorem vel inferiorem. Unde et ponitur actio hierarchica a Dionysio. Nec sequitur quod, quamvis omnes Verbum videant, quidquid vident in Verbo superiores Angeli, videant et inferiores.

Ad decimum dicendum, quod quando unus Angelus ab alio illuminatur, non infunduntur ei novae species; sed ex eisdem speciebus quas prius habebat, intellectus ejus confortatus per lumen superioris, modo praedicto efficitur plurium cognoscitivus; sicut et noster intellectus confortatus per lumen divinum et angelicum, ex eisdem phantasmatibus in plurium cognitionem pervenire potest quam per se posset.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis in Angelis non sit aliqua obscuritas erroris, est tamen in eis aliquorum nescientia, quae naturalem eorum cognitionem excedunt; et propter hoc illuminatione indigent.

Ad duodecimum dicendum, quod nulla res, quantumcumque materialis, recipit aliquid secundum id quod est formale in ipsa, sed solum secundum id quod est materiale in ea; sicuti anima nostra non recipit illuminationem ratione intellectus agentis, sed ratione possibilis; velut etiam res corporales non recipiunt aliquam impressionem ex parte formae, sed ex parte materiae; et tamen intellectus possibilis noster est simplicior quam aliqua forma materialis. Ita etiam intellectus Angeli illuminatur secundum id quod habet de potentialitate, quamvis ipse sit nobilior intellectu agente nostro, qui non illuminantur.

Ad decimumtertium dicendum, quod auctoritas illa intelligenda est de his quae pertinent ad cognitionem beatitudinis, in quibus omnes Angeli illuminantur a Deo.

Ad decimumquartum dicendum, quod ista illuminatio de qua loquimur, fit per lumen gratiae perficiens lumen naturae; nec tamen sequitur quod homo in statu viae possit illuminare Angelum; non enim habet majorem gratiam in actu, sed solum in virtute; quia habet gratiam per quam vel ex qua potest mereri perfectiorem statum; sicut etiam pullus equi statim natus est major virtute quam asinus, minor autem actuali quantitate.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur quod illuminatio est divinae scientiae assum-

ptio, scientia dicitur divina, quia ex divina illuminatione originem habet.

Ad decimumsextum dicendum, quod formae innatae sufficiunt ad omnia cognoscenda quae naturali cognitione ab Angelo cognoscuntur; sed ad ea quae sunt supra naturalem cognitionem, indigent lumine altiori.

Ad decimumseptimum dicendum, quod in Angelis specie differentibus non oportet quod sit lumen intelligibile specie differens; sicut et in corporibus specie differentibus est idem specie color; et hoc est praecipue verum de lumine gratiae, quae etiam in hominibus et in Angelis est eadem specie.

Ad decimumoctavum dicendum, quod lumen intellectus agentis in nobis sufficit ad ea quae sunt cognitionis naturalis; sed ad alia requiritur altius lumen, ut fidei vel prophetiae.

ARTICULUS II.

Utrum inferior Angelus semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate. — (1 *part.*, *quaest.* 106, *art.* 4.)

Secundo quaeritur, utrum inferior Angelus semper illuminetur a superiori, vel quandoque a Deo immediate; et videtur quod quandoque a Deo immediate. Angelus enim inferior est in potentia ad gratiam affectus, et intellectus illuminationem. Sed tantum suscipit de gratia a Deo, quantum est capax. Ergo tantum suscipit de illuminatione a Deo, quantum est capax; et ita immediate a Deo illuminatur, non per Angelum intermedium.

2. Praeterea, sicut inter Deum et inferiores Angelos sunt medii superiores; ita inter superiores et nos sunt medii inferiores. Sed superiores Angeli quandoque illuminant nos immediate, sicut Seraphim illuminavit Isaiam, ut patet Isa. 6. Ergo Angeli quandoque illuminantur immediate a Deo.

3. Praeterea, sicuti est ordo quidam determinatus in substantiis spiritualibus, ita et in corporalibus. Sed quandoque in rebus corporalibus divina virtus operatur praetermissis causis mediis; sicut cum suscitat mortuum non cooperante corpore caelesti. Ergo etiam quandoque illuminat inferiores Angelos sine ministerio superiorum.

4. Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Si ergo Angelus superior potest illuminare inferiorem Angelum, multo fortius Deus potest immediate eum illuminare; et ita non oportet quod illuminationes divinae semper deferantur per superiores ad inferiores.

Sed contra est quod dicit Dionysius (cap. 5 caelest. Hierarch. a med.), hanc legem esse Divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum mediantibus superioribus. Ergo nunquam illuminantur inferiores immediate a Deo.

Praeterea, sicut Angeli secundum naturam sunt superiores corporibus, ita superiores inferioribus praeeminent. Sed nihil fit a Deo in corporalibus rebus nisi ministerio Angelorum, quantum ad eorum gubernationem pertinet; ut patet per Augustinum, 3 de Trinitate (cap. 4 circa med.). Ergo nihil fit a Deo in inferioribus Angelis nisi mediantibus superioribus.

Praeterea, a corporibus superioribus non moventur inferiora corpora nisi per media; sicut terra a caelo mediante aere. Sed ita est ordo in corporibus sicut in spiritibus. Ergo et summi spiritus non illuminant inferiores nisi per medios.

Respondeo dicendum, quod ex bonitate divina procedit quod ipse de perfectione sua creaturis communicet secundum earum proportionem; et ideo non solum in tantum communicat eis de sua bonitate, quod in se sint bona et perfecta; sed etiam ut aliis perfectionem largiantur, Deo quodammodo cooperante; et hic est nobilissimus modus divinae imitationis; unde dicit Dionysius, 3 cap. caelest. Hierarch., quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri; et exinde procedit ordo qui est in Angelis, quod quidam alios illuminant.

Sed circa hunc ordinem quidam diversimode opinantur. Quidam enim aestimant hunc ordinem ita esse firmiter stabilitum, ut nunquam praeter ipsum aliquid accidat; sed in omnibus et semper hic ordo servetur. Alii vero aestimant, ita hunc ordinem stabilem vel stabilitum, ut secundum hunc ordinem eveniat ut frequenter, quandoque tamen ex causis necessariis praetermittatur; sicut etiam naturalium rerum cursus mutatur divina dispensatione, aliqua nova causa suborta; ut patet in miraculis.

Sed prima opinio videtur rationabilior, propter tria. Primo, quia cum sit de dignitate superiorum Angelorum ut per eos inferiores illuminentur; dignitati eorum derogaretur, si quandoque praeter eos illuminarentur. Secundo, quia quanto aliqua sunt Deo, qui est summe immobilis, propinquiora, tanto debent esse immobiliora: unde corpora inferiora, quae maxime a Deo distant, quandoque deficiunt a cursu naturali; corpora vero caelestia semper naturalem motum servant. Unde non videtur esse rationabile ut ordo caelestium spirituum, qui sunt Deo propinquissimi, aliquando immutetur. Tertio, quia in rebus quae pertinent ad statum naturae, non fit aliqua immutatio divina virtute nisi propter aliquid melius; scilicet propter aliquid quod pertineat ad gratiam vel gloriam. Sed statu gloriae, in quo ordines Angelorum distinguuntur, nullus est altior status. Unde non videtur rationabile ut ea quae ad ordines Angelorum spectant, aliquando immutentur.

Ad primum ergo dicendum, quod et de gratia et de illuminatione dat Deus Angelis secundum eorum capacitatem, differenter tamen; quia gratia quae ad affectum (1) pertinet, immediate a Deo omnibus datur; eo quod in voluntatibus eorum non est ordo, ut unus in alium imprimere possit; sed illuminatio descendit a Deo in ultimos per primos et medios.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius, 12 cap. caelest. Hierarch., dupliciter solvit. Uno modo quod ille Angelus qui ad purgandum Prophetae labia missus est, cum de inferioribus fuerit, aequivoce tamen Seraphim dictus est, eo quod incendendo purgavit, calculo scilicet ignito, quem forcipe tulerat de altari; dicitur enim Seraphim quasi ardens vel incendens. Alio modo sic: dicit enim, quod ille Angelus inferioris ordinis, qui labia Prophetae purgavit, non intendebat reducere in se ipsum, sed in Deum et in superiorem Angelum, quia utriusque virtute agebat; unde ostendit ei Deum et superiorem Angelum; sicut etiam Episco-

(1) *Al.* ad effectum.

pus dicitur absolvere aliquem, quando sacerdos auctoritate ejus absolvit: et sic non oportet quod Seraphim aequivoce dicatur, neque quod Seraphim Prophetam purgaverit immediate.

Ad tertium dicendum, quod cursus naturalis habet aliquem statum nobiliorem, propter quem dignum est ut quandoque immutetur; sed statu gloriae nihil est nobilius; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod non est ex impotentia Dei vel superiorum Angelorum, quod inferiores, mediantibus mediis, a Deo et primis Angelis illuminantur; sed est ad hoc ut servetur dignitas et perfectio omnium; quod est dum plures in eodem, Deo cooperantur.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus, alium illuminando, eum purget.
(1 *part.*, *quaest.* 106, *art.* 2.)

Tertio uaeritur, utrum unus Angelus, alium illuminando, eum purget; et videtur quod non. Purgatio enim est ab impuritate. Sed in Angelis non est aliqua impuritas. Ergo unius alium purgare non est.

2. Sed dicendum, quod purgatio illa non intelligitur a peccato, sed ab ignorantia sive nescientia. — Sed contra, cum illa ignorantia non possit esse in beatis Angelis ex peccato, quia in eis nullum fuit; non erit nisi ex natura. Sed quae sunt naturalia, non removentur natura manente. Ergo Angelus ab ignorantia purgari non potest.

3. Praeterea, illuminatio tenebras pellit. In Angelis autem non possunt intelligi aliae tenebrae nisi ignorantiae vel nescientiae. Si ergo per purgationem nescientia removetur, purgatio et illuminatio idem erunt, nec debent distingui.

4. Sed dicendum, quod illuminatio respicit terminum *ad quem*, purgatio vero terminum *a quo*. — Sed contra, in nullo medio est invenire terminum praeter terminum *a quo* et terminum *ad quem*. Si ergo istae duae actiones hierarchicae distinguuntur penes terminos *a quo* et *ad quem*, non erit ponere tertiam actionem; quod est contra Dionysium (cap. 3 cael. Hierarch, a med.), qui tertio loco ponit perfectionem.

5. Praeterea, quamdiu est aliquid in statu proficiendi, non est perfectum. Sed cognitio Angelorum aliquo modo crescit usque ad diem judicii, ut Magister dicit in 2 Senten., 12 dist. Ergo nunc unus alium perficere non potest.

6. Praeterea, sicut illuminatio est causa purgationis, ita est perfectionis. Sed causa est prior causato. Ergo, sicut illuminatio praecedit perfectionem, ita praecedit purgationem, si purgatio sit a nescientia.

Sed contra est quod Dionysius hujusmodi actiones hoc modo distinguit et ordinat, 3 cap. cael. Hierar., dicens, quod *ordo hierarchicus est hos quidem purgari, illos vero purgare; hos illuminari, illos vero illuminare; hos quidem perfici, illos autem perficere.*

Respondeo dicendum, quod istae tres actiones in Angelis non nisi ad acceptionem cognitionis pertinent; ut dicit Dionysius, 7 cap. cael. Hierar., quod purgatio et perfectio et illuminatio est divinae scientiae assumptio. Distinctio vero earum hoc modo accipienda est. In qualibet enim generatione vel mutatione est duos terminos invenire; scilicet terminum *a quo*, et terminum *ad quem*. Uterque autem diversimode invenitur in diversis. In quibusdam enim terminus *a quo* est aliquid contrarium perfectioni acquirendae; sicut nigredo est contraria albedini, quae per dealbationem acquiritur. Quandoque vero perfectio acquirenda non habet contrarium, directe; sed praecedunt in subjecto dispositiones quae sunt contrariae dispositionibus ordinantibus ad perfectionem inducendam; sicut in corporis animatione. Quandoque vero nihil praesupponitur nisi privatio sive negatio introducendae formae; sicut in aere illuminando praecedunt tenebrae, quae per lucis praesentiam removentur. Similiter etiam terminus *ad quem* quandoque est unus tantum, ut in dealbatione terminus *ad quem* est albedo; quandoque vero sunt duo termini *ad quem*, quorum unus ad alium ordinatur; sicut patet in alteratione elementorum, cujus terminus unus est dispositio quae est necessitas (1), alius autem ipsa forma substantialis. In acceptione igitur cognitionis quantum ad terminum *a quo* invenitur praedicta diversitas; quia quandoque in accipiente scientiam praeexistit error contrarius scientiae acquirendae; quandoque vero dispositiones contrariae; sicut impuritas animae, aut immoderata occupatio circa res sensibiles, vel aliquid aliud; quandoque vero praeexistit solummodo cognitionis privatio vel negatio; sicut cum in cognitione de die in diem proficimus; et sic tantummodo est accipere terminum *a quo* in Angelis. Ex parte autem termini *ad quem* est invenire in acceptione cognitionis duos terminos. Primus est id quo intellectus perficitur ad aliquid cognoscendum; sive sit forma intelligibilis, aut lumen intelligibile, vel quodcumque cognitionis medium. Secundus autem terminus est ipsa cognitio, quae exinde procedit; quae est ultimum in acceptione cognitionis. Sic igitur purgatio est in Angelis per remotionem nescientiae; unde dicit Dionysius, 7 cap. cael. Hierarch., quod *divinae scientiae assumptio est purgans ignorantiam.* Illuminatio vero est per primum terminum *ad quem;* unde dicit ibidem, quod illuminantur Angeli inquantum eis aliquid manifestatur per altiorem illuminationem. Sed perfectio est quantum ad ipsum terminum ultimum; unde dicit, quod *perficiuntur ipso lumine lucidarum scientiarum.* Et hoc modo intelligitur differre illuminatio et perfectio, sicut formatio visus per speciem visibilis, et cognitio ipsius visibilis; et secundum hoc Dionysius in eccles. Hierar., cap. 5, dicit, quod ordo Diaconorum est ad purgandum institutus, Sacerdotum ad illuminandum, Episcoporum ad perficiendum; quia scilicet diaconi habebant officium super catechumenos et energumenos, in quibus sunt dispositiones contrariae illuminationi, quae eorum ministerio removentur; Sacerdotum autem officium est populo sacramenta communicare et ostendere, quae sunt quasi quaedam media quibus deducimur: in divina; Episcoporum autem officium est populo aperire spiritualia, quae erant in sacramentorum significatione velata.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius (7 cap. eccl. Hierarch.), purgatio in Angelis non est intelligenda ab aliqua impuritate, sed solummodo a nescientia.

Ad secundum dicendum, quod aliqua negatio

(1) *Forte* necessitans.

vel defectus dicitur esse ex natura dupliciter. Uno modo quasi sit naturae debitum talem negationem habere, sicut non habere rationem est naturale asino; et hujusmodi naturalis defectus nunquam removetur tali natura remanente. Alio modo, quia non est naturae debitum talem perfectionem habere, dicitur esse negatio ex natura; et praecipue quando naturae facultas non sufficit ad hujusmodi perfectionem acquirendam; et talis naturalis defectus tollitur: sicut de ignorantia quam pueri habent, et de defectu gloriae, qui a nobis tollitur per gloriae collationem; et similiter etiam ab Angelis nescientia aufertur.

Ad tertium dicendum, quod illuminatio et purgatio se habent in acquisitione scientiae angelicae sicut generatio et corruptio in acquisitione formae naturalis; quae quidem sunt unum subjecto, differunt autem ratione.

Ad quartum patet responsio ex dictis.

Ad quintum dicendum, quod perfectio non accipitur, in proposito, respectu totius cognitionis angelicae, sed respectu unius cognitionis tantum, quae perficitur dum in cognitionem alicujus rei perducitur (1).

Ad sextum dicendum, quod sicut forma est quodammodo causa materiae inquantum dat ei esse actu, quodam vero modo materia est causa formae, inquantum sustentat ipsam; ita etiam quodammodo ea quae sunt ex parte formae, sunt priora his quae sunt ex parte materiae, quaedam vero e converso; et quia privatio se tenet ex parte materiae, ideo remotio privationis est prior introductione formae naturaliter, secundum ordinem quo materiae est prior forma, qui dicitur ordo generationis; sed introductio formae est prior illo ordine quo forma est prior materia, qui est ordo perfectionis; et eadem ratio est de ordine illuminationis et perfectionis.

ARTICULUS IV.

Utrum unus Angelus alii loquatur.
(1 part., quaest. 107, art. 1.)

Quarto quaeritur, utrum unus Angelus alii loquatur; et videtur quod non. Quia, ut dicit Gregorius in Moral: 18 (cap. 30 in fin., super illud Job. 28: *Non adaequabitur ei aurum vel vitrum*): *tunc erit unus conspicabilis alteri, sicut nunc est unusquisque sibi.* Sed nunc non oportet quod aliquis sibi loquatur, ad hoc quod conceptum suum cognoscat. Ergo nec in patria erit necessarium ut unus alteri loquatur ad suum conceptum demonstrandum; ergo nec in Angelis, qui sunt beati, necessaria est locutio.

2. Praeterea, Gregorius, ibidem, dicit: *Cum unusquisque vultus attenditur, simul et conscientia penetratur.* Ergo non requiritur ibi locutio, ad hoc quod unus alterius conceptum sciat.

3. Praeterea, Maximus in commentario super eccl. Hier., 2 cap., sic dicit, de Angelis loquens: *In incorporalitate consistentes, et in alterutrum accedentes et discedentes, omni sermone expressius alterutrorum sensus speculantes, quodammodo mutuo disputant, per silentium verbi communicantes alterutris.* Sed silentium locutioni opponitur. Ergo Angeli cognoscunt invicem sensus suos sine locutione.

4. Praeterea, omnis locutio est per aliquod signum. Sed signum non est nisi in sensibilibus; quia *signum est praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cognitionem venire*, ut habetur 1 distin., 4 Sentent. Ergo cum Angeli non accipiant scientiam a sensibilibus, non accipient cognitionem per aliqua signa; et ita nec per locutionem.

5. Praeterea, signum videtur esse id quod est notius quo ad nos, minus autem notum secundum naturam; et secundum hoc distinguit Commentator in princ lib. Physic., demonstrationem signi contra demonstrationem simplicem, quae est demonstratio propter quid. Sed Angelus non accipit cognitionem ex his quae sunt posteriora in natura. Ergo nec per signum; et ita non per locutionem.

6. Praeterea, in omni locutione oportet esse aliquid quod excitet audientem ad attendendum verbis loquentis; quod apud nos est ipsa vox loquentis. Hoc autem non potest poni in Angelo. Ergo nec locutio.

7. Praeterea, ut Plato dicit (dial. de Scientia, int. med. et fin.), sermo ad hoc datus est nobis ut cognoscamus voluntatis indicia. Sed unus Angelus cognoscit indicia voluntatis alterius Angeli per se ipsum, quia sunt spiritualia; et omnia spiritualia ab Angelo eadem cognitione cognoscuntur. Unde, cum Angelus per se ipsum spiritualem naturam alterius Angeli cognoscat, per se ipsum cognosceret voluntatem ipsius; et ita non indigent aliqua locutione.

8. Praeterea, formae intellectus angelici ordinantur ad cognitionem rerum, sicut rationes rerum in Deo ad earum productionem, cum sint similes eis. Sed per rationes ideales producitur res, et quidquid est in re, vel intus vel extra. Ergo et Angelus per formas intellectus sui cognoscit Angelum, et omne quod est intrinsecum Angelo; et ita cognoscit conceptum ejus; et sic idem quod prius.

9. Praeterea, locutio in nobis duplex est; scilicet interior et exterior. Exterior autem in Angelis non ponitur; alias oporteret quod voces formarentur dum unus alii loqueretur: locutio autem interior non est nisi cogitatio, ut patet per Anselmum (in Monol., cap. 5 et 26), et Augustinum (in lib. de Magistro, cap. 3, in fin.). Ergo in Angelis non potest poni locutio praeter cogitationem.

10 Praeterea, Avicenna dicit, quod in nobis causa locutionis est multitudo desideriorum, quam constat ex multis defectibus provenire, quia desiderium est rei non habitae, ut Augustinus dicit. Cum ergo in Angelis non sit ponere defectuum multitudinem, non erit in eis ponere locutionem.

11. Praeterea, unus Angelus non potest alterius cogitationem cognoscere per essentiam ipsius cogitationis, cum non sit per essentiam intellectui ejus praesens. Ergo oportet quod per aliquam speciem eam cognoscat. Sed Angelus per se ipsum sufficit ad cognoscendum omnia quae naturaliter sunt in alio Angelo per species innatas. Ergo eadem ratione per easdem species cognoscit omnia quae voluntate fiunt in alio Angelo; et ita non videtur quod in Angelis sit ponenda locutio ad hoc quod conceptus unus alteri innotescat.

12. Praeterea, nutus et signa non sunt ad auditum, sed ad visum; locutio autem fit ad auditum:

(1) *Al.* perficitur.

Angeli autem conceptus suos mutuo sibi indicant nutibus et signis, ut dicitur 1 Cor. 13, in Glossa (ordin.) super illud: *Si linguis hominum loquar et Angelorum*. Ergo non communicant per locutionem.

13. Praeterea, locutio est motus quidam cognoscitivae virtutis. Sed motus cognoscitivae terminatur ad animam, et non ad id quod est extra. Ergo per locutionem non ordinatur Angelus ad alium, ut ei suum conceptum demonstret.

14. Praeterea, in omni locutione, oportet manifestari aliquid ignotum per notum (1), sicut nos manifestamus conceptus nostros per sonos sensibiles. Sed hoc in Angelis non potest poni: quia Angeli natura, quae est alteri Angelo naturaliter nota, est infigurabilis, ut dicit Dionysius; et sic non potest in ea fieri aliquid quo monstretur id quod est in ea ignotum. Ergo locutio in Angelis esse non potest.

15. Praeterea, Angeli sunt quaedam naturalia lumina. Sed lumen, ex hoc ipso quod videtur, se ipsum totaliter manifestat. Ergo, ex hoc ipso quod Angelus videtur, totaliter cognoscitur omne illud quod in ipso est; et sic locutio in eis locum non habet.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth., 13, 1: *Si linguis hominum loquar et Angelorum*. Sed frustra esset lingua, si non esset locutio. Ergo Angeli loquuntur.

Praeterea, quod potest virtus inferior, potest superior, secundum Boetium (5 de Consol., prosa 4, a med.). Sed homo potest conceptum suum alteri homini revelare. Ergo similiter Angelus potest. Hoc autem est eum loqui. Ergo in eis est locutio.

Praeterea, Damascenus (lib. 2, cap. 3, ante med.) dicit, quod *Angeli sermone prolato sine voce tradunt sibi invicem voluntates et consilia et intelligentias*. Sermo autem non est nisi per locutionem. Ergo in Angelis est locutio.

Respondeo dicendum, quod in Angelis aliquem modum locutionis ponere oportet. Cum enim Angelus secreta cordis non cognoscat specialiter et directe, ut in praecedenti quaest. de cognitione Angelorum (art 13), habitum est; oportet quod unus alteri manifestet suum conceptum; et haec est locutio Angelorum. In nobis enim locutio dicitur ipsa manifestatio interioris verbi quod mente concipimus.

Quomodo autem Angeli suos conceptus aliis manifestent, oportet accipere ex similitudine rerum naturalium, eo quod formae naturales sunt quasi imagines immaterialium, ut Boetius dicit (lib. de Trinitate, inter princ. et med.). Invenimus autem formam aliquam existere in materia tripliciter. Uno modo imperfecte; medio scilicet modo inter potentiam et actum, sicut formae quae sunt in fieri. Alio modo in actu perfecto, perfectione dico, qua habens formam est perfectum in se ipso. Tertio modo in actu perfecto, secundum quod habens formam potest communicare alteri perfectionem: aliquid enim est in se lucidum, et alia illuminare non potest. Similiter et intelligibilis forma in intellectu existit tripliciter: primo quasi medio modo inter potentiam et actum: quando scilicet est in habitu: secundo, ut in actu perfecto quantum ad ipsum intelligentem; et hoc est quando intelligens actu cogitat secundum formam quam penes se habet: tertio vero, in ordine ad alterum; et transitus quidem de uno in alterum est, quasi de potentia in actum, per voluntatem. Ipsa enim voluntas Angeli facit ut actualiter se convertat ad formas quas in habitu habebat; et similiter voluntas facit ut intellectus Angeli adhuc perfectius fiat in actu formae penes ipsum existentis; ut scilicet non solum secundum se, sed in ordine ad alium tali forma perficiatur; et quando sic est, tunc alius Angelus ejus cognitionem percipit; et secundum hoc dicitur alteri Angelo loqui. Et similiter esset apud nos, si intellectus noster posset ferri in intelligibilia immediate: sed quia intellectus noster a sensibilibus naturaliter accipit, oportet quod ad interiores conceptus exprimendos quaedam sensibilia signa apponantur, quibus cognitiones cordium nobis manifestentur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii potest intelligi et de corporali visione, et de spirituali. In patria enim, Sanctorum corporibus glorificatis, unus corporali oculo poterit videre intima corporis alterius, quae nunc non potest etiam inspicere in se ipso: quia corpora gloriosa erunt quasi pervia; unde ibidem Gregorius comparat ea vitro. Similiter etiam oculo spirituali unusquisque videbit an alius habeat caritatem et mensuram caritatis; quod nunc non potest scire aliquis de se ipso. Non tamen oportet quod actuales cogitationes ex voluntate dependentes unus in altero cognoscat.

Ad secundum dicendum, quod conscientia alterius dicitur penetrari quantum ad habitus, et non quantum ad actuales cogitationes.

Ad tertium dicendum, quod silentium ibi privat locutionem vocalem, qualis est in nobis, non spiritualem, qualis est in Angelis.

Ad quartum dicendum, quod signum, proprie loquendo, non potest dici nisi (1) aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrendo; et secundum hoc, signum in Angelis non est, cum eorum scientia non sit discursiva, ut in praecedentibus, quaest. praeced., art. 13, est habitum; et propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia, quia nostra cognitio, quae discursiva est, a sensibilibus oritur. Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur; et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur; et sic Angeli cognoscunt res per signa; et sic unus Angelus per signum alii loquitur; scilicet per speciem, in cujus actu intellectus ejus fit in ordine ad alium.

Ad quintum dicendum, quod quamvis in naturalibus, quorum effectus sunt nobis magis noti quam causae, signum sit id quod est posterius in natura; tamen de ratione signi proprie accepta non est quod sit vel prius vel posterius in natura, sed solummodo quod sit nobis praecognitum: unde quandoque accipimus effectus ut signa causarum, ut pulsum sanitatis: quandoque vero causas signa effectuum; sicut dispositiones corporum caelestium signa imbrium et pluviarum.

Ad sextum dicendum, quod Angeli ex hoc ipso quod se ad alios convertunt, dum sunt in actu aliquarum formarum in ordine ad alios, quodammodo alios excitant ad eis intendendum.

Ad septimum dicendum, quod Angelus eodem ordine cognoscit omnia spiritualia, scilicet intellectualiter; sed hoc quod est cognoscere per se vel

(1) *Al.* per motum.

(1) *Al. deest* nisi.

per alterum, non pertinet ad cognitionis speciem, sed magis ad modum accipiendi cognitionem. Unde non oportet quod, si unus Angelus cognoscat naturam alterius Angeli per se ipsum, etiam locutionem alterius per se ipsum cognoscat: quia cogitatio Angeli non est ita cognoscibilis alteri Angelo sicut ejus natura.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet, si formae intellectus angelici essent ita efficaces ad cognoscendum sicut sunt rationes rerum in Deo efficaces ad producendum; sed hoc non potest esse verum, cum nulla sit aequalitas creaturae ad Creatorem.

Ad nonum dicendum, quod quamvis in Angelis non sit locutio exterior, sicut in nobis, scilicet per signa sensibilia; est tamen alio modo, ut ipsa ordinatio cogitationis ad alterum, exterior locutio in Angelis dicatur.

Ad decimum dicendum, quod multitudo desideriorum pro tanto dicitur esse causa locutionis, quia ex multitudine desideriorum sequitur multitudo conceptuum, qui non possunt nisi signis valde variis exprimi. Animalia autem bruta habent valde paucos conceptus, quos paucis naturalibus signis exprimunt. Unde, cum in Angelis sint multi conceptus, requiritur etiam ibi locutio. Nec multitudo conceptuum alia desideria requirit in Angelis quam desiderium communicandi alteri quod ipse mente concepit; quod desiderium in Angelis imperfectionem non ponit.

Ad undecimum dicendum, quod unus Angelus cognitionem alterius cognoscit per speciem innatam per quam alium Angelum cognoscit, quia per eamdem cognoscit omne quod cognoscit in alio Angelo. Unde quam cito Angelus se ordinat ad alium Angelum secundum actum alicujus formae, ille Angelus cognoscit ejus cognitionem; et hoc quidem dependet ex voluntate Angeli; sed cognoscibilitas naturae angelicae non dependet ex voluntate Angeli; et ideo non requiritur locutio in Angelis ad cognoscendum naturam, sed ad cognoscendum cogitationem tantum.

Ad duodecimum dicendum, quod secundum Augustinum (alium Auctorem, lib. de Spiritu et Anima, cap. 12), visus et auditus solummodo exterius differunt, interius autem sunt idem in mente; quia in mente non est aliud videre et audire, sed in sensu exteriori tantum. Unde apud Angelum, qui sola mente utitur, non differt audire et videre; sed tamen dicitur locutio in Angelo ad similitudinem ejus quae in nobis fit; nos enim per auditum scientiam ab aliis accipimus. Nutus autem et signa hoc modo possunt in Angelis distingui, ut signum dicatur ipsa species, nutus autem ordinatio ad alium. Sed possibilitas haec faciendi dicitur lingua.

Ad decimumtertium dicendum, quod locutio est motus cognoscitivae, non qui sit ipsa cognitio, sed qui est cognitionis manifestatio; et ideo oportet quod sit ad alium; unde etiam Philosophus dicit in 3 de Anima (in fin.), quod *est lingua, ut significet alii.*

Ad decimumquartum dicendum, quod essentia Angeli non est figurabilis figura corporali; sed intellectus ejus quasi figuratur forma intelligibili.

Ad decimumquintum dicendum, quod lux corporalis manifestat se ipsam ex necessitate naturae; unde uniformiter se manifestat quantum ad omnia quae in ipsa sunt. Sed in Angelis est voluntas, cujus conceptus manifesti esse non possunt nisi secundum imperium voluntatis; et ideo opus est locutione.

ARTICULUS V.

Utrum inferiores Angeli superioribus loquantur.
(1 *part., quaest.* 107, *art.* 2.)

Quinto quaeritur, utrum inferiores Angeli superioribus loquantur; et videtur quod non, per Glossam (ordin.) quae habetur 1 Cor. 13: *Si linguis hominum loquar et Angelorum;* quae sic dicit: *Linguae sunt quibus Angeli praepositi moribus significant quod de Dei voluntate primi sentiunt.* Ergo locutio, quae est actus linguae, ad solos superiores Angelos pertinet.

2. Praeterea, a quolibet loquente fit aliquid in audiente. Sed ab Angelis inferioribus nihil potest in superiores fieri; quia superiores non sunt in potentia respectu inferiorum, sed magis e converso; cum superiores habeant magis de actu, et minus de potentia. Ergo inferiores Angeli non possunt loqui superioribus.

3. Praeterea, locutio supra cognitionem addit scientiae infusionem. Sed inferiores Angeli non possunt aliquid infundere superioribus, quia sic in eos agerent; quod esse non potest. Ergo eis non loquuntur.

4. Praeterea, illuminatio nihil aliud est quam manifestatio alicujus ignoti. Sed locutio est in Angelis ad manifestandum aliquid ignotum. Ergo locutio in Angelis est manifestatio quaedam. Ergo, cum Angeli inferiores non illuminent superiores, videtur quod inferiores superioribus non loquantur.

5. Praeterea, Angelus ad quem fit locutio, est in potentia cognoscens id quod locutione exprimitur; per locutionem autem fit actu cognoscens. Ergo Angelus loquens reducit illum cui loquitur de potentia in actum. Sed hoc non est possibile inferioribus Angelis respectu superiorum, quia sic essent nobiliores. Ergo non loquuntur inferiores superioribus.

6. Praeterea, quicumque loquitur alicui de aliquo ignoto ei, docet ipsum. Si ergo inferiores Angeli loquuntur superioribus de propriis conceptionibus quas illi ignorant; videtur quod eos doceant; et sic eos perficiunt, cum perficere sit docere, secundum Dionysium (cap. 5 eccl. Hierar., part. 1); et hoc est contra ordinem hierarchicum, secundum quem inferiores a superioribus perficiuntur.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 5 Moral. (2, cap. 5 in med.), quod Deus loquitur Angelis, et Angelus loquitur Deo. Ergo et eadem ratione superiores inferioribus, et e converso.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quaestionis oportet scire qualiter illuminatio et locutio differant in Angelis; quod quidem sic potest accipi. Intellectus enim aliquis deficit a cognitione alicujus cognoscibilis, propter duo. Uno modo propter absentiam cognoscibilis; sicut dum non cognoscimus gesta praeteritorum temporum, vel aliorum locorum remotorum, quae ad nos non pervenerunt. Alio modo propter defectum intellectus, qui non est adeo fortis ut possit pertingere ad illa cognoscibilia quae penes se habet in primis principiis naturaliter notis, quae tamen non cognoscit nisi roboratus exercitio vel doctrina. Locutio igitur proprie est qua aliquis ducitur in cognitionem igno-

rati, per hoc quod fit ei praesens quod alias erat sibi absens; sicut apud nos patet dum unus refert alteri aliquid quod ille non vidit, et sic facit ei quodammodo praesentiam per loquelam. Sed illuminatio est quando intellectus confortatur ad aliquid cognoscendum supra id quod cognoscebat, ut ex dictis patet, art. 1 et 3 hujus quaest.

Sed tamen sciendum, quod locutio potest esse in Angelis et in nobis sine illuminatione; quia quandoque contingit aliqua nobis manifestari per locutionem, ex quibus intellectus nullo modo ad intelligendum magis roboratur; sicut cum recitantur mihi aliquae historiae, vel cum unus Angelus alteri conceptionem suam demonstrat; hujusmodi enim indifferenter possunt cognosci et ignorari ab eo qui habet debilem intellectum et fortem. Sed illuminatio semper habet locutionem adjunctam et in Angelis et in nobis. Nos enim secundum hoc alium illuminamus quod ei aliquod medium tradimus, quo intellectus ejus roboratur ad aliquid cognoscendum; quod per locutionem fit. Similiter etiam oportet quod et in Angelis fiat per locutionem. Superior enim Angelus habet cognitionem de rebus per formas magis universales; unde inferior Angelus non est proportionatus ad accipiendum cognitionem a superiori Angelo, nisi superior Angelus cognitionem suam quodammodo dividat et distinguat, concipiendo in se illud de quo vult illuminare, per modum talem quo fit comprehensibile ab inferiori Angelo; et talem conceptum suum alteri Angelo manifestando, eum illuminat; unde dicit Dionysius, 15 cap. cael. Hierar.: *Unaquaeque intellectualis essentia donatam sibi a deiformi uniformem intelligentiam, provida virtute dividit et multiplicat ad inferioris ductricem analogiam;* et est simile de magistro, qui videt discipulum non posse capere ea quae ipse cognoscit, per illum modum quo ipse cognoscit; et ideo studet distinguere et multiplicare per exempla, ut sic possint a discipulo comprehendi.

Dicendum est igitur, quod illa locutione quae illuminationi adjungitur, superiores solum inferioribus loquuntur; sed secundum aliam locutionem indifferenter loquuntur et superiores inferioribus, et e converso.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de locutione adjuncta illuminationi.

Ad secundum dicendum, quod Angelus loquens nihil facit in Angelo cui loquitur; sed fit aliquid in Angelo ipso loquente, et ex hoc ab alio cognoscitur modo prius dicto; unde non oportet etiam quod loquens aliquid infundat ei cui loquitur.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum patet responsio ex dictis.

Ad quintum dicendum, quod Angelus cui aliquis loquitur, fit actu cognoscens de potentia cognoscente, non per hoc quod ipse reducatur de potentia in actum; sed per hoc quod ipse Angelus loquens reducit se ipsum de potentia in actum, dum facit se in actu perfecto alicujus formae secundum ordinem ad alterum.

Ad sextum dicendum, quod doctrina est proprie de his quibus perficitur intellectus. Hoc autem quod unus Angelus cognoscit cognitionem alterius, non pertinet ad perfectionem intellectus ejus; sicut nec pertinet ad perfectionem intellectus mei, quod cognoscam res absentes quae ad me non pertinent.

ARTICULUS VI.

Utrum ad hoc quod unus Angelus alii loquatur, requiratur determinata localis distantia. — (1 *part., quaest.* 107, *art.* 4.)

Sexto quaeritur, utrum requiratur determinata distantia localis ad hoc quod unus Angelus alii loquatur; et videtur quod sic. Quia ubicumque requiritur accessus et recessus, necessaria est determinata distantia. Sed Angeli accedentes ad alterutrum et discedentes, sibi suos sensus mutuo conspiciunt, ut Maximus dicit super 6 cap. cael. Hierar. Ergo etc.

2. Praeterea, secundum Damascenum (lib. 1, cap. 17, et lib. 2, cap. 3), Angelus ubi operatur, ibi est. Si igitur alteri Angeli loquitur, oportet quod sit ubi est ille cui loquitur, et sic requiritur determinata distantia.

3. Praeterea, Isa. 6, 3, dicitur quod *alter clamabat ad alterum.* Sed locutio clamosa non habet locum nisi propter distantiam ejus cui loquimur. Ergo videtur quod distantia impediat locutionem Angeli.

4. Praeterea, locutio oportet quod deferatur a loquente in audientem; et hoc non potest esse nisi sit localis distantia inter loquentem Angelum et audientem: quia locutio spiritualis per medium corporale non defertur. Ergo distantia localis locutionem Angeli impedit.

5. Praeterea, anima Petri si esset hic, cognosceret ea quae hic aguntur: cum autem est in caelo, non cognoscit; unde Isa. 16, super illud, *Abraham nescivit nos,* dicit Glossa Augustini (de cura pro Mortuis, cap. 13 et 15): *Nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii.* Ergo distantia localis impedit animae beatae cognitionem; eadem etiam ratione Angeli locutionem.

Sed contra est, quod maxima distantia est inter paradisum et infernum. Sed illi mutuo se inspiciunt, maxime ante diem judicii, ut patet per illud quod habetur Lucae 16, de Lazaro et divite. Ergo nulla distantia localis impedit animae separatae cognitionem, et similiter nec Angeli; et eadem ratione nec locutionem.

Respondeo dicendum, quod actio sequitur modum agentis; et ideo illa quae corporalia et situalia sunt, corporaliter et situaliter agunt; quae vero sunt spiritualia, non nisi spiritualiter agunt. Unde, cum Angelus, inquantum est intelligens, nullo modo sit situalis, actio intellectus ipsius nullo modo proportionem habet ad situm: et ideo, cum locutio sit operatio intellectus ipsius, nihil facit ad eam propinquitas vel distantia loci; et sic aequaliter a propinquo vel remoto Angelus locutionem Angeli percipit, illo modo quo Angelos in loco esse dicimus.

Ad primum ergo dicendum, quod accessus ille et recessus non est intelligendus secundum locum, sed secundum conversionem ad alterutrum,

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, Angelus est ubi operatur, intelligendum est de operatione quam circa aliquod corpus agit; quae quidem operatio situalis est ex parte ejus in quod terminatur. Locutio autem Angeli non est talis operatio; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod clamor ille Seraphim

clamasse dicuntur, designat magnitudinem eorum quae loquebantur, scilicet unitatem essentiae et trinitatem personarum, dicentes, *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus exercituum.*

Ad quartum dicendum, quod Angelus ad quem fit locutio, ut dictum est, non recipit aliquid a loquente; sed per speciem quam penes se habet, et alium Angelum et locutionem ejus cognoscit. Unde non oportet ponere aliquod medium per quod deferatur aliquid ab uno in alterum.

Ad quintum dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione naturali animarum, per quam etiam Sancti non possunt cognoscere quae hic aguntur; sed ex virtute gloriae ea cognoscunt, ut expresse dicit Gregorius in Mor. (lib. 12, cap. 13; et 4 Dialog., cap. 33), exponens illud Job: *Sive fuerint nobiles filii ejus, sive ignobiles, non intelliget.* Sed Angeli habent naturalem cognitionem magis elevatam quam animae; unde non est simile de Angelo et anima.

ARTICULUS VII.

Utrum unus Angelus possit alii loqui, ita quod alii locutionem ejus non percipiant. — (1 *part., quaest.* 107, *art.* 3.)

Septimo quaeritur, utrum unus Angelus possit alii loqui, ita quod alii locutionem ejus non percipiant; et videtur quod non. Ad locutionem enim nihil aliud requiritur quam intelligibilis species, et conversio ad alterum. Sed species illa et conversio sicut cognoscuntur ab uno Angelo, ita et ab alio. Ergo locutio unius Angeli aequaliter ab omnibus percipitur.

2. Praeterea, eisdem nutibus unus Angelus ad omnes Angelos loquitur. Si ergo aliquis Angelus cognoscit locutionem qua aliquis Angelus loquitur ei, eadem ratione cognoscet locutionem qua idem Angelus aliis loquitur.

3. Praeterea, quicumque intuetur aliquem Angelum, percipit speciem ejus, qua intelligit et loquitur. Sed Angeli se invicem semper intuentur. Ergo unus Angelus semper cognoscit locutionem alterius, sive sibi sive alteri loquatur.

4. Praeterea, si aliquis homo loquatur, aequaliter auditur ab omnibus qui ei aequaliter appropinquant, nisi sit defectus ex parte audientis, utpote si deficit in auditu. Sed quandoque alius Angelus est propinquior Angelo loquenti quam ille ad quem loquitur, secundum ordinem naturae, vel etiam secundum locum. Ergo non solum auditur ab eo ad quem loquitur.

Sed contra, inconveniens videtur dicere, quod nos aliquid possumus quod Angeli non possunt Sed homo potest conceptum cordis sui alteri intimare, ita quod alii absconditum remaneat. Ergo et Angelus potest alteri loqui sine hoc quod ab aliquo alio percipiatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedictis, art. 3 hujus quaest., patet, ex hoc ipso cognitio unius Angeli in cognitionem alterius venit per modum cujusdam spiritualis locutionis, quod Angelus fit in actu alicujus speciei, non solum secundum se ipsum, sed etiam in ordine ad alium; et hoc fit per propriam voluntatem Angeli loquentis. Ea autem quae sunt voluntatis, non oportet quod eodem modo se habeant ad omnes, sed secundum modum a voluntate praefixum; et ideo locutio praedicta non aequaliter se habebit ad omnes Angelos, sed secundum quod voluntas Angeli determinabit. Unde si Angelus fiat per propriam voluntatem in actu alicujus speciei secundum intellectum in ordine ad unum tantum Angelum, percipietur ab illo uno tantum ejus locutio; si vero in ordine ad plures, percipietur a pluribus.

Ad primum ergo dicendum, quod in locutione non requiritur conversio vel directio quasi cognita, sed quasi cognitionem faciens; unde ex hoc ipso quod unus Angelus ad alterum convertitur, illa conversio facit eum cognoscere alterius Angeli cogitationem.

Ad secundum dicendum, quod in generali est unus nutus, quo ad omnes unus loquitur; sed in speciali sunt tot nutus, quot sunt conversiones ad diversos; unde unusquisque cognoscit secundum nutum ad se factum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis unus Angelus alterum intueatur, non tamen oportet quod speciem, prout ea actu aliquid cogitat, videat, nisi ille Angelus convertatur ad eum.

Ad quartum dicendum, quod locutio humana movet auditum actione quae est per necessitatem naturae; quia impellendo aerem usque ad aurem; sed hoc modo non est in locutione Angeli, ut dictum est, art. 5 et 6; sed totum dependet ex voluntate Angeli loquentis.

QUAESTIO X.

DE MENTE

(In tredecim articulos divisa.)

Primo quaeritur, utrum mens, prout est in ea imago Trinitatis, sit essentia animae, vel aliqua potentia ejus; 2.° utrum in mente sit memoria; 3.° utrum memoria distinguatur ab intelligentia, sicut potentia a potentia; 4.° utrum mens cognoscat res materiales; 5.° utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari; 6.° utrum mens humana accipiat cognitionem a sensibus; 7.° utrum in mente sit imago Trinitatis, secundum, quod materialia cognoscit, non solum secundum quod cognoscit aeterna; 8.° utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem; 9.° utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes, per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem; 10.° utrum aliquis possit scire se habere caritatem; 11.° utrum mens aliqua in statu viae possit videre Deum per essentiam; 12.° utrum Deum esse, per se sit notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis, quae non possunt cogitari non esse; 13.° utrum per naturalem rationem cognosci possit Trinitas personarum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum mens, prout in ea est imago Trinitatis, sit essentia animae, vel aliqua ejus potentia. — (1 *part., quaest.* 79, *art.* 1.)

Quaestio est de mente, in qua est imago Trinitatis: et primo quaeritur, utrum mens, prout est in ea imago Trinitatis, sit essentia animae, vel aliqua potentia ejus; et videtur quod sit ipsa essen-

tia animae. Quia Augustinus dicit, 9 de Trinitate (cap. 4, circ. med.), quod mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant: et non nisi essentiam animae. Ergo mens est ipsa essentia animae.

2. Praeterea, diversa genera potentiarum animae non inveniuntur nisi in essentia. Sed appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae: ponuntur enim, in fine 1 de Anima, quinque genera communissima potentiarum animae: scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum. Cum ergo mens comprehendat in se appetitivum et intellectivum, quia in mente ponitur ab Augustino (14 de Trinit., cap. 3 et 4) intelligentia et voluntas, videtur quod non sit mens aliqua potentia, sed ipsa essentia animae.

3. Praeterea, Augustinus, 11 de Civit. Dei (com. 26, circa princ.), dicit, quod *nos sumus ad imaginem Dei, inquantum sumus, novimus nos esse, et amamus utrumque;* in 9 vero de Trinit. (cap. 4 et seq.) assignat imaginem Dei in nobis secundum notitiam, mentem, et amorem. Cum ergo amare sit actus amoris, et nosse sit actus notitiae; videtur quod esse sit actus mentis. Sed esse est actus essentiae. Ergo mens est ipsa essentia animae.

4. Praeterea, eadem ratione invenitur mens in Angelo et in nobis. Sed ipsa essentia Angeli est mens ejus. Unde Dionysius, cap. 7 de div. Nom., frequenter nominat Angelos *divinas vel intellectuales mentes.* Ergo etiam et mens nostra est ipsa essentia animae.

5. Praeterea, Augustinus dicit in 10 de Trin. (cap. 2, parum ante med.), quod *memoria et intelligentia et voluntas sunt una mens, una essentia, una vita.* Ergo, sicut vita ad essentiam pertinet, ita et mens.

6. Praeterea, accidens non potest esse principium substantialis distinctionis. Sed homo substantialiter distinguitur a brutis in hoc quod habet mentem. Ergo mens non est aliquod accidens. Sed potentia animae est proprietas ejus, secundum Avicennam: et sic est de genere accidentis. Ergo mens non est potentia, sed est ipsa essentia animae.

7. Praeterea, ab una potentia non egrediuntur diversi actus secundum speciem. Sed a mente egrediuntur diversi actus secundum speciem, scilicet memorari, intelligere et velle, ut patet per Augustinum (alium Auctorem, lib. de Spiritu et Anima, cap. 44, circa fin.). Ergo mens non est aliqua potentia animae, sed ipsa essentia ejus.

8. Praeterea, una potentia non est subjectum alterius potentiae. Sed mens est imaginis subjectum, quae consistit in tribus potentiis. Ergo mens non est potentia, sed ipsa essentia animae.

9. Praeterea, nulla potentia comprehendit in se plures potentias. Sed mens comprehendit intelligentiam et voluntatem. Ergo non est potentia, sed essentia.

Sed contra, anima non habet alias partes nisi suas potentias. Sed mens est quaedam pars animae superior, ut Augustinus dicit in lib. de Trin. (12, cap. 2, 3, 4 et 12). Ergo mens est potentia animae.

Praeterea, essentia animae communis est omnibus potentiis, quia omnes in ea radicantur. Sed mens non est communis omnibus potentiis, quia dividitur contra sensum. Ergo mens non est ipsa essentia animae.

Praeterea, in essentia animae non est accipere supremum et infimum. Sed in mente est supremum et infimum; dividit enim Augustinus (12 de Trin., cap. 3 et 4), mentem in superiorem et inferiorem rationem. Ergo mens est potentia animae, non essentia.

Praeterea, animae essentia est principium vivendi. Sed mens non est principium vivendi, sed intelligendi. Ergo mens non est ipsa essentia animae, sed potentia ejus.

Praeterea, subjectum non praedicatur de accidente. Sed mens praedicatur de memoria, intelligentia, et voluntate, quae sunt in essentia animae sicut in subjecto. Ergo mens non est essentia animae.

Praeterea, secundum Augustinum in lib. 2 Trin. (12, cap. 4, in fin., et cap. 7, ante med.), anima non est ad imaginem secundum se totam, sed secundum aliquid sui. Est autem secundum mentem. Ergo mens non nominat totam animam, sed aliquid animae.

Praeterea, nomen mentis ex eo quod meminit sumptum esse videtur. Sed memoria designat aliquam potentiam animae. Ergo et mens, et non essentiam.

Respondeo dicendum, quod nomen mentis a mensurando est sumptum. Res autem uniuscujusque generis mensuratur per id quod est minimum, et principium primum in genere suo, ut patet in 10 Metaphys. (comm. 4); et ideo nomen mentis hoc modo dicitur in anima, sicut et nomen intellectus. Solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus mensurando eas quasi ad sua principia. Intellectus autem, cum dicatur per respectum ad actum, potentiam animae designat: virtus enim, sive potentia, est medium inter essentiam et operationem, ut patet per Dionysium, 11 cap. caelest. Hierarch. Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus; utimur frequenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias significandas. Sed quia nihil notificatur nisi ex hoc quod est sibi proprium, oportet quod cum aliqua essentia designatur per suam potentiam, designetur per potentiam sibi propriam. In potentiis autem hoc communiter invenitur, quod illud quod potest in plus, potest in minus, sed non convertitur; sicut qui potest ferre centum libras, potest ferre viginti, ut dicitur in 1 Caeli et Mundi. Et ideo, si aliqua res per suam potentiam debeat designari, oportet quod designetur per ultimum potentiae suae. Anima autem quae est in plantis, habet infimum gradum inter potentias animae; unde ab ea denominatur, cum dicitur nutritiva vel vegetabilis. Anima autem bruti pertingit ad altiorem gradum, scilicet qui est sensus; unde ipsa anima vocatur sensitiva, vel quandoque etiam sensus. Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum qui est inter potentias animae, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens; inquantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium prae aliis animabus.

Patet ergo, quod mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius; unde, cum secundum id quod est altissimum in nobis, divina imago inveniatur in nobis; imago non pertinebit ad essentiam animae nisi secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam ejus; et

sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae, et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi inquantum ab ea fluit talis potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod mens non dicitur significare essentiam secundum quod essentia contra potentiam dividitur; sed secundum quod essentia absoluta dividitur contra id quod relative dicitur; et sic mens dividitur contra notitiam sui, inquantum per notitiam mens ad se ipsam refertur; ipsa vero mens dicitur absolute. Vel potest dici, quod mens accipitur ab Augustino secundum quod significat essentiam animae simul cum tali potentia.

Ad secundum dicendum, quod genera potentiarum animae distinguuntur dupliciter: uno modo ex parte objecti; alio modo ex parte subjecti, sive ex parte modi agendi, quod in idem redit. Si igitur distinguantur ex parte objecti, sic inveniuntur quinque potentiarum genera supra enumerata. Si autem distinguantur ex parte subjecti vel modi agendi, sic sunt tria genera potentiarum animae; scilicet vegetativum, sensitivum, et intellectivum. Operatio enim animae tripliciter potest se habere ad materiam. Uno modo ita quod per modum naturalis actionis exerceatur; et talium actionum principium est potentia nutritiva, cujus actus exercentur qualitatibus activis et passivis, sicut et aliae actiones materiales. Alio modo ita quod operatio animae non pertingat ad ipsam materiam, sed solum ad materiae conditiones; sicut est in actibus potentiae sensitivae: in sensu enim recipitur species sine materia, sed tamen cum materiae conditionibus. Tertio modo ita quod operatio animae excedat et materiam et materiae conditiones; et sic est pars animae intellectiva. Secundum igitur has diversas potentiarum animae participationes contingit aliquas duas potentias animae ad invicem comparatas in idem vel diversum genus reduci. Si enim appetitus sensibilis et intellectualis, qui est voluntas, consideretur secundum ordinem ad objectum, sic reducuntur in unum genus, quia utriusque objectum est bonum. Si vero consideretur quantum ad modum agendi, sic reducuntur in diversa genera: quia appetitus inferior reducetur in genus sensitivi, appetitus vero superior in genus intellectivi. Sicut enim sensus non apprehendit suum objectum sine conditionibus materialibus, prout scilicet est hic et nunc; sic et appetitus sensibilis in suum objectum fertur, in bonum scilicet particulare. Appetitus vero superior in suum objectum tendit per modum quo intellectus apprehendit; et sic quantum ad modum agendi voluntas ad genus intellectivi reducitur. Modus autem actionis provenit ex dispositione agentis: quia quanto fuerit agens perfectius, tanto est ejus actio perfectior. Et ideo, si considerentur hujusmodi potentiae secundum quod egrediuntur ab essentia animae, quae est subjectum earum, voluntas invenitur in eadem coordinatione cum intellectu; non autem appetitus inferior, qui in irascibilem et concupiscibilem dividitur. Et ideo mens potest comprehendere voluntatem et intellectum, absque eo quod sit animae essentia; inquantum, scilicet, nominat quoddam genus potentiarum animae; ut sub mente intelligantur comprehendi omnes illae potentiae quae in suis actibus omnino a materia et conditionibus materiae recedunt.

Ad tertium dicendum, quod ab Augustino et aliis sanctis imago Trinitatis in homine multipliciter assignatur: nec oportet quod una illarum assignationum alteri correspondeat; sicut patet quod Augustinus assignat imaginem Trinitatis secundum mentem, notitiam et amorem; et ulterius secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Et quamvis voluntas et amor sibi invicem correspondeant, et notitia et intelligentia; non tamen oportet quod mens correspondeat memoriae; cum mens omnia tria contineat quae in alia assignatione dicuntur. Similiter etiam assignatio Augustini quam objectio tangit, est alia a duabus praemissis. Unde non oportet quod, si amare amori correspondeat, et nosse notitiae, esse respondeat menti sicut proprius actus ejus, inquantum est mens.

Ad quartum dicendum, quod Angeli dicuntur mentes, non quia ipsa mens, sive intellectus Angeli, sit ejus essentia, prout intellectus et mens potentiam nominant; sed quia nihil aliud habent de potentiis animae nisi hoc quod sub mente comprehenditur; unde totaliter sunt mens. Animae vero nostrae adjunguntur aliae potentiae quae sub mente non comprehenduntur, ex eo quod est actus corporis; scilicet sensitivae et nutritivae potentiae; unde non ita potest dici anima esse mens sicut et Angelus.

Ad quintum dicendum, quod vivere addit supra esse, et intelligere supra vivere. Ad hoc autem quod imago Dei in aliquo inveniatur, oportet quod ad ultimum genus perfectionis perveniat quo creatura tendere potest; unde si habeat esse tantum, sicut lapides; vel esse et vivere, sicut plantae et bruta; non salvatur in hoc ratio imaginis; sed oportet ad perfectam imaginis rationem, ut creatura sit, vivat et intelligat. In hoc enim perfectissime secundum genus conformatur essentialibus attributis. Et ideo, quia in assignatione imaginis mens locum divinae essentiae tenet, haec vero tria, quae sunt memoria, intelligentia et voluntas, tenent locum trium personarum; ideo Augustinus menti adscribit illa quae requiruntur ad imaginem in creatura, cum dicit, quod *memoria et intelligentia et voluntas* (1) *sunt una vita, una mens, una essentia.* Nec tamen oportet quod ex hoc ipso dicatur etiam mens et vita quo et essentia; quia non est idem in nobis esse et vivere et intelligere, sicut in Deo; dicuntur tamen haec tria *una essentia*, inquantum ab una essentia mentis procedunt; *una vita*, inquantum ad unum genus vitae pertinent; *una mens*, inquantum sub una mente comprehenduntur ut partes sub toto, sicut visus et auditus comprehenduntur sub parte animae sensitiva.

Ad sextum dicendum, quod secundum Philosophum in 8 Metaph., quia substantiales rerum differentiae sunt nobis ignotae, loco earum interdum definientes accidentalibus utuntur, secundum quod ipsa designant vel notificant essentiam, ut proprii effectus notificant causam; unde sensibile, secundum quod est differentia constitutiva animalis, non sumitur a sensu prout nominat potentiam, sed prout nominat ipsam animae essentiam, a qua talis potentia fluit; et similiter est de ratione, vel de eo quod est habens mentem.

Ad septimum dicendum, quod sicut pars animae sensitiva non intelligitur esse una quaedam potentia praeter omnes particulares potentias quae sub ipsa

(1) Al. deest *et intelligentia et voluntas.*

comprehenduntur, sed est quasi quoddam totum potentiale comprehendens omnes illas potentias quasi partes; ita etiam mens non est una quaedam potentia praeter memoriam, intelligentiam et voluntatem; sed est quoddam totum potentiale comprehendens haec tria; sicut etiam videmus quod sub potentia faciendi domum comprehenditur potentia dolandi lapides et erigendi parietes; et sic de aliis.

Ad octavum dicendum, quod mens non comparatur ad intelligentiam et voluntatem sicut subjectum, sed magis sicut totum ad partes, prout mens potentiam ipsam nominat. Si vero sumatur mens pro essentia animae, secundum quod ab ea nata est progredi talis potentia; sic nominabit subjectum potentiarum.

Ad nonum dicendum, quod una potentia particularis non comprehendit sub se plures; sed nihil prohibet sub una generali potentia comprehendi plures ut partes, sicut sub una parte corporis plures partes organicae comprehenduntur, ut digiti sub manu.

ARTICULUS II.

Utrum in mente sit memoria.
(1 *part.*, *qu.* 79, *art.* 6.)

Secundo quaeritur, utrum in mente sit memoria; et videtur quod non. Quia secundum Augustinum, 12 de Trinitate (cap. 3, et 8 circa princip.), illud quod est commune nobis et brutis, non pertinet ad mentem. Memoria autem nobis et brutis communis est, ut patet per Augustinum, 10 Confess. (cap. 25). Ergo etc.

2. Praeterea, Philosophus in lib. de Memoria et Reminiscentia (cap. 1 non procul a fin.) dicit, quod memoria non est intellectivi, sed potius sensitivi. Cum ergo mens sit idem quod intellectus, ut ex praedictis patet, videtur quod memoria non sit in mente.

3. Praeterea, intellectus, et omnia quae ad intellectum pertinent, abstrahunt ab hic et nunc; memoria vero non abstrahit; concernit namque determinatum tempus, scilicet praeteritum; memoria namque praeteritorum est, ut dicit Tullius (in lib. de Inventione). Ergo etc.

4. Praeterea, cum in memoria conserventur aliqua quae non apprehenduntur actu; ubicumque ponitur memoria, oportet quod ibi differat apprehendere et retinere. In intellectu autem non differunt, sed potius in sensu; propter hoc enim in sensu differre possunt, quia sensus organo corporali utitur; non autem omne quod tenetur in corpore, apprehenditur: intellectus autem non utitur organo corporali; unde nihil in eo retinetur nisi intelligibiliter; et sic oportet quod actu intelligatur. Ergo memoria non est in intellectu sive in mente.

5. Praeterea, anima non memoratur prius quam apud se aliquid retineat. Sed antequam aliquas species recipiat a sensibus, a quibus nostra cognitio oritur, quas retinere possit, est ad imaginem. Cum ergo memoria sit pars imaginis, non videtur quod possit esse in mente.

6. Praeterea, mens, secundum quod est ad imaginem Dei, fertur in Deum. Sed memoria non fertur in Deum; est enim eorum quae cadunt sub tempore; Deus autem est omnino supra tempus. Ergo etc.

7. Praeterea, si memoria esset pars mentis species intelligibiles in ipsa mente conservarentur sicut conservantur in mente Angeli. Sed Angelus convertendo se ad species quas habet penes se, potest intelligere. Ergo et mens convertendo se ad ipsas species retentas; et ita posset intelligere sine hoc quod ad phantasmata converteretur; quod manifeste apparet esse falsum. Quantumlibet enim aliquis scientiam in habitu habeat, laeso tamen organo imaginativae virtutis vel memorativae, in actum exire non potest; quod non esset, si mens in actu intelligere posset non convertendo se ad potentias quae organis utuntur. Unde memoria non est in mente.

1. Sed contra, Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 6), quod anima est locus specierum, praeterquam non tota, sed intellectiva. Loci autem est conservare contenta in eo. Cum ergo conservare species ad memoriam pertineat, videtur quod in intellectu sit memoria.

2. Praeterea, illud quod aequaliter se habet ad omne tempus, non concernit aliquod tempus particulare. Sed memoria, etiam proprie accepta, aequaliter se habet ad omne tempus, ut dicit Augustinus, 12 de Trinitate (14, cap. 11), et probat per dicta Virgilii, qui proprio nomine memoriae et oblivionis usus est. Ergo memoria non concernit aliquod tempus particulare, sed omne. Ergo ad intellectum pertinet.

3. Praeterea, memoria, proprie accipiendo, est praeteritorum. Sed intellectus non solum est praesentium, sed etiam futurorum et praeteritorum; intellectus enim compositionem format, secundum omne tempus intelligens hominem fuisse, futurum esse, et esse, ut patet 3 de Anima (com. 22 et 23). Ergo memoria, proprie loquendo, ad intellectum pertinere potest.

4. Praeterea, sicut memoria est praeteritorum, ita providentia futurorum, secundum Tullium (lib. 2 de Inventione). Sed providentia est in parte intellectiva, proprie accipiendo. Ergo eadem ratione et memoria.

Respondeo dicendum, quod memoria secundum communem usum loquentium accipitur pro notitia praeteritorum. Cognoscere autem praeteritum ut praeteritum, est ejus cujus est cognoscere praesens ut praesens, vel nunc ut nunc; hoc autem est sensus. Sicut enim intellectus non cognoscit singulare ut est hoc, sed secundum communem quamdam rationem, ut inquantum est homo vel albus; vel etiam particulare, non inquantum est hic homo vel particulare hoc; ita etiam intellectus cognoscit praesens et praeteritum, non inquantum est nunc et hoc praeteritum. Unde, cum memoria secundum propriam sui acceptionem respiciat ad id quod est praeteritum respectu hujus nunc; constat quod memoria, proprie loquendo, non est in parte intellectiva, sed sensitiva tantum, ut Philosophus probat (lib. de Memoria et Reminiscentia, cap. 1). Sed quia intellectus non solum intelligit intelligibile, sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile; ideo nomen memoriae potest extendi ad notitiam, qua etsi non cognoscatur objectum ut in praeteritione modo praedicto, cognoscitur tamen objectum de quo etiam prius est notitia habita, inquantum aliquis scit se eam prius habuisse; et sic omnis notitia non de novo accepta potest dici memoria. Sed hoc contingit uno modo, quando consideratio secundum notitiam

habitam non est intercisa, sed continua: alio vero modo, quando est intercisa; et sic habet plus de ratione praeteriti, unde et magis proprie ad rationem memoriae attingit; ut si dicamur illius rei habere memoriam quam prius habitualiter cognoscebamus, non autem in actu. Et sic memoria est in parte intellectiva nostrae animae: et hoc modo videtur Augustinus memoriam accipere (12 de Trinitate, cap. 4 et 7), ponens eam partem imaginis: vult enim, omne illud quod habitualiter in mente tenetur ut in actum non prodeat, ad memoriam pertinere.

Quomodo autem hoc possit contingere, a diversis diversimode ponitur. Avicenna enim (6 de Naturalibus) ponit, quod hoc non contingit (quod anima habitualiter teneat notitiam alicujus rei quam actu non considerat) ex hoc quod aliquae species conserventur in parte intellectiva; sed vult quod species actu non consideratae non possunt conservari nisi in parte sensitiva, vel quantum ad imaginationem, quae est thesaurus formarum a sensu acceptarum; vel quantum ad memoriam, quantum ad intellectiones particulares non acceptas a sensibus. In intellectu vero non permanet species, nisi quando actu consideratur; post considerationem vero in eo actu esse desinit: unde, quando iterum vult considerare aliquid, oportet quod species de novo fluant in intellectum possibilem ab intellectu agente. Nec tamen sequitur, secundum ipsum, quod si aliquis de novo debet considerare quae prius scivit, oporteat eum iterum addiscere vel invenire sicut a principio; quia relicta est in eo quaedam habilitas per quam facilius se convertit ad intellectum agentem, ut ab eo species effluentes recipiat; et haec habilitas est habitus scientiae in nobis. Et secundum hanc opinionem memoria non esset in mente secundum retentionem aliquarum specierum, sed secundum habilitatem ad accipiendum de novo. Sed ista opinio non videtur rationabilis. Primo, quia cum intellectus possibilis sit stabilioris naturae quam sensus, oportet quod species in eo recepta stabilius recipiatur; unde magis possunt in eo servari species quam in parte sensitiva. Secundo, quia agens intelligentia aequaliter se habet ad influendum species convenientes scientiis omnibus. Unde, si in intellectu possibili non conservarentur aliquae species, sed sola habilitas convertendi se ad intellectum agentem, aequaliter remaneret homo habilis ad quodcumque intelligibile; et ita ex hoc quod homo addisceret unam scientiam, non magis sciret illam quam alias. Praeterea, hoc videtur esse expresse contrarium sententiae Philosophi in 3 de Anima (com. 6), qui commendat antiquos in hoc quod posuerunt animam esse locum specierum quantum ad intellectivam partem.

Et ideo alii dicunt, quod species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualem considerationem, et harum ordinatio est habitus scientiae; et quod haec vis qua mens nostra retinere potest species intelligibiles post actualem considerationem, memoria dicitur: et hoc magis accedit ad propriam significationem memoriae.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria quae communis est nobis et brutis, est illa in qua conservantur particulares intentiones; sed haec non est in mente, sed illa tantum in qua conservantur species intelligibiles.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur de memoria quae est praeteriti, prout est relatum ad hoc nunc, inquantum est hoc; et sic non est in mente.

Ad tertium dicendum est per idem.

Ad quartum dicendum, quod in intellectu possibili differt actu apprehendere et retinere, non ex eo quod species sit in eo aliquo modo corporaliter, sed intelligibiliter tantum. Nec tamen sequitur quod semper intelligatur secundum illam speciem; sed solum quando intellectus possibilis perfecte fit in actu respectu illius speciei. Quandoque vero est imperfecte in actu ejus quodammodo medio inter puram potentiam et purum actum; et hoc est habitualiter cognoscere; et de hoc modo cognitionis reducitur in actum perfectum per voluntatem, quae, secundum Anselmum (lib. de Similitud., cap. 11), est motor omnium virium.

Ad quintum dicendum, quod mens est ad imaginem, praecipue secundum quod fertur in Deum et in se ipsam. Ipsa autem est sibi praesens, et similiter Deus, antequam aliquae species a sensibus accipiantur; et mens non dicitur habere vim memorativam ex hoc quod aliquid actu teneat, sed ex hoc quod est potens tenere.

Ad sextum patet responsio ex dictis.

Ad septimum dicendum, quod nulla potentia potest aliquid cognoscere non convertendo se ad objectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem. Unde, cum phantasmata se habeant hoc modo ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per Philosophum in 3 de Anima (com. 39); quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasmata: et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatibus ad actu considerandum, antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit. Secus autem videtur de Angelis, quorum intellectus objectum non est phantasma.

Ad primum vero eorum quae in contrarium objiciuntur, dicendum, quod ex auctoritate illa haberi non potest quod in intellectu sit memoria nisi secundum modum qui dictus est; non autem quod proprie.

Ad secundum dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quod memoria potest esse de presentibus objectis; nunquam tamen potest dici memoria nisi consideretur aliquid praeteritum, ad minus ex parte ipsius cognitionis; et secundum hoc etiam dicitur aliquis sui oblivisci, vel etiam memorari, inquantum de se ipso, qui est praesens sibi, non conservat praeteritam cognitionem.

Ad tertium dicendum, quod inquantum intellectus cognoscit differentias temporum secundum communes rationes, formare potest compositiones secundum quamlibet differentiam temporis.

Ad quartum dicendum, quod providentia non est in intellectu nisi secundum generales rationes futuri; sed ad particularia applicatur mediante ratione particulari, quam oportet mediam intercedere inter rationem universalem moventem et motum qui in particularibus consequitur, ut patet per Philosophum in 3 de Anima (com. 57, 58).

ARTICULUS III.

Utrum memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia. — (1 *part., quaest.* 77, *art.* 7.)

Tertio quaeritur, utrum memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia; et videtur quod non. Diversarum enim potentiarum sunt diversi actus. Sed intellectus possibilis et memoriae, prout sunt in mente, ponitur esse idem actus, qui est speciem retinere; hoc enim quod Augustinus memoriae, Philosophus intellectui possibili attribuit (3 de Anima, com. 6). Ergo memoria non distinguitur ab intelligentia sicut potentia a potentia.

2. Praeterea, accipere aliquid non concernendo aliquam differentiam temporis, est proprium intellectus, qui abstrahit ab hic et nunc. Sed memoria non concernit aliquam differentiam temporis, quia, secundum Augustinum, 14 de Trinit. (cap. 11), memoria est communiter praesentium, praeteritorum, et futurorum. Ergo memoria ab intelligentia non distinguitur.

3. Praeterea, intelligentia accipitur dupliciter secundum Augustinum, 14 de Trinit. (cap. 6 et 7). Uno modo prout dicimur intelligere id quod non actu consideramus; alio modo prout dicimur intelligere id quod actu cogitamus. Sed intelligentia, secundum quam id tantum dicimur intelligere quod actu cogitamus, est intelligere in actu; quod non est potentia, sed operatio alicujus potentiae; et sic non distinguitur a memoria sicut potentia a potentia. Secundum vero quod intelligimus ea quae in actu consideramus, nullo modo a memoria distinguitur, sed ad memoriam pertinet; quod patet per Augustinum, 14 de Trin. (cap. 7 a med), ubi sic dicit: *Si nos referamus ad interiorem mentis memoriam, qua sui meminit, et interiorem intelligentiam, qua se intelligit, et interiorem voluntatem, qua se diligit; ubi haec tria simul semper sunt, sive cogitentur sive non cogitentur; videtur quidem imago Trinitatis ad solam memoriam pertinere.* Ergo intelligentia a memoria nullo modo distinguitur sicut potentia a potentia.

4. Si dicatur, quod intelligentia in anima est quaedam potentia secundum quam anima est potens actu cogitare, et alia secundum quam actu cogitat; sic etiam intelligentia, qua nos dicimur intelligere non cogitando, distinguitur a memoria sicut potentia a potentia; contra. Ejusdem potentiae est habitum habere, et uti habitu. Sed intelligere non cogitando, est intelligere in habitu; intelligere autem cogitando, est habere habitum. Ergo ad eamdem potentiam pertinet intelligere non cogitando, et intelligere cogitando: et sic per hoc non diversificatur intelligentia a memoria sicut potentia a potentia.

5. Praeterea in intellectiva parte animae non invenitur alia potentia nisi cognoscitiva et motiva vel affectiva. Sed voluntas est affectiva vel motiva; intelligentia autem cognoscitiva. Ergo memoria non est alia potentia ab intelligentia.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit, 14 de Trin. (cap. 8), quod *secundum hoc anima est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum Deum et conspiciendum potest.* Sed potest anima conspicere secundum potentias. Ergo imago in anima attenditur secundum potentias. Sed in anima attenditur imago secundum quod haec tria in ea inveniuntur, memoria, intelligentia, et voluntas. Ergo haec tria sunt tres potentiae distinctae.

2. Praeterea, si ista non sunt tres potentiae, oportet aliquod eorum esse actum sive operationem. Sed actus non semper est in anima; non enim semper in actu intelligit vel vult. Ergo ista tria non semper erunt in anima; et sic non esset anima ad imaginem Dei; quod est contra Augustinum (4 de Trinitate, cap. 3 et 6).

3. Item, inter haec tria invenitur aequalitas, per quam aequalitas divinarum personarum repraesentatur. Sed inter actum vel habitum vel potentiam non invenitur aequalitas; quia ad plura se extendit potentia quam habitus, et habitus quam actus; quia unius potentiae sunt plures habitus, et ab uno habitu plures actus eliciuntur. Ergo non potest esse quod aliquod eorum sit habitus, et aliud actus.

Respondeo dicendum, quod Augustinus (14 de Trinit., cap. 7 a med.), dupliciter assignat imaginem Trinitatis in mente. Primo secundum haec tria: *mens, notitia*, et *amor*, ut patet in 9 de Trinitate; secundo quantum ad haec tria, qua sunt *memoria, intelligentia*, et *voluntas*. Dicendum ergo, quod imago Trinitatis in anima potest assignari dupliciter: uno modo secundum perfectam imitationem Trinitatis; alio modo secundum imperfectam. Anima enim perfecte Trinitatem imitatur secundum quod meminit actu, intelligit actu, et vult actu. Quod ideo est, quia in illa Trinitate increata, media in Trinitate persona est Verbum; verbum autem sine actuali cognitione esse non potest; unde secundum hunc modum perfectae imitationis assignat Augustinus imaginem in his tribus, memoria, iutelligentia, voluntate; prout memoria importat habitualem notitiam, intelligentia vero actualem cogitationem ex illa notitia procedentem; voluntas vero actualem voluntatis motum ex cogitatione procedentem. Et hoc patet expresse per hoc quod dicit in 14 de Trinit. (ubi sup.), sic dicens: *Quia ibi*, scilicet in mente, *verbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam); in tribus potius illis imago ista ponitur, memoria scilicet, intelligentia, et voluntate. Hanc autem dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, quae istam prolem parentemque conjungit.* Imago vero secundum imperfectam imitationem est, quando assignatur secundum habitus et potentias; et sic assignat imaginem Trinitatis in anima, 9 de Trinitate (cap. 4 et seq.), quantum ad haec tria, *mens, notitia, amor;* ut mens nominet potentiam, notitia vero et amor, habitus in ea existentes; et sicut posuit notitiam, ita ponere potuisset intelligentiam habitualem: utrumque enim habitualiter accipi potest, ut patet ex hoc quod dicitur 14 de Trinitate (cap. 7, circa princ.): *Numquid recte possumus dicere: Iste musicus novit quidem musicam; licet non eam intelligat, quia eam non cogitat; intelligit vero nunc geometriam, hanc enim nunc cogitat? Absurda est, quantum apparet, ista sententia.* Et sic secundum hanc assignationem haec duo, quae sunt notitia et amor, habitualiter accepta, ad memoriam tantum pertinent; ut patet per auctoritatem ejusdem in objiciendo inductam. Sed quia actus sunt in potentiis

radicaliter sicut effectus in causis; ideo etiam perfecta imitatio, quae est secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem actualem, potest originaliter inveniri in potentiis, secundum quas anima potest meminisse, intelligere actualiter, et velle; ut per verba Augustini inducta (in arg.) patet. Et sic imago attenditur secundum potentias; non tamen hoc modo quod memoria possit esse, in mente, alia potentia praeter intelligentiam: quod sic patet. Potentiae non diversificantur ex diversitate objectorum nisi diversitas objectorum sit ex his quae per se accidunt objectis, secundum quod sunt talium potentiarum objecta; unde calidum et frigidum, quae colorato accidunt, inquantum hujusmodi, non diversificant potentiam visivam: ejusdem enim visivae potentiae est videre coloratum, calidum et frigidum, dulce et amarum. Quamvis autem mens sive intellectus aliquo modo possit cognoscere praeteritum, tamen, cum indifferenter se habeat ad cognoscenda praesentia, praeterita, et futura; differentia praesentis et praeteriti accidentalis intelligibili est, inquantum hujusmodi. Unde, quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria; non tamen potest esse ut potentia quaedam per se distincta ab aliis, per modum quo philosophi de distinctione potentiarum loquuntur; sed haec solummodo potest inveniri memoria in parte sensitiva, quae fertur ad praesens inquantum est praesens; unde, si debeat ferri in praeteritum, requiritur aliqua altior virtus quam ipse sensus. Nihilominus tamen, etsi memoria non sit potentia distincta ab intelligentia, prout intelligentia sumitur pro potentia; tamen invenitur Trinitas in anima etiam considerando ipsas potentias, secundum quod una potentia, quae est intellectus, habet habitudinem ad diversa, scilicet ad tenendam notitiam alicujus habitualiter; sicut et Augustinus (12 de Trinit., cap. 14), distinguit rationem inferiorem a superiori secundum habitudinem ad diversa.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis memoria, prout est in mente, non sit alia potentia ab intellectu possibili distincta; tamen inter intellectum possibilem et memoriam invenitur distinctio secundum habitudinem ad diversa, ut ex dictis patet.

Et similiter dicendum est ad quatuor sequentia.

Ad primum vero in contrarium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de imagine inventa in anima, non secundum perfectam imitationem, quae est quando actu imitatur Trinitatem intelligendo eam.

Ad secundum dicendum, quod semper est in anima imago Trinitatis aliquo modo, sed non secundum perfectam imitationem.

Ad tertium dicendum, quod inter potentiam et actum et habitum potest esse aequalitas, secundum quod comparantur ad unum objectum; et sic imago Trinitatis invenitur in anima secundum quod fertur in Deum. Et tamen, etiam communiter loquendo de potentia, habitu et actu, invenitur in eis aequalitas, non quidem secundum proprietatem naturae, quia alterius modi habet esse operatio, habitus et potentia; sed secundum comparationem ad actum, secundum quam consideratur horum trium quantitas: nec oportet quod accipiatur unus tantum actus numero, aut unus habitus; sed habitus et actus in genere.

ARTICULUS IV.

Utrum mens cognoscat res materiales.
(1 part., quaest. 84, art. 1.)

Quarto quaeritur, utrum mens cognoscat res materiales; et videtur quod non. Mens enim non cognoscit aliquid nisi intellectuali cognitione. Sed, ut habetur in Glossa (ordin. super illud, *Raptum usque ad tertium caelum*), 2 Cor. 22, *illa est intellectualis visio quae illas res continet quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae.* Cum igitur res materiales non possint esse in anima per se ipsas, sed solum per imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae; videtur quod mens materialia non cognoscat.

2. Praeterea, Augustinus super Genes. ad litteram (lib. 12, cap. 24, circa princ.) dicit: *Mente intelliguntur quae nec corpora sunt nec similitudines corporum.* Sed res materiales sunt corpora, et similitudines corporum habent. Ergo etc.

3. Praeterea, mens, sive intellectus, habet cognoscere quidditates rerum, quia objectum intellectus est quod quid est, ut dicitur in 3 de Anima (com. 26). Sed quidditas rerum materialium non est ipsa corporeitas; alias oporteret omnia quae quidditatem habent, corpus esse. Ergo etc.

4. Praeterea, cognitio mentis consequitur formam, quae est principium cognoscendi. Sed formae intelligibiles quae sunt in mente, sunt omnino immateriales. Ergo per eas mens non potest res materiales cognoscere.

5. Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem. Sed non potest esse assimilatio inter mentem et materialia: quia similitudinem facit unitas qualitatis; qualitates autem rerum corporalium sunt corporalia accidentia, quae in mente esse non possunt. Ergo etc.

6. Praeterea, mens nihil cognoscit nisi abstrahendo a materia et a conditionibus materiae. Sed res materiales, quae sunt res naturales, non possunt, etiam secundum intellectum, a materia separari, quia in eorum definitionibus cadit materia. Ergo etc.

Sed contra, ea quae ad scientiam naturalem pertinent, mente cognoscuntur. Sed scientia naturalis de rebus materialibus est. Ergo materialia per mentem cognosci possunt.

Praeterea, unusquisque bene judicat quae cognoscit, et horum est optimus judex, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. 1, parum a med.). Sed, sicut dicit Augustinus, 12 super Genes. ad litteram (cap. 24, in princ.), per mentem ista inferiora judicantur. Ergo haec inferiora materialia per mentem intelliguntur.

Praeterea, per sensum non cognoscimus nisi materialia. Sed cognitio mentis a sensu oritur. Ergo et mens materiales (1) res cognoscit.

Respondeo dicendum, quod omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem hujusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cujus est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum

(1) *Al.* naturales.

secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam, est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum ejus. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum modum illum quo forma, quae est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente; unde nihil prohibet, per formas quae in mente immaterialiter existunt, res materiales cognosci. Hoc autem differenter contingit in mente humana, quae cognitionem accipit a rebus, et in divina vel angelica, quae a rebus non accipiunt. In mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quamdam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam; unde formae quae sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum. Quarum est duplex modus: quaedam enim sunt quae nullam sibi materiam determinant, ut linea, superficies, et hujusmodi: quaedam autem determinant sibi specialem materiam; sicut omnes formae naturales. Ex cognitione autem formarum quae nullam sibi materiam determinant, non relinquitur aliqua cognitio de materia; sed ex cognitione formarum quae determinant sibi materiam, cognoscitur etiam ipsa materia aliquo modo, scilicet secundum habitudinem quam habet ad formam; et propter hoc dicit Philosophus in 1 Physic. (com. 69), quod materia prima est scibilis secundum analogiam ad formam; et sic per similitudinem formae ipsa res materialis cognoscitur; sicut aliquis ex hoc ipso quod cognoscit simitatem, cognoscit nasum simum. Sed formae rerum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum, quod est commune formae et materiae; unde formae illae respiciunt et formam et materiam immediate, et non unum per alterum; et similiter formae intellectus angelici, quae sunt similes formis mentis divinae, quamvis non sint causa rerum. Et sic mens nostra de rebus materialibus immaterialem (1) cognitionem habet; mens vero divina et angelica materialia immaterialius, et tamen perfectius, cognoscit.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa dupliciter potest exponi. Uno modo ut referatur ad visionem intellectualem quantum ad omnia quae sub ipsa comprehenduntur; et sic dicitur intellectualis visio illarum tantam rerum quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae; non ut hoc intelligatur de imaginibus quibus res intellectuali visione videntur, quae sunt quasi medium cognoscendi; sed quia ipsa cognita per intellectualem visionem sunt res ipsae, et non rerum imagines; quod in visione corporali, scilicet sensitiva, et spirituali, scilicet imaginativa, non accidit. Objecta enim imaginationis et sensus sunt quaedam accidentia, ex quibus quaedam rei figura vel imago constituitur; sed objectum intellectus est ipsa rei essentia; quamvis essentiam rei cognoscat per ejus similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per objectum in quo primo fertur ejus visio. Vel dicendum (2), quod hoc quod in auctoritate dicitur, pertinet ad visionem intellectualem secundum quod excedit imaginativam et sensitivam; sic enim Augustinus, ex cujus verbis (12 super Genes. ad litter.) Glossa sumitur, intendit assignare differentiam trium visionum, attribuens superiori visioni id in quo inferiorem excedit; sicut dicitur, quod spiritualis visio est cum absentia cogitamus per similitudines quasdam; et tamen spiritualis sive imaginaria visio etiam est de his quae praesentialiter videntur; sed in hoc quod etiam absentia videt imaginatio (1), sensum transcendit; et ideo ponitur hoc quasi proprium ejus. Similiter etiam intellectualis visio in hoc transcendit imaginationem et sensum, quod ad illa se extendit quae per essentiam suam sunt intelligibilia; et ideo hoc ei attribuit Augustinus quasi proprium; quamvis etiam cognoscere possit materialia, quae per suas similitudines cognoscibilia sunt. Unde dicit Augustinus, 12 super Genes. ad litteram (cap. 12 in princ.), quod *per mentem etiam ista inferiora dijudicantur, et ea sciuntur quae neque sunt corpora, neque illas gerunt formas similes corporum.*

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod si corporeitas sumatur a corpore prout est in genere quantitatis, sic corporeitas non est rei naturalis quidditas, sed ejus accidens, scilicet trina dimensio. Si vero sumatur a corpore prout est in genere substantiae, sic corporeitas nominat rei naturalis essentiam. Nec tamen sequitur quod omnis quidditas sit corporeitas; nisi diceretur, quod quidditati, inquantum quidditas, conveniret esse corporeitatem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis in mente non sint nisi immateriales formae, possunt tamen esse similitudines rerum materialium. Non enim oportet quod ejusmodi esse habeat similitudo cujusmodi est id cujus est similitudo, sed solum quod in ratione conveniat; sicut forma hominis non habet tale esse in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carnibus et ossibus.

Ad quintum dicendum, quod quamvis qualitates corporales non possint esse in mente, possunt tamen esse similitudines qualitatum corporearum, et secundum has mens rebus corporeis assimilatur.

Ad sextum dicendum, quod intellectus cognoscit abstrahendo a materia particulari et conditionibus ejus, sicut ab hac carne et his ossibus; non tamen oportet quod abstrahat a materia universali; unde potest considerare formam naturalem in carnibus et ossibus, sed non in his.

ARTICULUS V.

Utrum mens nostra possit materialia cognoscere in singulari. — (1 *part., quaest.* 86, *art.* 1.)

Quinto quaeritur, utrum mens nostra possit cognoscere materialia in singulari; et videtur quod sic. Quia sicut singulare habet esse per materiam, ita res dicuntur materiales quae in sui definitione materiam habent. Sed mens quamvis sit immaterialis, potest cognoscere res materiales. Ergo eadem ratione potest cognoscere res singulares.

2. Praeterea, nullus recte judicat et disponit de aliquibus nisi ea cognoscat. Sed sapiens per mentem judicat recte et disponit de singularibus, sicut de familia sua et de rebus suis. Ergo mente singularia cognoscimus.

(1) *Al.* materialem.
(2) *Al* dicit.

(1) *Al* imago.

5. Praeterea, nullus cognoscit compositionem nisi cognoscat compositionis extrema. Sed hanc compositionem, Socrates est homo, format mens; non enim posset eam formare aliqua sensitiva potentia, quae hominem in universali non apprehendit. Ergo mens singularia cognoscit.

4. Praeterea, nullus potest imperare actum aliquem nisi cognoscat objectum actus illius. Sed mens, sive ratio, imperat actum concupiscibilis et irascibilis, ut patet in 1 Ethic. (cap. ult.). Ergo, cum illorum objecta sint singularia, mens singularia cognoscit.

5. Praeterea, quicquid potest virtus inferior, potest superior, secundum Boetium (5 de Consol., prosa 4 a med.). Sed potentiae sensitivae, quae sunt inferiores mente, singularia cognoscunt. Ergo multo amplius mens singularia cognoscere potest.

6. Praeterea, quanto aliqua mens est altior, tanto habet universaliorem cognitionem, ut patet per Dionysium, 12 cap. cael. Hier. Sed mens Angeli est altior quam mens hominis; et tamen Angelus cognoscit singularia. Ergo multo amplius mens humana.

Sed contra: *universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur*, ut dicit Boetius (super Porph. proem. in praedicabil. non procul a fin.).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis, art. praeced., patet, mens humana et angelica diversimode materialia cognoscit. Cognitio enim mentis humanae fertur ad res naturales primo secundum formam, et secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam. Sicut autem omnis forma, quantum est de se, est universalis, ita habitudo ad formam non facit cognoscere materiam nisi cognitione universali. Sic autem considerata materia non est individuationis principium, sed secundum quod consideratur materia in singulari, quae est materia signata sub determinatis dimensionibus existens, ex hac enim forma individuatur; unde dicit Philosophus in 7 Metaph. (com. 37 et seqq.), quod *hominis partes sunt materia et forma universaliter, Socratis vero forma haec et haec materia.* Unde patet quod mens nostra singulare directe cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quae recipiunt formas a rebus in organo corporali: et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus, et secundum quod ducunt in cognitionem materiae singularis. Sicut enim forma universalis ducit in cognitionem materiae universalis, ita forma individualis ducit in cognitionem materiae signatae, quae est individuationis principium. Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, inquantum continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur. Quae quidem continuatio est dupliciter. Uno modo inquantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam; et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit. Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires; et sic singularibus se immiscet mediante (1) ratione particulari, quae est potentia quaedam individualis quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem vero sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus; cujus major sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est applicatio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur 3 de Anima (com. 58 et 77). Mens vero Angeli, quia cognoscit res materiales per formas quae respiciunt immediate materiam sicut et formam, non solum cognoscit materiam in universali directa inspectione, sed etiam in singulari; similiter et mens divina.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio qua cognoscitur materia secundum analogiam quam habet ad formam, non sufficit ad cognitionem rei singularis, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad secundum dicendum, quod dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem nisi mediante vi cogitativa, cujus est intentiones singulares cognoscere, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad tertium dicendum, quod secundum hoc intellectus potest de singulari et universali propositionem componere, quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit, ut dictum est (ubi sup.).

Ad quartum dicendum, quod intellectus sive ratio cognoscit in universali finem ad quem ordinat actum concupiscibilis et actum irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem universalem mediante vi cogitativa ad singularia applicat, ut dictum est (ibid.).

Ad quintum dicendum, quod illud quod potest virtus inferior, potest superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque alio altiori modo; et sic intellectus cognoscere potest ea quae cognoscit sensus, altiori tamen modo quam sensus; sensus enim cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora; sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quae est in ipsis individuis.

Ad sextum dicendum, quod cognitio mentis angelicae est universalior quam cognitio mentis humanae, quia ad plura se extendit paucioribus mediis utens; et tamen efficacior est ad singularia cognoscenda, ut ex dictis (ibid.) patet.

ARTICULUS VI.

Utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat. — (1 *part.*, *quaest.* 84, *art.* 6.)

Sexto quaeritur, utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat; et videtur quod non. Eorum enim quae non (2) conveniunt in materia, non potest esse actio et passio, ut patet per Boetium in lib. de duabus Naturis (a med.) et etiam per Philosophum in lib. de Gener. (1, com. 45 et 53). Sed mens nostra non communicat in materia cum rebus sensibilibus. Ergo non possunt sensibilia agere in mentem nostram, ut ex eis menti nostrae aliqua cognitio imprimatur.

2. Praeterea, objectum intellectus est quod quid

(1) *Al.* movente.
(2) *Al. deest* non.

est, ut dicitur in 3 de Anima, com. 26). Sed quidditas rei nullo modo sensu percipitur. Ergo cognitio mentis a sensu non accipitur.

3. Praeterea, Augustinus dicit, 10 Confess. (cap. 10, circa fin.), loquens de cognitione intelligibilium, quomodo a nobis acquiratur: *Ibi, inquam, erant antequam ea didicissem*, scilicet intelligibilia in mente nostra; *sed in memoria non erant*. Ergo videtur quod intelligibiles species non sunt a sensibus acceptae.

4. Praeterea, Augustinus probat, 10 de Trinit. (in princ.), quod anima non potest amare nisi cognita. Sed aliquis antequam scientiam addiscat, amat eam; quod patet ex hoc quod multo studio eam quaerit. Ergo antequam addiscat illam scientiam, habet eam in notitia sua; ergo videtur quod non accipiat mens scientiam a rebus sensibilibus.

5. Praeterea, Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litteram (cap. 16, a med.): *Corporis imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate*. Ergo videtur quod mens non accipiat species intelligibiles a sensibus, sed ipsa eas in se formet.

6. Praeterea, Augustinus dicit, 12 de Trinit. (cap. 2, circa fin,), quod mens nostra de rebus corporalibus judicat secundum rationes incorporales et sempiternas. Sed rationes acceptae a sensibus non sunt hujusmodi; et sic idem quod prius.

7. Praeterea, si mens cognitionem a sensibilibus accipiat, hoc non potest esse nisi inquantum species quae a sensibilibus accipitur, intellectum possibilem movet. Sed talis species non potest movere intellectum possibilem: non enim movet ipsum in phantasia adhuc existens, quia ibi existens nondum est actu intelligibilis, sed potentia tantum: similiter non movet intellectum possibilem existens in intellectu agente, qui nullius speciei est receptivus; alias non differret ab intellectu possibili: similiter nec existens in ipso possibili intellectu, quia forma jam inhaerens subjecto subjectum non movet, sed in ipso quodammodo quieseit; nec etiam per se existens, cum species intelligibiles non sint substantiae, sed de genere accidentium, ut dicit Avicenna in sua Metaph. (lib 3, cap. 8). Ergo nullo modo esse potest ut mens nostra a sensibilibus accipiat scientiam.

8. Praeterea, agens est nobilius patiente, ut patet per Augustinum, 12 super Gen. ad litteram (cap. 6 circa med.), et per Philosophum in 3 de Anima (com. 19). Sed recipiens se habet ad illud quod recipit quasi patiens ad agens. Cum ergo mens sit multo nobilior sensibilibus et sensibus ipsis, non poterit ab eis cognitionem accipere.

9. Praeterea, Philosophus dicit in 7 Physic. (com. 29), quod anima in quiescendo fit sciens. Sed anima non posset accipere scientiam a sensibilibus, nisi moveretur quodammodo ab eis. Ergo etc.

Sed contra, sicut dicit Philosophus (lib. 1 Post., text. 33), et experimento probatur, cui deficit unus sensus, deficit una scientia, sicut caecis deest scientia de coloribus. Hoc autem non esset, si anima aliunde acciperet scientiam quam per sensus. Ergo a sensibilibus per sensus scientiam (1) accipit.

Praeterea, omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum indemonstrabilium. Horum autem cognitio in nobis a sensu oritur, ut patet in fine Poster. (lib. 2, com. ult. circa med.). Ergo scientia nostra a sensu oritur.

Praeterea, natura nihil facit frustra, nec deficit in necessariis. Frustra autem dati essent sensus animae, nisi per eos cognitionem de rebus acciperet. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem multiplex fuit antiquorum opinio.

Quidam enim posuerunt ortum scientiae nostrae totaliter a causa exteriori esse, quae est a materia separata: quae in duas sectas dividitur. Quidam enim, ut Platonici, posuerunt formas rerum sensibilium esse a materia separatas, et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura; earum vero participatione humanas mentes scientiam habere; et sic ponebant praedictas formas esse principium generationis et scientiae, ut Philosophus narrat in 1 Metaph. (com. 6). Sed haec positio a Philosopho sufficienter reprobata est; qui ostendit quod non est ponere formas sensibilium rerum nisi in materia sensibili; eum etiam nec sine materia sensibili in universali formae universales intelligi possint, sicut nec simus sine naso. Et ideo alii non ponentes formas sensibilium separatas, sed intelligentias tantum, quas nos Angelos dicimus, posuerunt originem nostrae scientiae totaliter ab hujusmodi substantiis separatis esse. Unde Avicenna voluit (lib. 9 Metaph. cap. 2, 4 et 5), quod sicut formae sensibiles non acquiruntur in materia sensibili nisi ex influentia intelligentiae agentis, ita et formae intelligibiles humanis mentibus non imprimuntur nisi ex intelligentia agente, quae non est pars animae, sed substantia separata, ut ipse ponit. Indiget tamen anima sensibus quasi excitantibus et disponentibus ad scientiam; sicut ista inferiora agentia praeparant materiam ad suscipiendam formam ab intelligentia agente. Sed ista opinio non videtur rationabilis: quia secundum hoc non esset dependentia necessaria inter cognitionem mentis humanae et virtutes sensitivas; cujus apparet contrarium manifeste; tum ex hoc quod deficiente sensu deficit scientia de suis sensibilibus; tum ex hoc quod mens nostra non potest actu considerare etiam ea quae habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata; unde etiam laeso organo phantasiae impeditur consideratio. Et praeterea praedicta positio tollit proxima rerum principia, si omnia inferiora ex substantia separata immediate formas consequuntur tam intelligibiles quam sensibiles.

Alia opinio fuit ponentium nostrae scientiae originem totaliter a causa interiori esse: quae etiam in duas sectas dividitur. Quidam enim posuerunt humanas animas in se ipsis continere omnium rerum notitiam; sed per conjunctionem ad corpus praedictam cognitionem obtenebrari; et ideo dicebant nos indigere studio et sensibus, ut impedimenta scientiae tollerentur; dicentes, addiscere, nihil aliud esse quam reminisci; sicut et manifeste apparet quod ex his quae audivimus et videmus, reminiscimur ea quae prius sciebamus. Sed haec positio non videtur esse rationabilis. Si enim conjunctio animae ad corpus sit naturalis, non potest esse quod per eam totaliter naturalis scientia impediatur: et ita, si haec opinio vera esset, non pa-

(1) *Al.* etiam.

teremur omnimodam ignorantiam eorum quorum sensum non habemus. Esset autem opinio consona illi positioni quae ponit animas ante corpora fuisse creatas, et postmodum corporibus unitas; quia tunc compositio corporis et animae non esset naturalis, sed accidentaliter proveniens ipsi animae. Quae quidem opinio et secundum fidem et secundum philosophorum sententias reprobanda judicatur. Alii vero dixerunt, quod anima sibi ipsi est scientiae causa: non enim a sensibilibus scientiam accipit quasi actione sensibilium aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant; sed ipsa anima ad praesentiam sensibilium in se similitudines sensibilium format. Sed haec positio non videtur totaliter rationabilis. Nullum enim agens, nisi secundum quod est actu, agit; unde, si anima format in se omnium rerum similitudines, oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum; et sic redibit in praedictam opinionem, quae ponit omnium rerum scientiam animae naturaliter insitam esse.

Et ideo prae omnibus praedictis positionibus rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco; non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam; inquantum, scilicet, res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia actu. Alio modo ut potentia ad actum; prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae, sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cujus est recipere formas a sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis, praecipue a Deo. Et secundum hoc, verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, inquantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis.

Et secundum hoc illa opinio veritatem habet quae ponit, nos ea quae addiscimus, ante in notitia habuisse.

Ad primum ergo dicendum, quod formae sensibiles, vel a sensibilibus abstractae, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili in quem agunt.

Ad secundum dicendum, quod circa idem virtus superior et inferior operantur, non similiter, sed superior sublimius; unde et per formam quae a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus: sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum.

Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini est referendum ad praecognitionem qua particularia in principiis universalibus praecognoscuntur; sic enim verum est quod ea quae addiscimus, prius in anima nostra erant.

Ad quartum dicendum, quod aliquis antequam aliquam scientiam acquirat, amare eam potest, inquantum cognoscit quadam cognitione universali, cognoscendo utilitatem illius scientiae, vel visu, vel quocumque alio modo.

Ad quintum dicendum, quod secundum hoc intelligenda est anima se ipsam formare, quod per actionem intellectus agentis formae intelligibiles factae intellectum possibilem formant, ut dictum est; et secundum hoc vis imaginativa potest formare diversorum sensibilium formas; quod praecipue apparet dum imaginamur ea quae nunquam sensu percepimus.

Ad sextum dicendum, quod prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis; unde secundum quod per eas de aliis judicamus, dicimur judicare de rebus per rationes immutabiles, vel veritatem increatam. Hoc tamen quod Augustinus ibi dicit, referendum est ad rationem superiorem, quae aeternis contemplandis inhaeret; quae quidem, quamvis sit dignitate prior, est tamen operatio ejus posterior; quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur;* Rom. 1, 20.

Ad septimum dicendum, quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum; et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum; et sic formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili.

Ad octavum dicendum, quod quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior quam phantasma; tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilius esse, inquantum scilicet phantasma est actu similitudo talis rei; quod intellectui possibili non convenit nisi in potentia; et sic quodammodo potest agere in intellectum possibilem virtute luminis intellectus agentis, sicut et color potest agere in visum virtute luminis corporalis.

Ad nonum dicendum, quod quies in qua perficitur scientia, excludit motum naturalium passionum; non autem motum et passionem communiter acceptam, secundum quod quodlibet recipere pati dicitur et moveri; sicut etiam Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 12), quod intelligere est quoddam pati.

ARTICULUS VII.

Utrum in mente sit imago Trinitatis secundum quod materialia cognoscit, vel solum secundum quod cognoscit aeterna. — (1 part., qu. 93, art. 8.)

Septimo quaeritur, utrum in mente sit imago Trinitatis, secundum quod materialia cognoscit, non solum secundum quod cognoscit aeterna; et videtur quod sic. Quia, ut dicit Augustinus, 12 de Trinit. (cap. 4 circa princ.), *cum quaerimus Trinitatem in anima, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum.* Sed mens non est ad imaginem nisi secundum quod in ea Trinitas invenitur. Ergo mens est ad imaginem non solum secundum quod inhaeret rationibus aeternis contemplandis, sed secundum quod inhaeret temporalibus agendis.

2. Praeterea, imago Trinitatis in anima considerabatur inquantum in ea repraesentatur aequalitas personarum, et earum origo. Sed magis aequalitas personarum repraesentatur in mente secundum quod cognoscit temporalia, quam secundum quod cognoscit aeterna; cum aeterna in infinitum excedant mentem, mens autem non in infinitum temporalia excedit. Origo etiam personarum manifestatur in cognitione temporalium, sicut et in cognitione aeternorum; quia utrobique ex mente procedit notitia, et ex notitia amor. Ergo imago Trinitatis non solum etc.

3. Praeterea, similitudo est in potentia diligendi; sed imago in potentia cognoscendi, sicut habetur 2 Sentent., 13 (16) distinct. Sed mens nostra prius cognoscit materialia quam aeterna, cum ex materialibus in aeterna perveniat; et perfectius; cum temporalia comprehendat, non autem aeterna. Ergo imago magis est in mente secundum quod comparatur ad temporalia etc.

4. Praeterea, imago Trinitatis invenitur in anima quodammodo secundum potentias, ut supra, art. 1 et 2 hujus quaest., dictum est. Sed potentiae indifferenter se habent ad omnia objecta ad quae potentiae determinantur. Ergo imago Dei invenitur in mente respectu quorumlibet objectorum.

5. Praeterea, perfectius videtur illud quod in se ipso videtur, quam quod videtur in similitudine. Sed anima videt se ipsam in se, Deum autem non nisi in similitudine, in statu viae. Ergo perfectius cognoscit se ipsam quam Deum; et ita magis attendenda est imago Trinitatis in anima secundum quod anima cognoscit se ipsam, quam secundum quod cognoscit Deum; cum in nobis secundum illud imago Trinitatis inveniatur quod perfectissimum in nostra natura habemus, ut dicit Augustinus (alius Auctor) in lib. de Spiritu et Anima (cap. 64).

6. Praeterea, secundum hoc personarum aequalitas in mente nostra repraesentatur, quod memoria, intelligentia et voluntas tota invicem se capiunt, ut patet per Augustinum, 10 de Trinit. (cap. 2 a med.). Sed ista mutua comprehensio non ostenderet earum aequalitatem, nisi quantum ad omnia objecta se comprehenderent. Ergo ratione omnium objectorum imago Trinitatis invenitur in potentiis mentis.

7. Praeterea, sicut imago est in potentia cognoscendi, ita caritas est in potentia diligendi. Sed caritas non solum respicit Deum, sed etiam proximum; unde et duplex ponitur actus caritatis; scilicet dilectio Dei et proximi. Ergo et imago non solum est in mente secundum quod cognoscit Deum, sed etiam secundum quod cognoscit creaturas.

8. Praeterea, potentiae mentis in quibus consistit imago, aliquibus habitibus perficiuntur, secundum quos imago deformata dicitur reformari et perfici. Sed potentiae mentis non indigent habitibus secundum quod comparantur ad aeterna, sed solum secundum quod comparantur ad temporalia; quia habitus ad hoc sunt ut secundum eos potentiae regulentur; in aeternis autem error non potest accidere, ut ibi regula opus sit, sed solum in temporalibus. Ergo etc.

9. Praeterea, Trinitas increata repraesentatur in imagine mentis, praecipue quantum ad consubstantialitatem et aequalitatem. Sed haec duo inveniuntur in potentia sensitiva, quia sensibile et sensus in actu efficiuntur unum, et species sensibilis non recipitur a sensu nisi secundum suam capacitatem. Ergo in potentia sensitiva imago Trinitatis invenitur: multo igitur magis in mente, secundum quod temporalia cognoscit.

10. Praeterea, metaphoricae locutiones secundum aliquas similitudines attenduntur; quia, secundum Philosophum, omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt. Sed a quibusdam creaturis sensibilibus magis fit transumptio in divina per metaphoricas locutiones, quam etiam ab ipsa mente; sicut patet de radio solari per Dionysium, 4 cap. de divinis Nominibus. Ergo creaturae sensibiles aliquae magis possunt dici ad imaginem quam ipsa mens; et ita non videtur aliquid impedire quin mens, secundum quod temporalia cognoscit, ad imaginem sit.

11. Praeterea, Boetius dicit in lib. de Trinit. (ante med.), quod formae quae sunt in materia, sunt imagines illarum rerum quae sunt sine materia. Formae autem in materia existentes sunt formae sensibiles. Ergo formae sensibiles sunt imagines ipsius Dei; et ita mens, secundum quod ea cognoscit, videtur ad imaginem Dei esse.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 25 de Trinit. (cap. 3 a med), quod *trinitas quae in inferiori scientia invenitur, licet ad interiorem hominem jam pertineat, nondum tamen imago Dei appellanda est vel putanda.* Inferior autem scientia est, secundum quod mens temporalia contemplatur; sic enim a sapientia aeternorum distinguitur. Ergo imago Trinitatis non attenditur in mente secundum quod temporalia cognoscit.

Praeterea, partes imaginis secundum ordinem debent tribus personis respondere. Sed ordo personarum non invenitur in mente secundum quod temporalia cognoscit; in cognitione enim temporalium intelligentia non procedit ex memoria, ut Verbum a Patre; sed magis memoria ab intelligentia; quia ea quae prius intelleximus, memoramus. Ergo imago non consistit in mente secundum quod temporalia cognoscit.

Praeterea, Augustinus dicit, 12 de Trinit. (cap. 4 a med.): *Facta ista distributione mentis,* quae scilicet dividitur in contemplationem aeternorum, et actionem (1) temporalium, *in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas, sed etiam est imago Dei; in hoc autem quod derivatum*

(1) *A'.* actionum.

est in actione temporalium, si etiam trinitas possit, non tamen imago Dei potest inveniri; et sic idem quod prius.

Praeterea, imago Trinitatis semper existit in anima, non autem cognitio rerum temporalium, cum per acquisitionem habeatur. Ergo imago Trinitatis non invenitur in anima secundum quod temporalia cognoscit.

Respondeo dicendum, quod rationem imaginis similitudo perficit; non tamen quaelibet similitudo ad rationem imaginis sufficiens invenitur; sed expressissima similitudo, per quam aliquid repraesentatur secundum rationem suae speciei; et ideo in corporalibus imagines rerum attenduntur magis secundum figuras, quae sunt specierum propria signa, quam secundum colores et alia accidentia. Invenitur autem in anima nostra aliqua similitudo Trinitatis increatae secundum quamlibet sui cognitionem, non solum mentis, sed etiam sensus; ut patet per Augustinum, 11 de Trinit. (cap. 2): sed in illa tantum cognitione mentis imago Dei reperitur, secundum quam in mente nostra expressior Dei similitudo invenitur. Ut ergo cognitionem mentis secundum objecta distinguamus, triplex cognitio in mente nostra invenitur. Cognitio, scilicet, qua mens cognoscit Deum, et qua cognoscit se ipsam, et qua cognoscit temporalia. In illa cognitione qua mens temporalia cognoscit, non invenitur expressa similitudo Trinitatis increatae neque secundum conformationem, quia res materiales sunt magis Deo dissimiles quam ipsa mens, unde per hoc quod mens earum scientia informatur, non efficitur Deo magis conformis; similiter neque secundum analogiam, eo quod res temporalis, quae sui notitiam parit in anima, vel intelligentiam actualem, non est ejusdem substantiae cum mente, sed extraneum a natura ejus; et sic non potest per hoc increatae Trinitatis consubstantialitas repraesentari. Sed in cognitione qua mens nostra cognoscit se ipsam, est repraesentatio Trinitatis increatae secundum analogiam, inquantum hoc modo mens cognoscens se ipsam verbum sui gignit, et ex utroque procedit amor. Sic Pater se ipsum dicens, Verbum suum genuit ab aeterno, et ex utroque procedit Spiritus sanctus. Sed in cognitione ipsa qua mens ipsum Deum cognoscit mens ipsa Deo conformatur, sicut omne cognoscens, inquantum hujusmodi, assimilatur cognito. Major autem est similitudo quae est per conformitatem, ut visus ad colorem, quam quae est per analogiam, ut visus ad intellectum, qui similiter ad sua objecta comparatur. Unde expressior similitudo Trinitatis est in mente secundum quod cognoscit Deum, quam secundum quod cognoscit se ipsam; et ideo proprie imago Trinitatis in mente est secundum quod cognoscit Deum primo et principaliter; sed quodam modo secundario et secundum quod cognoscit se ipsam, et praecipue prout se ipsam considerat ut est imago Dei; ut sic ejus consideratio non sistat in se, sed procedat usque ad Deum. In consideratione vero rerum temporalium non invenitur imago, sed similitudo quaedam Trinitatis, quae magis potest ad vestigium pertinere, sicut et similitudo quam Augustinus (11 de Trinit., cap. 6) assignat in potentiis sensitivis.

Ad primum ergo dicendum, quod trinitas quaedam invenitur in mente, secundum quod se extendit ad actionem temporalium; sed tamen illa trinitas non dicitur imago increatae Trinitatis, ut patet per ea quae ibidem Augustinus subjungit.

Ad secundum dicendum, quod aequalitas divinarum personarum magis repraesentatur in cognitione aeternorum quam temporalium. Non enim attendenda est aequalitas inter objectum et potentiam, sed inter unam potentiam et aliam. Quamvis autem major sit inaequalitas inter mentem nostram et Deum, quam inter mentem nostram et rem temporalem; tamen inter memoriam quam mens nostra habet de Deo, et actualem intelligentiam ejus et amorem, major invenitur aequalitas quam inter memoriam quam habet de rebus temporalibus, et earum intelligentiam et amorem. Ipse enim Deus per se ipsum cognoscibilis est et diligibilis; et ita tantum a mente uniuscujusque intelligitur et amatur, quantum menti praesens est; cujus praesentia in mente ipsius memoria est in mente (1); et sic memoriae quae de ipso habetur, intelligentia et etiam voluntas sive amor adaequatur. Res autem materiales non sunt secundum se intelligibiles et diligibiles; et ideo respectu earum talis aequalitas in mente non invenitur, nec idem ordo originis; cum ex hoc nostrae memoriae praesentes sint, quod intellectae fuerint a nobis; et sic memoria ex intelligentia oritur potius quam e converso; cujus contrarium in mente creata accidit respectu ipsius Dei, ex cujus praesentia mens intellectuale lumen percipit, ut intelligere possit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis cognitio quam de rebus materialibus habemus, sit prior tempore illa notitia quam habemus de Deo; tamen haec est prior dignitate. Nec obstat quod materialia a nobis perfectius cognoscuntur quam Deus; quia minima cognitio quae de Deo haberi potest, superat omnem cognitionem quae de creatura habetur. Nobilitas enim (2) scientiae ex nobilitate sciti dependet, ut patet in principio 1 de Anima; unde et in 9 de Animalibus (lib. 1 de partibus Animalium, cap. 5) Philosophus praeponit modicam scientiam quam habemus de caelestibus rebus, omni scientiae quam habemus de rebus inferioribus.

Ad quartum dicendum, quod quamvis potentiae se extendant ad omnia sua objecta, tamen earum virtus pensatur ex ultimo in quod possunt, ut patet in 1 Caeli et Mundi (com. 116). Et ideo id quod ad maximam perfectionem pertinet potentiarum mentis, scilicet esse ad imaginem Dei, attribuitur ei respectu nobilissimi objecti, quod est Deus.

Ad quintum dicendum, quod quamvis mens perfectius se ipsam cognoscat quam Deum; tamen cognitio quam habet de Deo, est nobilior, et per eam magis Deo conformatur, ut dictum est in corp. artic., et ideo secundum ipsam magis est ad Dei imaginem.

Ad sextum dicendum, quod quamvis aequalitas ad imaginem pertineat, quae in mente nostra invenitur; non tamen oportet quod respectu omnium imago attendatur, respectu quorum aliqua aequalitas invenitur in ipsa; eo quod plura alia ad imaginem requiruntur; unde ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod quamvis caritas, quae imaginem perficit, respiciat proximum, non tamen sicut principale objectum, cum ejus principale objectum sit solus Deus; in proximo enim nihil diligit caritas nisi Deum.

(1) *Num* in mente *hoc loco redundat?*
(2) *Al.* etiam.

Ad octavum dicendum, quod potentiae imaginis aliquibus habitibus perficiuntur, secundum etiam quod comparantur ad Deum (1), sicut fide, spe, caritate et sapientia, et aliis hujusmodi. Quamvis enim in ipsis aeternis error non inveniatur ex parte ipsorum, potest tamen incidere error nostro intellectui in cognitione eorum; difficultas enim in eis cognoscendis accidit non ex eis, sed ex parte nostra, ut dicitur 2 Metaphys. (com. 1).

Ad nonum dicendum, quod inter sensibile et sensum non invenitur consubstantialitas, eo quod ipsum sensibile est extraneum a sensuum essentia; nec etiam invenitur aequalitas, cum quandoque non semper tantum videtur visibile, quantum visibile est.

Ad decimum dicendum, quod creaturae aliquae irrationales possunt quadam similitudine magis Deo similari quam etiam rationales, quantum ad causandi efficaciam; sicut patet de radio solari, quo omnia in inferioribus causantur et renovantur; et ex hoc convenit cum divina bonitate, quae omnia causat, ut dicit Dionysius (cap. 4 de div. Nomin.). Tamen secundum proprietates sibi inhaerentes magis creatura rationalis Deo est similis quam creatura irrationalis quaecumque. Hoc tamen quod a creaturis irrationalibus frequentius metaphoricae locutiones transferuntur in Deum, contingit ex ratione dissimilitudinis; quia ut dicit Dionysius, cap. 2 caelestis Hierarchiae, ea quae sunt in vilioribus creaturis, ideo frequentius transferuntur in divina, ut omnis errandi tollatur occasio; translatio enim a creaturis nobilibus falsam aestimationem posset inducere, quod ea quae metaphorice dicerentur essent secundum proprietatem intelligenda; quod opinari nullus potest de ipsis vilioribus creaturis.

Ad undecimum dicendum, quod Boetius formae materiales ponit esse imagines non Dei, sed formarum immaterialium, idest rationum idealium in mente divina existentium, a quibus secundum perfectam similitudinem oriuntur.

ARTICULUS VIII.

Utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, vel per aliquam speciem.

Octavum quaeritur, utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem; et videtur quod per aliquam speciem. Quia, ut Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 30), intellectus nihil intelligit sine phantasmate. Sed ipsius essentiae animae non potest accipi aliquod phantasma. Ergo oportet quod per aliquam aliam speciem a phantasmatibus abstractam mens nostra se ipsam intelligat.

2. Praeterea, ea quae per sui essentiam videntur, cognoscuntur certissime, et sciuntur sine errore. Sed de mente humana multi erraverunt; cum quidam dicerent eam esse aerem, quidam ignem, et multa alia inepta de ea sentirent. Ergo mens non videt se per essentiam suam.

3. Sed dicendum, quod mens per essentiam suam videt se esse; errare tamen potest inquirendo quid sit. — Sed contra, scire aliquid per essentiam suam, est scire de eo quid est, cum essentia rei sit idem quod quidditas ejus. Si igitur anima videt se per essentiam suam, quilibet sine errore scire de anima sua quid est; quod manifeste patet esse falsum.

4. Praeterea, anima nostra est forma conjuncta materiae. Sed omnis hujusmodi forma cognoscitur per abstractionem formae a materia, et a materialibus conditionibus. Ergo anima cognoscitur per aliquam speciem abstractam.

5. Praeterea, intelligere non est actus animae tantum, sed conjuncti, ut dicitur in 1 de Anima (com. 64). Sed omnis talis actus est communis animae et corpori. Ergo oportet quod in intelligendo semper sit aliquid ex parte corporis. Sed hoc non esset, si mens se ipsam per essentiam videret, sine aliqua specie a corporeis sensibus abstracta. Ergo etc.

6. Praeterea, Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 15 et 16), quod intellectus intelligit se sicut et alia. Sed alia intelligit non per essentiam suam, sed per aliquas species. Ergo etc.

7. Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus, et actus per objecta. Sed essentia animae non potest cognosci nisi potentiis ejus cognitis; cum virtus rei cognoscere faciat rem ipsam. Ergo oportet quod essentiam suam per actus suos et species objectorum suorum cognoscat.

8. Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibile, sic intellectus ad intelligibile. Sed inter sensibile requiritur quaedam distantia, ex quo provenit quod oculus se ipsum videre non potest. Ergo et in intellectuali visione requiritur quaedam distantia, ut nunquam se per essentiam suam possit intelligere.

9. Praeterea, secundum Philosophum in 1 Poster. (com. 6), non est circulo demonstrare: quia sequeretur quod aliquid per se ipsum notum fieret; et sic sequeretur quod aliquid esset prius et notius se ipso; quod est impossibile. Sed si mens se ipsam per essentiam suam videt, erit idem quod cognoscitur, et per quod cognoscitur. Ergo sequitur idem inconveniens, ut aliquid sit prius et notius se ipso.

10. Praeterea, Dionysius dicit, 7, cap. 2 de divinis Nominibus (ante med.), quod anima circulo quodam cognoscit existentium veritatem. Circulus autem, motus est ab eodem in idem. Ergo videtur quod anima, a se ipsa egrediens intelligendo per res exteriores, ad sui ipsius cognitionem redeat; et sic non intelligit se per essentiam suam.

11. Praeterea, manente causa, manet ejus effectus. Si igitur mens per essentiam suam se videret, propter hoc quod essentia sua sibi est praesens; cum semper sit ei praesens, semper eam videret. Ergo, cum impossibile sit simul plura, intelligere, nunquam aliud intelligeret.

12. Praeterea, posteriora sunt magis composita prioribus. Sed intelligere est posterius quam esse. Ergo in intelligentia animae invenitur major compositio quam in ejus esse. Sed in anima (1) non est idem quod est et quo est. Ergo nec in ea est idem quo intelligit et quod intelligitur; ergo etc.

13. Praeterea, non potest idem esse forma et formatum respectu ejusdem. Sed intellectus, cum sit quaedam potentia animae, est quasi quaedam forma essentiae ejus. Ergo non potest esse quod essentia animae sit forma intellectus; ergo etc.

14. Praeterea, anima est quaedam substantia

(1) *Al.* in Deum.

(1) *Al.* Sed anima.

per se existens. Formae autem intelligibiles non sunt per se subsistentes; alias scientia quae ex hujusmodi formis intelligibilibus consistit, non esset de genere accidentis. Ergo essentia animae non potest esse ut forma intelligibilis, qua mens se ipsam videt.

15. Praeterea, cum actus et motus penes terminos distinguantur; intelligibilia quae sunt ejusdem speciei, eodem modo secundum speciem intelliguntur. Sed anima Petri est unius speciei cum anima Pauli. Ergo anima Petri eodem modo intelligit se ipsam et animam Pauli. Sed animam Pauli non intelligit per ejus essentiam, cum sibi sit absens. Ergo etc.

16. Praeterea, forma est simplicior eo quod per formam informatur. Sed mens non est simplicior se ipsa. Cum ergo informetur eo per quod cognoscit, non cognoscet se ipsam per se ipsam.

1. Sed contra est quod dicit Augustinus, 9 de Trinit. (cap. 3, in fin.): *Mens se ipsam per se ipsam novit, quoniam est incorporea: nam si non se ipsam novit, non se ipsam amat.*

2. Praeterea, 1 Cor., 12, super illud, *Scio hominem etc.* Glossa (ordin.) dicit: *Hac visione, quae dicitur intellectualis, ea cernuntur quae non sunt corporea nec ullas gerunt formas similes corporum; velut ipsa mens, et omnis animae affectio.* Sed, ut in eadem Glossa dicitur, *intellectualis visio eas res cernit quae non habent imagines sui similes, quae non sunt quod ipsae.* Ergo mens non cognoscit se ipsam per aliquid quod non sit idem quod ipsa.

3. Praeterea, sicut dicitur in 3 de Anima (com. 15), in his quae sunt separata a materia, idem est quod intelligit et quo intelligitur. Sed mens est quaedam res immaterialis. Ergo per essentiam suam se (1) intelligit.

4. Praeterea, omne id quod est praesens intellectui ut intelligibile, intelligitur ab intellectu. Sed ipsa essentia animae est praesens intellectui per modum intelligibilis; est enim praesens per sui veritatem. Ergo veritas est ratio intelligendi, sicut bonitas est ratio diligendi; ergo mens per essentiam suam se intelligit.

5. Praeterea, species per quam intelligitur, est simplicior eo quod per eam intelligitur. Sed anima non habet aliquam speciem se simpliciorem, quae ab ea abstrahi possit. Ergo anima non intelligit se per aliquam speciem, sed per essentiam suam.

6. Praeterea, omnis scientia est per assimilationem scientis ad scitum. Sed nihil est aliud animae similius quam sua essentia. Ergo per nihil aliud se intelligit quam per essentiam suam.

7. Praeterea, illud quod est causa cognoscibilitatis (2) aliis, non cognoscitur per aliquid aliud quam per se ipsum. Sed anima est aliis rebus materialibus causa cognoscibilitatis: sunt enim intelligibilia inquantum nos ea intelligibilia facimus, ut Commentator dicit in 2 Metaph. Ergo anima se per ipsam solum intelligit.

8. Praeterea, scientia de anima est certissima, secundum Philosophum in 1 de Anima (in princ.). Sed magis certum non cognoscitur per minus certum. Ergo de anima non habetur scientia per aliquid aliud a se ipsa.

9. Praeterea, omnis species per quam anima nostra intelligit, est a sensibilibus abstracta. Sed nullum sensibile est a quo anima potest suam quidditatem vel speciem abstrahere. Ergo anima non cognoscit se ipsam per aliquam similitudinem.

10. Praeterea, sicut lux corporalis facit esse omnia visibilia in actu, ita anima per suam lucem facit omnia materialia esse intelligibilia actu, ut patet in 3 de Anima (comm. 18). Sed lux corporalis per se ipsam videtur, non per aliquam similitudinem sui. Ergo et anima per suam essentiam intelligitur, non per aliquam similitudinem.

11. Praeterea, sicut Philosophus dicit in 3 de Anima (comm. 18), intellectus agens non aliquando quidem intelligit, aliquando non; sed semper intelligit. Sed non intelligit semper nisi se ipsum: nec hoc etiam posset, si per speciem a sensibus abstractam se intelligeret; quia sic ante abstractionem non se intelligeret. Ergo mens nostra intelligit se per essentiam suam.

Respondeo dicendum, quod cum quaeritur utrum aliquid per essentiam suam cognoscatur, quaestio ista dupliciter potest intelligi. Uno modo ut per hoc quod dicitur, *per essentiam suam*, referatur ad ipsam rem cognitam; ut illud intelligatur per essentiam cognosci cujus essentia cognoscitur; illud autem non, cujus essentia non cognoscitur, sed accidentia quaedam ejus. Alio modo ut referatur ad id quo cognoscitur; et sic intelligitur aliquid per essentiam suam cognosci, quia ipsa essentia est quo cognoscitur; et hoc modo ad praesens quaeritur, utrum anima per essentiam suam intelligat se.

Ad cujus rei evidentiam notandum est, quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in 9 de Trinit. (cap. 4). Una quidem, qua uniuscujusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; et alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune. Illa enim cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo; unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia ejus. Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est; quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere; sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere; unde dicit Philosophus in 9 Ethic. (cap. 9, inter princ. et med.): *Sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus.* Nullus autem percipit se intelligere, nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit. Sed quantum ad cognitionem habitualem, sic dico quod anima per essentiam suam se videt, idest ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut a-

(1) *Al deest* se.
(2) *Al* causabilitatis.

liquis ex hoc quod habet alicujus scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in se ipsa agatur, attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur.

Sed si loquimur de cognitione animae, cum mens humana speciali aut generali cognitione definitur; sic iterum distinguendum est. Ad cognitionem enim duo concurrere oportet; scilicet apprehensionem, et judicium de re apprehensa: et ideo cognitio qua natura animae cognoscitur, potest considerari et quantum ad apprehensionem, et quantum ad judicium. Si igitur consideretur quantum ad apprehensionem, sic dico, quod natura animae cognoscitur a nobis per species quas a sensibus abstrahimus. Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium, ut patet per Commentatorem in 3 de Anima. Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita intellectus noster possibilis ad omnes formas intelligibiles; unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilium; et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam. Unde mens nostra non potest se ipsam intelligere ita quod se ipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem; sicut et natura materiae primae cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva: quod patet intuendo modum quo philosophi naturam animae investigaverunt. Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt quod intellectus est res quaedam independens (1) a materia; et ex hoc ad alias proprietates intellectivae potentiae cognoscendas processerunt; et hoc est quod Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 16), quod intellectus est intelligibilis, sicut alia intelligibilia: quod exponens Commentator dicit quod *intellectus intelligit per intentionem in eo. sicut alia intelligibilia*: quae quidem intentio nihil aliud est quam species intelligibilis. Sed haec intentio est in intellectu ut intelligibilis actu; in aliis autem rebus non, sed ut intelligibilis potentia. Si vero consideratur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad judicium quo sentimus ita esse, ut deductione praedicta apprehendimus; sic notitia animae habetur inquantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit 9 de Trinit. (cap. 6, parum a princ.): hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa, inquantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus judicantes. Sic igitur patet quod mens nostra cognoscit se ipsam quodammodo per essentiam suam, ut Augustinus dicit (alius Auctor, in lib. de Spiritu et anima cap. 1), quodam vero modo per intentionem, sive per speciem, ut Philosophus et Commentator dicit (3 de Anima com. 15); quodam vero modo intuendo inviolabilem veritatem, ut Augustinus dicit. Unde et sic ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat; nec etiam potest habere habitualem notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam; eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae; sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere; sicut nec materiae essentia acquiritur ab agente naturali, sed solum ejus forma, quae ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit in 3 de Anima (com. 19). Et ideo mens antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse.

Ad secundum dicendum, quod nullus erravit unquam in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis percipit quid in anima sua agatur; secundum quam cognitionem dictum est, quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu, sed error apud multos accidit circa cognitionem naturae ipsius animae in specie; et quantum ad hoc, haec pars objectionum verum concludit.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod quamvis anima materiae conjungatur ut forma ejus, non tamen materiae subditur ut materialis reddatur; ac per hoc non fit intelligibilis in actu, sed in potentia tantum per abstractionem a materia.

Ad quintum dicendum, quod objectio illa procedit de notitia actuali, secundum quam anima non percipit se esse nisi percipiendo actum suum et objectum, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod illud verbum Philosophi est intelligendum, quod intellectus intelligit de se quid est, et non secundum quod habet habitualiter notitiam de se an sit.

Et similiter dicendum ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod operatio sensitiva perficitur per actionem sensibilis in sensum, quae est actio situalis, et ideo requirit determinatam distantiam; sed operatio intellectus non determinatur per aliquem situm; et ideo non est simile.

Ad nonum dicendum, quod dupliciter aliquid aliquo (1) dicitur cognosci. Uno modo sicut ex cujus cognitione deveniatur in cognitionem ipsius, et sic dicuntur conclusiones principiis cognosci; et hoc modo non potest aliquis cognosci se ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci sicut in quo cognoscitur; et sic non oportet ut id quo cognoscitur, alia cognitione cognoscatur quam id quod cognoscitur eo. Unde sic nihil prohibet quin aliquid cognoscatur se ipso, sicut Deus se ipso se ipsum cognoscit; et sic anima se ipsam quodammodo cognoscit per essentiam suam.

Ad decimum dicendum, quod circulus quidam in cognitione animae attenditur, secundum quod ratiocinando inquirit existentium veritatem; unde hoc dicit Dionysius ut ostendat in quo animae co-

(1) *Al* dependens.

(1) *Al. deest* aliquo.

gnitio deficiat a cognitione Angeli. Haec autem circulatio attenditur in hoc quod ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo (1) examinat secundum viam judicandi. Unde hoc non est ad propositum.

Ad undecimum dicendum, quod sicut non oportet ut semper intelligatur in actu cujus notitia habitualiter habetur per aliquas species in intellectu existentes; ita etiam non oportet quod semper intelligatur actualiter ipsa mens, cujus cognitio inest nobis habitualiter, ex hoc quod ipsa ejus essentia intellectui nostro est praesens.

Ad duodecimum dicendum, quod quo intelligitur et quod intelligitur, non hoc modo se habent ad invicem sicut quo est et quod est: esse enim est actus entis; sed intelligere non est actus ejus quod intelligitur, sed intelligentis; unde quo intelligitur comparatur ad intelligentem sicut quod est et quo est. Et ideo sicut in anima est aliud quo est et quod est; ita aliud est quo intelligit, idest potentia intellectiva, quae est principium actus intelligendi, a sua essentia. Non autem ex hoc oportet quod species qua intelligitur, sit alia ab eo quod intelligitur.

Ad decimumtertium dicendum, qnod intellectiva potentia est forma ipsius animae quantum ad actum essendi, eo quod habet esse in anima, sicut proprietas in subjecto; sed quantum ad actum intelligendi nihil prohibet esse e converso.

Ad decimumquartum dicendum, quod notitia qua anima se ipsam novit, non est in genere accidentis quantum ad id quo habitualiter cognoscitur, sed solum quantum ad actum cognitionis qui est accidens quoddam; unde etiam Augustinus in 9 de Trinitate (cap 4) dicit, quod substantialiter notitia inest menti, secundum quod mens se ipsam novit.

Ad decimumquintum dicendum, quod illa objectio procedit de notitia animae qua cognoscitur quantum ad naturam speciei, in qua omnes communicant.

Ad decimumsextum dicendum, quod cum mens intelligit se ipsam, ipsa mens non est forma mentis, quia nihil est forma sui ipsius; sed se habet per modum formae, inquantum ad se sua actio terminatur qua se ipsam cognoscit. Unde non oportet quod sit se ipsa simplicior; nisi forte secundum modum intelligendi; inquantum id quo intelligitur, accipitur ut simplicius ipso intellectu intelligente, sicut accipitur ut perfectio ejus.

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quod mens se ipsam per se ipsam cognoscit, quod ex ipsa mente est ei unde possit in actum prodire, quo se actualiter cognoscat percipiendo se esse; sicut et ex specie habitualiter in mente recepta est in mente ut possit actualiter rem illam considerare. Sed qualis est natura ipsius mentis, mens non potest percipere nisi ex consideratione objecti sui, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod verbum Glossae quod dicit, quod *intellectualis visio eas res cernit etc.*, magis est referendum ad objectum cognitionis quam ad id quo intelligitur; et hoc patet considerando ea quae de aliis visionibus dicuntur; dicitur enim in Glossa eadem, quod *per visionem corporalem videntur corpora, per spiritualem vero visionem (idest imaginariam) similitudines corporum; per intellectualem autem ea quae neque corpora sunt nec similitudines.* Si enim referatur quantum ad id quo intelligitur, tunc quantum ad hoc nulla esset differentia inter visionem corporalem et spiritualem sive imaginariam, quia etiam corporalis visio fit per similitudinem corporis; non enim lapis est in oculo, sed similitudo lapidis. Sed in hoc est dictarum visionum differentia, quod visio corporalis terminatur ad ipsum corpus, imaginaria vero ad imaginem corporis sicut ad objectum; et sic etiam, cum dicitur, quod *visio intellectualis eas res continet quae non habent sui similitudines, quae non sunt quod ipsae;* non intelligitur quod visio spiritualis fiat per aliquas species quae non sunt idem quod res intellectae; sed quod visio intellectualis non terminetur ad aliquam rei similitudinem, sed ad ipsam essentiam rei. Sicut enim in visione corporali aliquis intuetur corpus, non ita quod inspiciat aliquam corporis similitudinem, quamvis per aliquam corporis similitudinem inspiciat; ita in visione intellectuali aliquis inspicit ipsam essentiam rei sine hoc quod aliquis inspiciat ipsam similitudinem rei, quamvis quandoque per aliam similitudinem illam essentiam aspiciat; quod etiam experimento patet. Cum enim intelligimus animam, non confingimus nobis aliquod animae simulacrum quod intueamur, sicut in visione imaginaria accidebat; sed ipsam essentiam animae consideramus. Non tamen ex hoc concluditur quod ista visio non sit per aliquam speciem.

Ad tertium dicendum, quod verbum Philosophi intelligendum est de intellectu qui est omnino a materia separatus, ut Commentator ibidem exponit, sicut sunt intellectus Angelorum; non autem de intellectu humano; alias sequeretur quod scientia speculativa esset idem quod res scita; quod est impossibile, ut etiam ibidem Commentator dicit.

Ad quartum dicendum, quod anima est sibi ipsi praesens ut intelligibilis, idest ut intelligi possit; non autem ut per se ipsam intelligatur, sed ex objecto suo, ut dictum est (in solut. ad 1 argum.).

Ad quintum dicendum, quod anima non cognoscitur per aliam speciem abstractam a se, sed per speciem objecti sui, quae fit forma ejus secundum quod intelligit actu; unde ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum, quod quamvis anima nostra sit sibi ipsi simillima, non tamen potest esse principium cognoscendi se ipsam ut species intelligibilis, sicut nec materia prima; eo quod hoc modo se habet intellectus noster in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium, ut Commentator dicit in 3 de Anima (com. 19).

Ad septimum dicendum, quod anima est ratio cognoscibilitatis aliis non sicut medium cognoscendi, sed inquantum per actum animae intelligibiles efficiuntur res materiales.

Ad octavum dicendum, quod secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in se ipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima, difficillimum est; unde Philosophus ibidem subjungit, quod omnino difficillimum est accipere aliquam fidem de ipsa.

Ad nonum dicendum, quod anima non cognoscitur per speciem a sensibus abstractam, quasi

(1) *Al.* in principio resolvendo.

intelligatur species illa esse animae similitudo; sed quia, naturam speciei considerando, quae a sensibilibus abstrahitur, invenitur natura animae, in qua hujusmodi species recipitur; sicut ex forma cognoscitur materia.

Ad decimum dicendum, quod lux corporalis non videtur per essentiam, nisi quatenus fit ratio visibilitatis visibilium, et forma quaedam dans esse eis actu visibile: ipsa enim lux quae est in sole, non videtur a nobis nisi per similitudinem ejus in visu nostro existentem. Sicut enim species lapidis non est in oculo, sed similitudo ejus; ita non potest esse quod forma lucis quae est in sole, sit ipsa eadem in oculo; et similiter lumen intellectus agentis per se ipsum a nobis intelligitur, inquantum est ratio specierum intelligibilium, faciens eas intelligibiles actu.

Ad undecimum dicendum, quod verbum illud Philosophi potest dupliciter exponi, secundum duas opiniones de intellectu agente. Quidam enim posuerunt intellectum agentem substantiam separatam, unam de aliis intelligentiis; et secundum hoc semper actu intelligit, sicut aliae intelligentiae. Quidam vero ponunt intellectum agentem esse potentiam animae; et secundum hoc dicitur, quod intellectus agens quandoque intelligit et quandoque non, quia causa quandoque intelligendi et quandoque non, non est ex parte ejus, sed ex parte intellectus possibilis. In omni enim actu quo homo intelligit, concurrit operatio intellectus agentis et intellectus possibilis. Intellectus autem agens non recipit aliquid ab extrinseco, sed solum intellectus possibilis; unde quantum ad id quod requiritur ad nostram considerationem ex parte intellectus agentis, non deest quin semper intelligamus; sed quantum ad id quod requiritur ex parte intellectus possibilis; quod nunquam impletur nisi per species intelligibiles a sensibus abstractas.

ARTICULUS IX.

Utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem. — (1 *part.*, *quaest.* 87, *art.* 2)

Nono quaeritur, utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes, per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem; et videtur quod per essentiam suam. 2 Cor. 12 super illud, *Scio hominem etc.*, dicit Glossa: *Dilectio non aliter videtur praesens in specie per quam est, et aliter absens in aliqua imagine sui simili; sed quantum in mente cerni potest, ab alio magis, ab alio minus ipsa cernitur.* Ergo dilectio, per essentiam suam, non per aliquam sui similitudinem, a mente cernitur; et eadem ratione quilibet alius habitus: ergo etc.

2. Praeterea, Augustinus dicit, 10 de Trinit. (cap. 7 a med.): *Quid enim tam cognitioni adest quam quod menti adest?* Sed habitus animae per sui essentiam menti adsunt. Ergo per suam essentiam cognoscuntur a mente.

3. Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed habitus mentis sunt causa quare alia cognoscuntur quae habitibus subsunt. Ergo ipsi habitus per essentiam maxime cognoscuntur a mente.

4. Praeterea, omne quod cognoscitur a mente per sui similitudinem, prius fuit in sensu quam fuit in mente. Sed habitus mentis nunquam fuit in sensu. Ergo a mente non cognoscuntur per aliquam similitudinem.

5. Praeterea, quanto aliquid est propinquius menti, tanto a mente magis cognoscitur. Sed habitus est propinquior potentiae intellectivae mentis quam actus, et actus quam objectum. Ergo mens magis cognoscit habitum quam actum vel objectum; et ita habitum cognoscit per essentiam suam, et non per actus vel objecta.

6. Praeterea, Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litteram (cap. 24 et cap. 3 in princ.), quod eodem genere visionis cognoscitur mens et ars. Sed mens cognoscitur per essentiam suam a mente. Ergo et ars per essentiam suam cognoscitur, et similiter alii habitus.

7. Praeterea, sicut se habet bonum ad affectum, sic verum se habet ad intellectum. Sed bonum non est in affectu per aliquam sui similitudinem. Ergo nec verum cognoscitur ab intellectu per aliquam sui similitudinem; ergo cognoscit quicquid intellectus cognoscit per essentiam, et non per similitudinem.

8. Praeterea, Augustinus dicit, 13 de Trinit. (cap. 1 circa med.): *Non sic videtur fides in corde ab eo cujus est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia.* Ergo secundum hoc scientia mentis tenet fidem, secundum quod conscientia clamat. Sed conscientia clamat fidem secundum quod praesentialiter inest ei. Ergo et secundum hoc scitur fides a mente, quod per essentiam suam praesentialiter menti inest.

9. Praeterea, forma maxime proportionabilis est ei cujus est forma. Sed habitus in mente existentes sunt quaedam formae mentis. Ergo sunt menti maxime proportionabiles; ergo nostra mens immediate eos cognoscit per essentiam.

10. Praeterea, intellectus cognoscit speciem intelligibilem quae in ipso est; non autem cognoscit eam per aliam speciem, sed per essentiam suam; quia sic esset abire in infinitum. Hoc autem non est nisi quia species ipsae intellectum formant. Cum igitur similiter intellectus per habitus informetur, videtur quod eos per essentiam mens cognoscat.

11. Praeterea, habitus a mente non cognoscuntur nisi visione intellectuali. Sed visio intellectualis est eorum quae per suam essentiam videntur. Ergo etc.

1. Sed contra est quod dicit Augustinus 10 Confess. (cap. 22 circa princ.): *Ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis, et innumerabilium generibus rerum, sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quasdam notiones, sicut affectionum animi, quas et cum animus non patitur, memoria tenet.* Ex quo videtur quod affectiones animi cognoscantur non per sui praesentiam; et eadem ratione habitus virtutum, qui circa hujusmodi affectiones consistunt.

2. Praeterea, Augustinus dicit, 11 de civ. Dei (cap. 27 circa fin.): *Habemus alium sensum interioris hominis, sensu isto,* scilicet corporali, *praestantiorem, quo justa et injusta sentimus; justa per intelligibilem speciem, injusta per ejus privationem.* Justa autem et injusta appellat habitus virtutum

et vitiorum. Ergo habitus virtutum per speciem, non per essentiam, cognoscuntur.

5. Praeterea, nihil cognoscitur ab intellectu per essentiam nisi quod praesentialiter est in intellectu. Habitus autem virtutum non sunt praesentialiter in intellectu, sed in affectu. Ergo etc.

4. Praeterea, visio intellectualis est praestantior quam corporalis. Ergo est cum majore discretione. Sed in visione corporali species qua aliquid videtur, semper est aliud a re quae per ipsam videtur. Ergo et habitus qui per visionem intellectualem videntur, non videntur a mente per essentiam, sed per aliquas alias species.

5. Praeterea, nihil appetitur nisi quod cognoscitur, ut probat Augustinus in lib. de Trin. (10 in princ., et lib. 8, cap. 4). Sed habitus animae appetuntur ab aliquibus qui ipsos non habent. Ergo habitus illi cognoscuntur ab eis. Non autem per essentiam suam, cum eos non habeant. Ergo per sui speciem.

6. Praeterea, Hugo de Sancto Victore (in tract. cognit. theol. de Ver. div. efficacia, a med.), distinguit in homine triplicem oculum, scilicet rationis, intelligentiae et carnis. Oculus intelligentiae est quo Deus inspicitur; et hunc dicit erutum post peccatum: oculus carnis quo ista temporalia videntur; et hic post peccatum integer mansit: oculus rationis est quo intelligibilia creata cognoscuntur; et hic post peccatum factus est lippus, quia in parte, non totaliter, intelligibilia cognoscimus. Sed omne quod videtur tantum in parte, non per essentiam cognoscitur. Ergo etc.

7. Praeterea, multo est Deus praesentior menti per essentiam suam quam habitus, cum ipse sit cuilibet rei intimus. Sed praesentia Dei in mente non facit quod mens nostra Deum per essentiam videat. Ergo nec habitus per essentiam videntur a mente, quamvis sint praesentes.

8. Praeterea, ad hoc quod intellectus, qui est potentia intelligens, actu intelligat, requiritur quod per aliquid reducatur in actum: et id est quod intellectus intelligit actu. Sed habitus essentiae, inquantum est praesens menti, non reducit intellectum de potentia in actum; quia sic oporteret, quamdiu res sunt praesentes in anima quod actu intelligerentur. Ergo habituum essentia non est id in quo habitus intelliguntur.

Respondeo dicendum, quod sicut animae, ita et habitus est duplex cognitio: una qua quis cognoscit an habitus sibi insit; alia qua cognoscitur quid sit habitus. Hae tamen duae cognitiones circa habitus alio modo ordinantur quam circa animam. Cognitio enim qua quis novit se habere aliquem habitum, praesupponit notitiam qua cognoscit quid est habitus ille: non enim possum scire me habere caritatem, nisi sciam quid est caritas. Sed ex parte animae non est sic. Multi enim sciunt se habere animam qui nesciunt quid est anima. Cujus diversitatis est haec ratio, quia tam habitus quam animam non percipimus in nobis esse nisi percipiendo actus quorum anima et habitus sunt principia Habitus autem per essentiam suam est principium talis actus; unde si cognoscitur habitus prout est principium talis actus, cognoscitur de eo quid est; ut si sciam quod castitas est per quam quis cohibet se ab illicitis cogitationibus in venereis existentibus, scio de castitate quid est Sed anima non est principium actuum per suam essentiam, sed per vires suas; unde perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus; non tamen ex hoc natura animae scitur.

Loquendo igitur de habitibus prout de eis scimus quia sunt, duo in eorum cognitione oportet attendere; scilicet apprehensionem et judicium. Secundum apprehensionem quidem oportet quod eorum notitia ex objectis et actibus capiatur; nec ipsi possunt per essentiam suam apprehendi. Cujus ratio est, quia cujuslibet potentiae animae virtus est determinata ad objectum suum; unde et ejus actio primo et principaliter in objectum tendit. In ea vero quibus in objectum tendit, non potest nisi per quamdam reditionem; sicut videmus, quod visus primo dirigitur in colorem; sed in actum visionis suae non dirigitur nisi per quamdam reditionem, dum videndo colorem videt se videre. Sed ista reditio incomplete quidem est in sensu, complete autem in intellectu, qui reditione completa redit ad cognoscendum essentiam suam. Intellectus autem noster in statu viae hoc modo comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in 3 de Anima (com. 39): non quidem ut cognoscat ipsa phantasmata, ut visus cognoscit colores; sed ut cognoscat ea quorum sunt phantasmata. Unde actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum; et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis. Non enim comparantur ad intellectum ut objecta prima, sed ut ea quibus in objectum feratur. Judicium autem de unoquoque habetur secundum illud quod est mensura illius. Cujuslibet autem habitus mensura quaedam est id ad quod habitus ordinatur: quod quidem ad nostram cognitionem se habet tripliciter. Quandoque enim est a sensu acceptum, vel visu vel auditu; sicut cum videmus utilitatem grammaticae vel medicinae, vel audimus eam ab aliis; et ex hac utilitate scimus quid est grammatica vel medicina: quandoque vero est naturali cognitioni inditum; quod maxime patet in habitibus virtutum, quarum fines naturalis ratio dictat: quandoque vero est divinitus infusum, sicut patet in fide et spe, et hujusmodi infusis habitibus. Et quia etiam naturalis cognitio in nobis ex divina illustratione oritur, in utroque veritas increata consulitur. Unde judicium in quo completur cognitio de natura habitus, vel est secundum id quod sensu accipimus, vel secundum quod in creatura consulimus veritatem.

In cognitione vero qua cognoscimus an habitus nobis insint, duo sunt consideranda; scilicet habitualis cognitio, et actualis. Actualiter quidem percipimus habitus nos habere, ex actibus habituum quos in nobis sentimus; unde etiam Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 3, in princ.), quod signum oportet accipere habituum supervenientem delectationem. Sed quantum ad habitualem; cognitionem, habitus mentis per se ipsos cognosci dicuntur. Illud enim facit habitualiter cognosci aliquid, ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis ejus rei quae habitualiter cognosci dicitur. Ex hoc autem ipso quod habitus per essentiam suam sunt in mente, mens potest progredi ad actualiter percipiendum habitus in se esse; inquantum per habitus quos habet, potest prodire in actus, in quibus habitus actualiter percipiuntur. Sed

quantum ad hoc differentia est inter habitus cognoscitivae partis et affectivae: habitus enim cognoscitivae partis est principium et ipsius actus quo accipitur habitus, et etiam cognitionis qua percipitur; quia ipsa actualis cognitio ex habitus cognitione procedit: sed habitus affectivae partis est quidem principium illius actus ex quo potest habitus percipi; non tamen cognitionis qua percipitur.

Et sic patet quod habitus cognitivae, ex hoc quod per essentiam suam in mente consistit, est principium proximum suae cognitionis; habitus autem affectivae partis est principium quasi remotum, in qua non est causa cognitionis, sed ejus unde cognitio accipitur; et ideo Augustinus dicit in 10 Confessionum (cap. 10), quod artes cognoscuntur per sui praesentiam; sed affectiones animae per quasdam notiones.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Glossae est referendum ad objectum cognitionis, et non ad medium cognoscendi; quasi, scilicet, cum dilectionem cognoscimus, ipsam dilectionis essentiam consideramus, non aliquam ejus similitudinem, ut in imaginaria visione accidit.

Ad secundum dicendum, quod pro tanto dicitur quod mens nihil melius novit eo quod in ipsa est, quia eorum quae extra ipsam sunt, est necesse quod in se habeat aliquid unde in eorum notitiam devenire possit; sed in eorum quae in ipsa sunt actualem cognitionem devenire potest ex his quae penes se habet, quamvis etiam per aliqua cognoscantur.

Ad tertium dicendum, quod habitus non est causa cognoscendi alia, sicut quo cognito alia cognoscantur, prout principia sunt causa cognoscendi conclusiones; sed quia ex habitu perficitur anima ad aliquid cognoscendum: et sic non est causa cognitorum quasi univoca, prout unum est causa cognitionis alterius cogniti; sed quasi causa aequivoca, quae eamdem nominationem non recipit; sicut albedo facit album, quamvis ipsa non sit alba; sed est quo aliquid est album. Similiter etiam habitus, inquantum hujusmodi, non est causa cognitionis ut quod est cognitum, sed ut quo aliquid est cognitum; et ideo non oportet quod sit magis cognitum quam ea quae per habitum cognoscuntur.

Ad quartum dicendum, quod habitus non cognoscitur ab anima per aliquam ejus speciem a sensu abstractam, sed per species eorum quae per habitum cognoscuntur; et in hoc ipso quod alia cognoscuntur, et habitus cognoscitur ut principium cognitionis.

Ad quintum dicendum, quod quamvis habitus sit propinquior potentiae quam actus, tamen actus est propinquior objecto; qui rationem habet cogniti, potentia vero habet rationem principii cognoscendi; et ideo actus per prius cognoscitur quam habitus; sed habitus est magis cognitionis principium.

Ad sextum dicendum, quod ars est habitus intellectivae partis, et quantum ad habitualem notitiam percipitur eodem modo ab habente sicut et mens, scilicet per sui essentiam.

Ad septimum dicendum, quod motus vel operatio cognitivae partis perficitur in ipsa mente; et ideo oportet, ad hoc quod aliquid cognoscatur, esse similitudinem aliquam in mente; maxime si per essentiam suam non conjungatur menti ut cognitionis objectum. Sed motus vel operatio affectivae partis incipit ab anima, et terminatur ad res; et ideo non requiritur in actu similitudo rei qua informetur, sicut in intellectu.

Ad octavum dicendum, quod fides est habitus intellectivae partis; unde ex hoc ipso quod menti inest, mentem inclinat ad actum intellectus, in quo ipsa fides videtur; secus autem est de aliis habitibus qui sunt in parte affectiva.

Ad nonum dicendum, quod habitus mentis sunt ei maxime proportionales, sicut forma proportionatur ad subjectum, et perfectio ad perfectibile; non autem sicut objectum ad potentiam.

Ad decimum dicendum, quod intellectus cognoscit speciem intelligibilem non per essentiam suam, neque per aliquam speciem, sed cognoscendo objectum cujus est species, per quamdam reflexionem, ut dictum est.

Ad undecimum dicendum est ex his quae in praecedenti quaestione, in corp. art., dicta sunt.

Ad primum vero in contrarium dicendum, quod in illa auctoritate Augustinus distinguit triplicem modum cognoscendi. Quorum unus est eorum quae sunt extra animam, et de quibus cognitionem habere non possumus ex his quae in nobis sunt; sed oportet, ad ea cognoscenda, ut eorum imagines vel similitudines in nobis fiant. Alius est eorum quae sunt in parte intellectiva; quam quidem per sui praesentiam dicit cognosci, quia ex eis est ut in actum intelligendi exeamus, in quo actu ea quae sunt intelligendi principia, cognoscuntur; et ideo dicit, quod artes per sui praesentiam cognoscuntur. Tertius modus est eorum quae pertinent ad partem affectivam, quorum ratio cognoscendi non est in intellectu, sed in affectu; et ideo non per sui praesentiam, quae in affectu, sed per ejus notitiam vel rationem, quae est in intellectu, cognoscuntur, sicut per immediatum principium; quamvis etiam habitus affectivae partis per sui praesentiam sint quoddam remotum principium cognitionis, inquantum eliciunt actus in quibus intellectus eos cognoscit; ut sic etiam possit dici quodammodo, quod per sui praesentiam cognoscuntur.

Ad secundum dicendum, quod species illa per quam justitia cognoscitur, non est aliud quam ratio ipsa justitiae, per cujus privationem injustitia (1) cognoscitur. Haec autem species vel ratio non est aliquid a justitia abstractum; sed id quod est complementum esse ipsius ut specifica differentia.

Ad tertium dicendum, quod intelligere, proprie loquendo, non est intellectus, sed animae per intellectum; sicut nec calefacere est caloris, sed ignis per calorem. Nec istae duae partes, scilicet intellectus et affectus, sunt cogitandae in anima ut situaliter distinctae, sicut visus et auditus, qui sunt actus organorum: et ideo illud quod est in affectu, est etiam praesens animae intelligenti. Unde anima per intellectum non solum redit ad cognoscendum actum intellectus, sed etiam actum affectus; sicut etiam per affectum redit ad appetendum et diligendum non solum actum affectus, sed etiam actum intellectus.

Ad quartum dicendum, quod distinctio quae pertinet ad cognitionis perfectionem, non est distinctio qua distinguuntur quod intelligitur et quo intelligitur; quia sic divina cognitio qua se cognoscit, esset imperfectissima; sed est distinctio qua id quod cognoscitur, distinguitur ab omnibus aliis.

(1) *Al.* justitia.

Ad quintum dicendum, quod a non habentibus habitus mentis, habitus ipsi cognoscuntur, non quidem illa cognitione qua percipiuntur sibi inesse, sed qua cognoscuntur quod sunt, vel qua percipiuntur aliis inesse; quod non est per praesentiam, sed alio modo, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod oculus rationis pro tanto dicitur lippus esse respectu intelligibilium creatorum, quia nihil intelligit actu nisi accipiendo a sensibus, quibus intelligibilia sunt excellentiora; et ideo deficiens invenitur ad intelligibilia cognoscenda. Tamen ea quae sunt in ratione, nihil prohibet quin immediate inclinent per essentiam suam ad actus in quibus per essentiam intelliguntur, ut dictum est, in corp. art.

Ad septimum dicendum, quod quamvis Deus sit magis praesens menti nostrae quam habitus, tamen ex objectis quae naturaliter cognoscimus, non ita perfecte essentiam divinam videre possumus sicut essentiam habituum; quia habitus sunt proportionati ipsis objectis et actibus, et sunt proxima eorum principia; quod de Deo dici non potest.

Ad octavum dicendum, quod quamvis praesentia habitus in mente non faciat eam actualiter cognoscentem ipsum habitum; facit tamen eam actu perfectam per habitum quo actus eliciatur, unde habitus cognoscatur.

ARTICULUS X.

Utrum aliquis possit scire se habere caritatem.

Decimo quaeritur, utrum aliquis possit scire se habere caritatem; et videtur quod sic. Quod enim per essentiam videtur, certissime percipitur. Sed caritas per essentiam videtur ab habente eam, ut Augustinus dicit. Ergo etc.

2. Praeterea, caritas in actibus suis praecipue delectationem causat. Sed habitus virtutum moralium percipiuntur per delectationes quas in actibus virtutum causant, ut patet per Philosophum in 2 Ethic. (cap. 3). Ergo etc.

3. Praeterea, Augustinus, 8 de Trinit. (cap. 8), dicit: *Magis quis novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit.* Sed fratrem quem quis diligit, certissime novit. Ergo etc.

4. Praeterea, vehementior est inclinatio caritatis quam cujuslibet alterius virtutis. Sed alias virtutes aliquis scit sibi inesse certitudinaliter ex hoc quod inclinatur in actus ipsarum; habenti enim habitum justitiae difficile est agere injusta, facere vero justa facile, ut dicitur in 5 Ethic., et hanc facilitatem quilibet in se percipere potest. Ergo etc.

5. Praeterea, Philosophus dicit in 2 Poster. (com. 7), quod *impossibile est nos habere nobilissimos habitus, et nos lateant.* Sed caritas est nobilissimus habitus. Ergo inconveniens est dicere, quod habens caritatem nesciat se habere eam.

6. Praeterea, gratia est lux spiritualis. Sed ab his qui luce perfunduntur, certissime hoc ipsum percipitur. Ergo ab habentibus gratiam certissime scitur quod gratiam habent; et similiter dicendum est de caritate.

7. Praeterea, unctio docet de omnibus necessariis ad salutem. Sed habere caritatem est necessarium ad salutem. Ergo habens caritatem scit se habere eam.

8. Praeterea, secundum Augustinum in 1 de Trinit. (10, cap. 1 et 2), nullus potest ignotum diligere. Sed aliquis diligit in se caritatem. Ergo etc.

9. Praeterea, Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 6 parum ante med.), quod virtus est certior omni arte. Sed aliquis habens artem, scit se habere eam. Ergo et quando habet virtutem; et sic quando habet caritatem, quae est maxima virtutum.

Sed contra, Eccle. 9, 1: *Nemo scit utrum dignus sit odio vel amore.* Sed ille qui habet caritatem, est dignus amore divino; Prover. 8, 17: *Ego diligentes me diligo.* Ergo etc.

Praeterea, nullus potest certitudinaliter scire quando Deus veniat ad habitandum in eo; Job 9, 11: *Si venerit ad me, non videbo eum.* Sed per caritatem Deus inhabitat hominem; Jo. 4, 16: *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod aliquis habens caritatem potest ex aliquibus probabilibus signis conjicere se caritatem habere; utpote cum se ad spiritualia opera paratum videt, et mala efficaciter detestari; et per alia quae caritas in homine facit; sed certitudinaliter nullus potest scire se caritatem habere, nisi ei divinitus reveletur. Cujus ratio est, quia, sicut ex praedicta quaestione, art praeced., apparet, cognitio qua quis cognoscit aliquem habitum se habere, praesupponit cognitionem qua cognoscit de habitu illo quid est. Quid autem est aliquis habitus, sciri non potest nisi de eo sumatur judicium per id ad quod habitus ille ordinatur, quod est habitus illius mensura. Hoc autem ad quod caritas ordinatur, est incomprehensibile, quia ejus objectum et finis est Deus, summa bonitas, cui caritas nos conjungit; unde non potest aliquis scire, ex actu dilectionis quem in se ipso percipit, an ad hoc pertingat ut Deo vivat hoc modo sicut ad caritatis rationem requiritur.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas per essentiam videtur, inquantum ipsa per essentiam suam est principium actus dilectionis, in quo utrumque cognoscitur; et sic etiam per essentiam suam est cognitionis principium, licet remotum; non tamen oportet quod certitudinaliter percipiatur; quia actus ille dilectionis quem in nobis percipimus secundum id de quo est perceptibile, non est sufficiens signum caritatis, propter similitudinem naturalis dilectionis ad gratuitam.

Ad secundum dicendum, quod delectatio illa quae in actu relinquitur ex caritate, potest etiam ex habitu aliquo acquisito causari; et ideo non est sufficiens signum ad caritatem demonstrandam; quia ex communibus signis non percipitur aliquid per certitudinem.

Ad tertium dicendum, quod quamvis mens certissime cognoscat dilectionem qua diligit fratrem, inquantum est dilectio; non tamen certissime novit eam esse caritatem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis inclinatio qua caritas inclinat ad agendum, sit quoddam principium apprehendendi caritatem, non tamen sufficit ad perfectam perceptionem caritatis; nullus enim potest percipere se aliquem habitum habere, nisi sciat illud perfecte ad quod habitus ille ordinatur, per quod de habitu judicatur; et hoc in caritate sciri non potest.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus loquitur de habitibus intellectivae partis, qui, cum

sint perfecti, non possunt latere habentes, eo quod de perfectione eorum est certitudo; unde quilibet sciens scit se scire; cum scire sit causam rei cognoscere, et quoniam impossibile est aliter se habere; et similiter aliquis habens habitum intellectus principiorum, scit se habitum illum habere. Sed caritatis perfectio non consistit in certitudine cognitionis, sed in vehementia affectionis; et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quod in his quae metaphorice dicuntur, non est accipere similitudinem quantum ad omnia; unde nec gratia luci comparatur quantum ad hoc quod ita se spirirituali visui ingerat manifeste sicut lux corporea visui corporali; sed quantum ad hoc quod gratia est principium spiritualis vitae, sicut lux caelestium corporum est quoddam initium corporalis vitae in his inferioribus, ut Dionysius dicit (cap. 5 de div. Nomin. inter med. et fin.); et etiam quantum ad aliquas alias similitudines.

Ad septimum dicendum, quod quamvis habere caritatem sit necessarium ad salutem, non tamen scire se habere caritatem; immo magis expedit nescire communiter; quia per hoc magis solicitudo et humilitas (1) conservatur. Quod autem dicitur, quod unctio (2) docet de omnibus necessariis ad salutem, intelligitur de omnibus quorum cognitio necessaria est ad salutem.

Ad octavum dicendum, quod habere caritatem potest intelligi dupliciter: uno modo in vi orationis; alio modo in vi nominis. In vi quidem orationis, sicut cum dicitur: Verum est aliquem caritatem habere. In vi autem nominis, cum de hoc dicto, caritatem habere vel per hoc dictum significari aliquid dicimus. Cum autem ad affectum non pertineat componere vel dividere, sed solummodo in ipsas res ferri, cujus conditiones sunt bonum et malum; cum dicitur, Ego diligo, vel volo me habere caritatem; hoc quod dicitur me habere caritatem, sumitur in vi cujusdam nominis, ac si diceretur, Volo hoc quod est me habere caritatem; et hoc nihil prohibet esse cognitum. Scio enim quid est me habere caritatem, etiam si eam non habeo; unde et non habens caritatem, appetit se caritatem habere: non tamen sequitur quod aliquis sciat se habere caritatem, secundum quod hoc in vi orationis sumitur, idest, quod habeat caritatem.

Ad nonum dicendum, quod virtus dicitur esse certior omni arte, certitudine inclinationis ad unum, non autem certitudine cognitionis; virtus enim, ut dicit Tullius (lib. 2 de Inventione), inclinat ad unum per modum cujusdam naturae; natura autem certius et directius pertingit ad unum finem quam ars; et per hunc modum dicitur quod virtus est certior arte; non ut certius aliquis in se percipiat virtutem quam artem.

ARTICULUS XI.

Utrum mens in statu viae possit videre Deum per essentiam. — (1 *part.*, *quaest.* 12, *art.* 2.)

Undecimo quaeritur, utrum mens in statu viae possit videre Deum per essentiam; et videtur quod sic. Quia Num. 11, 8, dicitur de Moyse: *Ore ad os loquor ei: palam et non per aenigmata videt Deum.* Sed hoc est videre Deum per essentiam. Ergo etc.

2. Praeterea, super illud Exod. 33: *Non videbit me homo et vivet*, dicit Glossa Gregorii, quod *quibusdam in hac carne viventibus, sed inaestimabili virtute crescentibus, contemplationis acumine potest aeterni Dei claritas videri.* Claritas autem Dei est ejus essentia, ut in eadem Glossa (ibid.) dicitur. Ergo etc.

3. Praeterea, Christus habebat intellectum ejusdem naturae sicut nos habemus. Sed status viae non impediebat intellectum quin Deum per essentiam videre posset. Ergo nec nos.

4. Praeterea, Deus, in statu viae, intellectuali visione cognoscitur; unde Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed intellectualis visio est per quam res in se ipsis videntur, ut Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litteram (cap. 11 et 24). Ergo etc.

5. Praeterea, Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 37), quod anima nostra quodammodo est omnia; quia sensus est quodammodo omnia sensibilia, et intellectus omnia intelligibilia. Sed maxime intelligibile est divina essentia. Igitur intellectus noster secundum statum viae, secundum quem Philosophus loquitur, Deum per essentiam videre potest; sicut et sensus noster potest omnia sensibilia sentire.

6. Praeterea, sicut in Deo est immensa bonitas, ita et immensa veritas. Sed divina bonitas quamvis sit immensa, potest a nobis immediate diligi in statu viae. Ergo veritas essentiae ejus potest immediate in statu viae videri.

7. Praeterea, intellectus noster ad hoc factus est ut Deum videat. Si ergo in statu viae videri non potest, hoc non est nisi propter aliquod velamen: quod quidem est duplex, culpae et creaturae. Culpae quidem velamen in statu innocentiae non erat; et nunc etiam a Sanctis removetur: 2 Corinth. 3, 18: *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur.* Creaturae vero velamen, ut videtur, divinae essentiae visionem impedire non potest: quia Deus est interior menti nostrae quam aliqua creatura. Ergo in statu viae Deum per essentiam videt mens nostra.

8. Praeterea, omne quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Sed Deus est in mente nostra per essentiam. Cum igitur modus mentis nostrae sit intelligibilitas ipsa, videtur quod essentia divina sit in mente ut intelligibilis: ergo etc.

9. Praeterea, Cassiodorus dicit: *Claritatem illam inaccessibilem sanitas mentis humanae intelligit.* Sed mens nostra sanatur per gratiam. Ergo ab habente gratiam in statu viae videri potest essentia divina, quae est inaccessibilis claritas.

10. Praeterea, sicut ens quod de omnibus praedicatur, est primum in communitate; ita ens a quo omnia causantur, est primum in causalitate, scilicet Deus. Sed ens quod est primum in communitate, est prima conceptio nostri intellectus in statu viae. Ergo et ens quod est primum in causalitate, statim per essentiam suam in statu viae cognoscere possumus.

11. Praeterea, ad visionem requiritur videns, et visum, et intentio. Sed haec tria in mente nostra inveniuntur respectu essentiae divinae: ipsa enim mens nostra naturaliter est essentiae divinae visiva,

(1) *Al.* habitualitas.
(2) *Al.* et unctio.

utpote ad hoc facta; essentia etiam divina adest principaliter menti nostrae; intentio etiam non deficit; quia quandocumque mens nostra ad creaturam convertitur, convertitur etiam ad Deum, cum creatura sit Dei similitudo. Ergo etc.

12. Praeterea, Augustinus dicit, 12 Confess. (cap. 25, parum a med.): *Ambo videmus esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico. Ubi, quaeso, videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Sed incommutabilis veritas est divina essentia, in qua non potest aliquid videri, nisi ipsa videatur. Ergo in statu viae essentiam divinam videmus.

13. Praeterea, veritas inquantum hujusmodi, est cognoscibilis. Ergo summa veritas summe cognoscibilis. Haec autem est essentia divina. Ergo etc.

14. Praeterea, Genes. 32, 30, dicitur: *Vidi Dominum facie ad faciem. Facies Dei forma est, in qua Filius non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*, sicut ex quadam Glossa (ordin. ibi) habetur. Sed forma (1) est divina essentia. Ergo Jacob in statu viae Deum per essentiam vidit.

Sed contra, 1 Timoth., ult, 16: *Lucem habitat inaccessibilem, quem nemo hominum vidit nec videre potest.*

Praeterea, Exod. 33, 20: *Non videbit me homo et vivet.* Glossa (ordin.) Gregorii: *In hac carne viventibus videri potuit Deus per circumscriptas imagines, et videri non potuit per incircumscriptum lumen aeternitatis.* Hoc autem lumen est divina essentia. Ergo etc.

Praeterea, intellectus noster intelligit cum continuo et tempore, ut Philosophus dicit in 3 de Anima (comm. 22 et 23). Sed essentia divina (2) excedit continuum omne et tempus. Ergo etc.

Praeterea, plus distat essentia divina a dono ejus quam actus primus ab actu secundo. Sed quandoque ex hoc quod aliquis videt Deum per donum intellectus aut sapientiae in contemplatione, anima separatur a corpore quantum ad operationes sensus, quae sunt actus secundi. Ergo si videat Deum per essentiam, oportet quod separetur a corpore, etiam prout est actus corporis primus. Sed hoc non est quamdiu homo in statu viae existit. Ergo per essentiam nullus in statu viae Deum videre potest.

Respondeo dicendum, quod aliqua actio potest alicui convenire dupliciter. Uno modo sic quod illius actionis principium sit in operante; sicut in omnibus naturalibus operantibus videmus. Alio modo sic quod principium operationis illius vel motus, sit a principio extrinseco; sicut est in motibus violentis, et sicut est in operibus miraculosis, quae non fiunt nisi virtute divina; ut illuminatio caeci, suscitatio mortui, et hujusmodi. Menti igitur nostrae in statu viae non potest convenire visio Dei per essentiam secundum primum modum. Mens enim nostra naturali cognitione phantasmata respicit quasi objecta, a quibus species intelligibiles accipit, ut dicitur in 3 de Anima (com. 59); unde omne quod intelligit secundum statum viae, intelligit per species a phantasmatibus abstractas. Nulla autem species hujusmodi sufficiens est ad repraesentandam divinam essentiam, vel etiam cujuscumque alterius essentiae separatae; cum quidditates rerum sensibilium, quarum similitudines sunt intelligibiles species a phantasmatibus abstractae, sint alterius rationis ab essentiis substantiarum immaterialium creatarum, et multo magis ab essentia divina. Unde mens nostra naturali cognitione, quam in statu viae experimur, nec Deum nec Angelos per essentiam videre potest. Angeli tamen per essentiam videri possunt per quasdam species intelligibiles ab eorum essentia differentes; non autem essentia divina, quae omne genus excedit, et est extra omne genus; ut sic nulla species creata possit inveniri sufficiens ad eam repraesentandam. Unde oportet, quod si Deus per essentiam videri debeat, per nullam creatam speciem videatur; sed ipsa ejus essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis; quod fieri non potest nisi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriae disponatur. Et sic in videndo Deum per essentiam, per dispositionem infusi luminis pertingit mens ad terminum viae, qui est gloria; et sic non est in via. Sicut autem divinae omnipotentiae subjecta sunt corpora, ita et mentes; unde, sicut potest aliqua corpora perducere ad effectus quorum dispositio in praedictis corporibus non invenitur, sicut Petrum fecit super aquas ambulare sine hoc quod ei dotem agilitatis tribueret; ita potest mentem ad hoc perducere ut divinae essentiae uniatur in statu viae, modo illo quo unitur sibi in patria, sine hoc quod a lumine gloriae perfundatur. Cum autem hoc contingit, oportet quod mens ab illo modo cognitionis desistat quo a phantasmatibus abstrahit; sicut etiam corpus corruptibile, cum ei miraculose datur agilitatis actus, non est simul in actu gravitatis. Et ideo illi quibus hoc modo Deum per essentiam videre datur, omnino ab actibus sensuum abstrahuntur, ut tota anima colligatur ad divinam essentiam intuendam; unde et rapi (1) dicuntur, quasi vi superioris naturae abstracti ab eo quod eis secundum naturam competebat.

Sic ergo secundum communem cursum nullus in statu viae Deum per essentiam videt; et si aliquibus hoc miraculose concedatur, ut Deum per essentiam videant, nondum anima a carne mortali totaliter separata; non tamen sunt totaliter in statu viae, ex quo actibus sensuum carent, quibus in statu mortalis vitae utimur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum, 12 super Genes. ad litteram (cap. 27) et ad Paulinam de videndo Deum (epist. 147 olim 112 cap. 13), ex verbis illis Moyses ostenditur Deum per essentiam vidisse in quodam raptu, sicut et de Paulo dicitur 2 Corinth. 12: ut in hoc Judaeorum legifer, et doctor gentium aequarentur.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius loquitur de his qui acumine contemplationis ad hoc crescunt ut divinam essentiam in raptu videant; unde subjungit: *Qui sapientiam, quae Deus est, videt, huic vitae funditus moritur.*

Ad tertium dicendum, quod in Christo hoc fuit singulare ut esset simul viator et comprehensor; quod ei competebat ex hoc quod erat Deus et homo; unde in ejus potestate erant omnia quae ad humanam naturam spectabant, ut unaquaeque vis animae et corporis afficeretur (2) secundum quod ipse disponebat; unde nec dolor corporis contem-

(1) *Al.* si forma.
(2) *Al. deest* divina.

(1) *Al.* et capi.
(2). *Al.* efficeretur.

plationem mentis impediebat, nec fruitio mentis dolorem corporis minuebat; et sic intellectus ejus, luce gloriae illustratus, Deum per essentiam videbat, ut inde ad inferiores partes gloria non derivaretur; et sic simul erat viator et comprehensor; quod de aliis dici non potest, quibus ex superioribus viribus redundat de necessitate aliquid in inferiores; et a passionibus vehementibus inferiorum virium superiores trahuntur.

Ad quartum dicendum, quod intellectuali visione in statu viae Deus cognoscitur, non ut sciatur de eo quid est, sed quid non est; et quantum ad hoc ejus essentiam cognoscimus, eam super omnia collocatam intelligentes, quamvis talis cognitio per aliquas similitudines fiat. Verbum autem Augustini referendum est ad id quod cognoscitur, non ad id quo cognoscitur, ut ex superioribus quaestionibus patet.

Ad quintum dicendum, quod intellectus noster etiam in statu viae divinam essentiam aliquo modo cognoscere potest, non ut sciat de ea quid est, sed solum quid non est.

Ad sextum dicendum, quod nos possumus diligere Deum immediate nullo alio praedilecto; quamvis quandoque ex aliquorum visibilium amore in invisibilia rapiamur; non autem possumus in viae statu Deum immediate cognoscere nullo alio praecognito. Cujus ratio est, quia cum affectus ad intellectum sequatur; ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit operatio affectus. Intellectus autem ex effectibus in causas procedens, tandem pervenit in ipsius Dei cognitionem aliqualem, cognoscendo de eo quid non est; et sic affectus fertur in id quod ei per intellectum offertur, sine hoc quod necesse habeat redire per omnia media per quae intellectus transivit.

Ad septimum dicendum, quod quamvis intellectus noster sit factus ad hoc quod videat Deum, non tamen ut naturali sua virtute Deum videre possit, sed per lumen gloriae sibi infusum. Et ideo omni velamine remoto nondum oportet quod intellectus Deum per essentiam videat, si lumine gloriae non illustretur; ipsa enim carentia gloriae erit divinae visionis impedimentum.

Ad octavum dicendum, quod mens nostra cum intelligibilitate, quam habet ut proprium quoddam, et cum aliis communiter habet esse; unde, quamvis in ea sit Deus, non oportet quod semper sit in ea ut forma intelligibilis; sed ut dans esse, sicut est in aliis creaturis. Quamvis autem creaturis omnibus communiter det esse, tamen cuilibet creaturae dat proprium modum essendi; et sic etiam quantum ad hoc quod est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam, invenitur esse diversimode in diversis, et in unoquoque secundum proprium modum ejus.

Ad nonum dicendum, quod duplex est sanitas mentis; una qua sanatur a culpa per gratiam fidei; et haec sanitas facit videre illam inaccessibilem claritatem in speculo et in aenigmate: alia est ab omni culpa et poena et miseria; quae est per gloriam; et haec sanitas facit videre Deum facie ad faciem; quae duae visiones distinguuntur 1 Corinth. 13, 12, ubi dicitur: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.*

Ad decimum dicendum, quod ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius proportionem excedit; et ideo in cognitione cujuslibet rei ipsum cognoscitur; sed ens quod est primum causalitate, excedit improportionaliter omnes alias res; unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest; et ideo in statu viae, in quo per species a rebus abstractas intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis divina essentia sit praesens intellectui nostro, non est tamen ei conjuncta ut forma intelligibilis, quam intelligere possit quamdiu lumine gloriae non perficitur. Ipsa enim mens non habet facultatem videndi Deum per essentiam antequam praedicto lumine illustretur. Et sic deficit et videndi facultas, et visibilis praesentia. Intentio etiam non semper adest; quamvis enim in creatura inveniatur aliqua Creatoris similitudo, non tamen quandocumque ad creaturam convertimur, convertimur ad eam ut est similitudo Creatoris. Unde non oportet quod semper intentio nostra feratur ad Deum.

Ad decimumsecundum dicendum, quod, sicut dicit Glossa (Augustini) super illud Psal. 11: *Diminutae sunt veritates a filiis hominum*, ab una increata veritate multae creatae veritates in mentibus humanis imprimuntur, sicut ab una facie multae facies resultant in speculis diversis, vel uno fracto. Secundum ergo hoc nos in veritate increata aliquid videre dicimur, secundum quod per ejus similitudinem in mente nostra resultantem de aliquo judicamus; ut cum per principia per se nota judicamus de conclusionibus. Unde non oportet quod ipsa increata veritas a nobis per essentiam videatur.

Ad decimumtertium dicendum, quod summa veritas, quantum est in se, est summe cognoscibilis; sed ex parte nostra contingit quod est minus cognoscibilis nobis, sicut patet per Philosophum, 2 Metaph. (com. 1).

Ad decimumquartum dicendum, quod auctoritas illa dupliciter exponitur in Glossa. Uno modo ut intelligatur de visione imaginaria; unde dicit interlinearis: *Vidi Dominum facie ad faciem: non quod Deus videri possit, sed formam vidit in qua Deus ei locutus est.* Alio modo exponitur in Glossa Gregorii de visione intellectuali, qua Sancti divinam veritatem in contemplatione intuentur; non quidem sciendo de ea quid est, sed magis quid non est; unde dicit ibidem Gregorius: *Veritatem sentiendo vidit; quia quanta est ipsa veritas, non videt, cui tanto se longe aestimat, quanto appropinquat; quia nisi illam utcumque conspiceret, non eam conspicere se non posse sentiret.* Et post pauca subjungit: *Haec ipsa per contemplationem facta, non solida et permanens visio, sed quasi quaedam visionis imitatio, facies Dei dicitur. Quia enim per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei faciem vocamus.*

ARTICULUS XII.

Utrum Deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis, quae non possunt cogitari non esse.

Duodecimo quaeritur, utrum Deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis, quae non possunt cogitari non esse; et videtur quod sic. Illa enim sunt nobis per se nota quorum cognitio naturaliter est nobis in-

dita. Sed cognitio existendi Deum omnibus naturaliter est inserta, ut dicit Damascenus (lib. 1, cap. 1 et 3). Ergo etc.

2. Praeterea, Deus est quo majus cogitari non potest, ut Anselmus dicit (in Proslogio, cap. 2 circa princ.). Sed illud quod potest cogitari non esse, est minus illo quod non potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse.

3. Praeterea, Deus est ipsa veritas. Sed nullus potest cogitare veritatem non esse; quia si potest non esse, sequitur eam esse; si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Ergo nullus potest cogitare Deum non esse.

4. Praeterea, Deus est ipsum esse suum. Sed non potest cogitari quin idem de se praedicetur, ut quod homo non sit homo. Ergo non potest cogitari Deum non esse.

5. Praeterea, omnia desiderant summum bonum, ut Boetius dicit (3 de Consol., prosa 2). Summum autem bonum, solus Deus est. Ergo omnia desiderant Deum. Sed non potest desiderari quod non cognoscitur. Ergo communis conceptio est Deum esse; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, veritas prima praecellit omnem veritatem creatam. Sed aliqua veritas creata est adeo evidens quod non potest cogitari non esse; sicut veritas propositionis hujus, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera. Ergo multo minus potest cogitari veritatem increatam non esse, quae Deus est.

7. Praeterea, verius esse habet Deus quam anima humana. Sed anima non potest cogitare se non esse. Ergo multo minus potest cogitare Deum non esse.

8. Praeterea, omne quod est, prius fuit verum esse futurum. Sed veritas est. Ergo prius fuit verum eam futuram. Non autem nisi veritate. Ergo non potest cogitari quin veritas semper fuerit. Sed Deus est veritas. Ergo etc.

9. Sed dicendum, quod in processu est fallacia secundum quid et simpliciter; quia veritatem futuram esse antequam esset, non dicit aliquam veritatem simpliciter, sed tantum secundum quid; et sic non potest concludi simpliciter veritatem esse. — Sed contra, omne verum secundum quid reducitur ad aliquod verum simpliciter; sicut omne imperfectum ad aliquod perfectum. Si igitur veritatem futuram esse, est futurum secundum quid, oportebit aliquid esse verum simpliciter; et sic simpliciter erit verum dicere veritatem esse.

10. Praeterea, nomen Dei proprium est *Qui est*, ut patet Exod. 3. Sed non potest cogitari ens non esse. Ergo nec potest cogitari Deum non esse.

1. Sed contra est quod dicitur in Psalm. 13: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus.*

2. Sed dicendum, quod Deum esse, in habitu mentis est per se notum; sed actu potest cogitari non esse. — Sed contra, de his quae naturali habitu cognoscuntur, non potest contrarium aestimari secundum interiorem rationem, sicut sunt prima principia demonstrationis. Si ergo contrarium hujus quod est Deum esse, potest aestimari in actu, Deum esse, non esset per se notum.

3. Item, illa quae sunt nota per se, cognoscuntur sine aliqua deductione a causatis in causas; statim enim cognitis terminis cognoscuntur, ut dicitur 1 Posterior. (com. 6 ante med.). Sed Deum esse non cognoscimus nisi inspiciendo effectum ejus; Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Ergo Deum esse, non potest esse per se notum.

4. Praeterea, non potest sciri de aliquo ipsum esse, nisi quid ipsum sit cognoscatur. Sed de Deo in praesenti statu non possumus cognoscere quid est. Ergo ejus esse non est nobis notum; ergo nec Deum esse, est per se notum.

5 Praeterea, Deum esse est articulus fidei. Sed articulus est quod fides suggerit, et ratio contradicit. Sed cui ratio contradicit, non est per se notum. Ergo etc.

6. Praeterea, nihil est homini certius sua fide, ut dicit Augustinus. Sed de his quae sunt fidei, dubitatio potest oriri, et de quibuslibet aliis; et sic potest cogitari Deum non esse.

7. Praeterea, cognitio Dei ad sapientiam pertinet. Sed non omnes habent sapientiam. Ergo non omnibus notum est Deum esse.

8. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Trinitate (1, cap. 2 circa princip.), quod *summum bonum purgatissimis mentibus cernitur.* Sed non omnes habent purgatissimas mentes. Ergo etc.

9. Praeterea, inter quaecumque distinguit ratio, unum potest sine altero cogitari; sicut Deum esse possumus cogitare, sine eo quod cogitemus eum esse bonum, ut dicit Boetius de Hebdom. (lib. *An omne quod est, bonum sit,* inter medium et fin.). Sed in Deo differunt ratione esse et essentia. Ergo idem quod prius.

10. Praeterea, idem est Deo esse Deum quod esse justum. Sed multi opinantur Deum non esse justum, qui dicunt Deo placere mala. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem invenitur triplex opinio.

Quidam enim dixerunt, ut Rabbi Moyses narrat, quod Deum esse non est per se notum, nec est per demonstrationem scitum, sed est tantum a fide susceptum; et ad hoc dicendum induxit eos debilitas rationum quas multi inducunt ad probandum Deum esse.

Alii dixerunt, ut Avicenna (1 Metaph. non remote a princ.) quod Deum esse, non est per se notum, sed per demonstrationem scitum.

Alii vero, ut Anselmus, opinantur quod Deum esse sit per se notum, intantum ut nullus possit cogitare interius Deum non esse; quamvis hoc possit exterius proferre, et verba quibus profert cogitare interius.

Prima opinio manifeste falsa apparet. Invenitur enim hoc quod est Deum esse, rationibus irrefragabilibus etiam a philosophis probatum; quamvis etiam a nonnullis ad hoc ostendendum rationes frivolae inducantur. Duarum vero opinionum sequentium utraque secundum aliquid vera est. Est enim dupliciter aliquid per se notum; scilicet secundum se, et quo ad nos. Deum igitur esse, secundum se est per se notum; non autem quo ad nos; et ideo nobis necessarium est, ad hoc cognoscendum, demonstrationes habere ex effectibus sumptas. Et hoc quidem sic apparet. Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum, nihil aliud requiritur nisi ut praedicatum sit de ratione subjecti; tunc enim subjectum cogitari non potest sine hoc quod praedicatum sibi inesse appareat. Ad hoc autem quod sit per se notum, oportet quod nobis sit cognita ratio subjecti in qua concluditur praedicatum; et inde est quod quaedam per se nota

sunt omnibus; quando scilicet propositiones habent talia subjecta quorum ratio omnibus nota est, ut, omne totum majus est sua parte; quilibet enim scit quid est totum et quid est pars. Quaedam vero sunt per se nota sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante; et secundum hoc Boetius in lib de Hebdom. (a princ.) dicit, quod duplex est modus communium conceptionum. Una est communis omnibus, ut, si ab aequalibus aequalia demas, aequalia manent quae restant, inter se. Alia est doctorum tantum, ut incorporalia in loco non esse; quae non vulgus, sed docti comprobant; quia scilicet vulgi consideratio imaginationem transcendere non potest, ut ad rationem rei incorporalis pertingat. Hoc autem quod est esse, in nullius creaturae ratione perfecte includitur; cujuslibet enim creaturae esse est aliud ab ejus quidditate; unde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse sit per se notum et secundum se. Sed in Deo esse suum includitur in ejus quidditatis ratione; quia in Deo idem est quid est et esse, ut dicit Boetius et Dionysius; et idem est an est et quid est, ut dicit Avicenna; et ideo per se et secundum se est notum. Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quo ad nos Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione. Sed in patria, ubi essentiam ejus videbimus; multo amplius erit nobis per se notum Deum esse, quam nunc sit per se notum quod affirmatio et negatio non sunt simul verae.

Quia igitur utraque pars quantum ad aliquid vera est, ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si esset ex parte ipsius, quod non esset per se notum; nunc autem quod potest cogitari non esse, est ex parte nostra, qui sumus deficientes ad cognoscendum ea quae sunt in se notissima. Unde hoc quod Deus potest cogitari non esse, non impedit quin etiam sit quo majus cogitari non possit.

Ad tertium dicendum, quod veritas supra ens fundatur; unde, sicut ens esse in communi est per se notum, ita etiam veritatem esse; non autem est per se notum nobis, esse aliquod primum ens quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat, vel demonstratio probet; unde nec est per se notum veritatem omnium a veritate prima esse. Unde non sequitur quod Deum esse sit per se notum.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si hoc nobis esset per se notum, quod Deitas sit esse Dei; quod quidem nunc nobis non est notum per se, cum Deum per essentiam non videamus; sed indigemus ad hoc tenendum vel demonstratione vel fide.

Ad quintum dicendum, quod summum bonum desideratur dupliciter: uno modo in sui essentia; et sic non omnia desiderant summum bonum; alio modo in sui similitudine; et sic omnia desiderant summum bonum, quia nihil est desiderabile nisi inquantum in eo similitudo summi boni invenitur; unde ex hoc non potest haberi quod Deum esse, qui est summum bonum per essentiam, sit per se notum.

Ad sextum dicendum, quod quamvis veritas increata excedat omnem veritatem creatam, nihil tamen prohibet veritatem creatam esse nobis magis notam quam increatam: ea enim quae sunt minus nota in se, nota sunt magis quo ad nos, secundum Philosophum (1 Physic., com. 2).

Ad septimum dicendum, quod cogitari aliquid non esse, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut haec duo simul in apprehensione cadant; et sic nihil prohibet quod quis cogitet se non esse, sicut cogitat se aliquando non fuisse. Sic autem non potest simul (1) in apprehensione cadere aliquid esse totum et minus propria parte, quia unum eorum excludit alterum. Alio modo ita quod huic apprehensioni assensus adhibeatur; et sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse.

Ad octavum dicendum, quod illud quod nunc est, verum fuisse prius esse futurum, non oportet, nisi supposito quod aliquid tunc fuerit quando dicitur hoc fuisse futurum. Sed si ponamus, per impossibile, aliquando nihil fuisse, tunc, tali positione facta, nihil est verum nisi materialiter tantum: materia enim veritatis non solum est esse, sed etiam non esse, quia de ente et non ente contingit verum dicere. Et sic non sequitur quod veritas tunc fuerit nisi materialiter et secundum quid.

Ad nonum dicendum, quod id quod est verum secundum quid, reducatur ad verum vel veritatem simpliciter, necessarium est supposito veritatem esse, non autem aliter.

Ad decimum dicendum, quod quamvis nomen Dei sit *Qui est*, non tamen hoc est per se notum nobis; unde ratio non sequitur.

Ad primum in contrarium dicendum, quod Anselmus in Prosl. (cap. 2, 3 et 4), ita exponit, quod insipiens intelligatur dixisse in corde, *Non est Deus*, inquantum haec verba cogitavit; non quod hoc interiori ratione cogitare potuerit.

Ad secundum dicendum, quod eodem modo quo ad habitum et actum est per se notum, et non per se notum (2).

Ad tertium dicendum, quod hoc est ex defectu cognitionis nostrae, quod Deum cognoscere non possumus nisi ex effectibus; unde per hoc non excluditur quin secundum se sit per se notum.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod cognoscatur aliquid esse, non oportet quod sciatur de eo quid sit per definitionem, sed quid significetur per nomen.

Ad quintum dicendum, quod Deum esse non est articulus fidei, sed praecedens articulum fidei; nisi cum hoc quod est Deum esse, aliquid aliud cointelligatur; utpote quod habet unitatem essentiae cum trinitate personarum, et alia hujusmodi.

Ad sextum dicendum, quod illa quae sunt fidei, certissime cognoscuntur, secundum quod certitudo importat firmitatem adhaesionis: nulli enim credens firmius adhaeret quam his quae per fidem tenet. Non autem cognoscuntur certissime, secundum quod certitudo quietationem intellectus in re cognita importat: quod enim credens assentiat his quae credit, non provenit ex hoc quod intellectus ejus sit terminatus ad credibilia virtute aliquorum principiorum; sed ex voluntate, quae inclinat intellectum ad hoc quod illis creditis assentiat. Et inde est quod

(1) *Al.* totum simul.
(2) *Al.* et tamen per se notum.

in his quae sunt fidei, potest motus dubitationis insurgere in credente.

Ad septimum dicendum, quod sapientia non consistit in hoc solum quod cognoscitur Deum esse; sed in hoc quod accedimus ad cognoscendum de eo quid est; quod quidem in statu viae cognoscere non possumus, nisi inquantum de eo cognoscimus quid non est. Qui enim scit aliquid prout est ab omnibus aliis distinctum, appropinquat cognitioni qua cognoscitur quid est; et de hac etiam cognitione intelligitur auctoritas Augustini communiter inducta.

Unde patet responsio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod ea quae sunt a ratione distincta, non semper possunt cogitari ab invicem separata esse, quamvis separatim cogitari possint. Quamvis enim Deus cogitari possit sine hoc quod ejus bonitas cogitetur, non tamen potest cogitari quod sit Deus, et non sit bonus; unde, licet in Deo distinguantur quod est et esse, ratione, non tamen sequitur quod possit cogitari non esse.

Ad decimum dicendum, quod Deus non solum cognoscitur in effectu justitiae, sed etiam in aliis suis effectibus; unde, dato quod ab aliquo non cognoscatur ut justus, non sequitur quod nullo modo cognoscatur. Nec potest esse quod nullus ejus effectus cognoscatur; cum ejus effectus sit ens commune, quod incognitum esse non potest.

ARTICULUS XIII.

Utrum per naturalem rationem possit cognosci Trinitas personarum.

Tertiodecimo quaeritur, utrum per naturalem rationem possit cognosci Trinitas personarum; et videtur quod sic, per id quod dicitur Roman. 1: *Invisibilia Dei etc.*, Glossa (interlin.): *Invisibilia refertur ad personam Patris; sempiterna virtus ad personam Filii; divinitas ad personam Spiritus sancti.* Ergo etc.

2. Praeterea, naturali cognitione cognoscitur quod in Deo est potentia perfectissima, et totius potentiae origo. Ergo oportet ei primam potentiam attribuere. Prima autem potentia est generativa. Ergo secundum naturalem rationem possumus scire quod in Deo est potentia generativa. Sed, ipsa posita in divinis, de necessitate sequitur distinctio personarum. Ergo naturali cognitione possumus cognoscere distinctionem personarum. Quod autem potentia generativa sit potentia prima, sic probatur. Secundum ordinem operationum est ordo potentiarum. Sed inter omnes operationes prima est intelligere; quia agens per intellectum probatur esse primum, et in eo intelligere, secundum modum intelligendi, prius est quam velle et agere. Ergo intellectiva potentia est prima potentiarum. Sed potentia intellectiva est potentia generativa; quia omnis intellectus gignit sui notitiam in se ipso. Ergo etc.

3 Item, omne aequivocum reducitur ad univocum, sicut multitudo ad unitatem. Sed processio creaturae a Deo est processio aequivoca, cum creaturae non conveniant cum Deo in nomine et ratione. Ergo oportet ponere per naturalem rationem praeexistere in Deo processionem univocam, secundum quam Deus a Deo procedat: qua posita, sequitur processio personarum in divinis.

4. Item, dicit quaedam Glossa super Apocal., quod nulla secta fuit quae circa personam Patris erraverit. Sed maximus esset error circa personam Patris, si poneretur Filium non habere. Ergo et secta Philosophorum, qui naturali cognitione Deum cognoverunt, posuerunt Patrem et Filium in divinis.

5. Praeterea, sicut dicit Boetius in Arithmetica sua, omnem inaequalitatem praecedit aequalitas. Sed inter creatorem et creaturam est inaequalitas. Ergo ante hanc inaequalitatem oportet in Deo aequalitatem ponere. Sed non potest ibi esse aequalitas nisi sit ibi distinctio: quia nihil sibi est aequale, sicut nec simile; sicut dicit Hilarius (3 de Trin., non multum remote a fin.). Ergo etc.

6. Item, naturalis ratio ad hoc pervenit, quod in Deo est summa jucunditas. Sed nullius boni est summa jucunditas sine consortio, ut Boetius dicit. Ergo etc.

7. Praeterea, naturalis ratio in Creatorem pervenit ex similitudine creaturae. Sed in creatura invenitur similitudo Creatoris non solum quantum ad essentialia attributa, sed etiam quantum ad propria personarum. Ergo etc.

8. Praeterea, philosophi non habuerunt cognitionem de Deo nisi per naturalem rationem. Sed aliqui philosophi pervenerunt ad cognitionem Trinitatis; unde in 1 Caeli et Mundi (com. 2) dicitur: *Per hunc numerum*, scilicet ternarium, *adhibuimus nosmetipsos magnificare Creatorem etc.*

9. Item, Augustinus narrat, 10 de Civit. Dei (cap. 14, parum a princ.), quod Porphyrius philosophus posuit Deum Patrem, et Filium ab eo genitum; et in lib. Confess. (7, cap. 9, parum a princ.), dicit, quod in libris quibusdam Platonis invenit hoc quod scriptum est in principio Evangelii Joannis: *In principio erat Verbum*, usque *Verbum caro factum est* exclusive; in quibus verbis manifeste ostenditur distinctio personarum.

10. Praeterea, naturali etiam ratione philosophi concesserunt, quod Deus potest aliquid dicere. Sed ad aliquid dicere in divinis sequitur Verbi emissio, et personarum distinctio. Ergo Trinitas personarum naturali ratione cognosci potest.

Sed contra est quod dicitur Hebr. 11, 1: *Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* Ea vero quae naturali ratione cognoscuntur, sunt apparentia. Sed Trinitas ad articulos fidei pertinet. Ergo etc.

Item, Gregorius (homil. 26 in Evangel. in princ.): *Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum.* Sed in fide Trinitatis praecipue meritum consistit. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod Trinitas personarum dupliciter cognoscitur: uno modo quantum ad propria, quibus distinguuntur personae; et his cognitis, vere Trinitas personarum cognoscitur in divinis: alio modo per essentialia, quae personis appropriantur, sicut potentia Patri etc. Sed per talia Trinitas perfecte cognosci non potest; quia etiam Trinitate remota per intellectum, ista remanent in divinis; sed Trinitate supposita, hujusmodi attributa propter aliquam similitudinem ad propria personarum appropriantur personis. Haec autem personis appropriata naturali cognitione cognosci possunt; propria vero personarum nequaquam. Cujus ratio est, quia ab agente non potest aliqua actio progredi ad quam se ejus instrumenta extendere non possunt; sicut ars fabrilis non potest

aedificare, quia ad hunc effectum non se extendunt fabrilia instrumenta. Prima autem principia demonstrationis, ut Commentator dicit, 3 de Anima, sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cujus lumine in nobis viget ratio naturalis. Unde ad nullius cognitionem ratio nostra naturalis potest pertingere ad quae se prima principia non extendunt. Primorum autem principiorum cognitio a sensibus ortum habet, ut patet per Philosophum, 2 Poster. (commen. ult. circa med.). Ex sensibilibus autem non potest perveniri ad propria Personarum, sicut ex effectibus devenitur ad causas; quia omne illud quod in divinis causalitatem habet, ad essentiam pertinet, cum Deus per essentiam suam sit causa rerum. Propria autem Personarum sunt relationes, quibus Personae non ad creaturas, sed ad invicem referuntur. Unde naturali cognitione in propria Personarum devenire non possumus.

Ad primum ergo dicendum, quod expositio illa Glossae sumitur secundum appropriata personis, non secundum propria.

Ad secundum dicendum, quod potentiam intellectivam esse primam potentiarum, satis naturali ratione considerari potest; non autem hanc potentiam intellectivam esse potentiam generativam. Cum enim in Deo sit idem intelligens et intelligere et intellectum, ratio naturalis non cogit ponere quod Deus, intelligendo, aliquid gignat a se distinctum.

Ad tertium dicendum, quod omnis multitudo supponit aliquam unitatem, et aequivocatio omnis univocationem; non tamen omnis aequivoca generatio praesupponit generationem univocam; immo e converso, sequendo naturalem rationem; causae enim aequivocae sunt per se causae speciei, unde in totam speciem causalitatem habent; causae vero univocae non sunt causa speciei per se, sed in hoc vel illo; unde causa univoca non habet causalitatem respectu totius speciei; alias aliquid esset causa sui ipsius, quod esse non potest: et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod Glossa illa intelligitur de sectis haereticorum, qui ex Ecclesia prodierunt; unde in eis non includuntur sectae Gentilium.

Ad quintum dicendum, quod non supposita personarum distinctione, est ponere aequalitatem in divinis, secundum quod ejus bonitatem suae sapientiae aequalem esse dicimus. Vel dicendum, quod in aequalitate duo considerantur; scilicet aequalitatis causa, et aequalitatis supposita. Causa aequalitatis est unitas, aliarum vero proportionum aliquis numerus. Unde hoc modo ex parte ista, aequalitas inaequalitatem praecedit, sicut unitas numerum. Sed supposita aequalitatis sunt multa; et haec non praesupponuntur ad supposita inaequalitatis; alias oporteret ante omnem unitatem dualitatem praecedere; quia in dualitate primo invenitur aequalitas, inter unitatem vero et dualitatem inaequalitas.

Ad sextum dicendum, quod verbum Boetii est intelligendum de illis quae non habent in se perfectam bonitatem, sed unum indiget alterius adminiculo; unde jucunditas non perficitur sine consortio. Sed ipse Deus habet in se plenitudinem jucunditatis; unde ad ejus jucunditatem plenam non oportet ponere consortium.

Ad septimum dicendum, quod quamvis in creaturis inveniantur aliqua similia Personarum quantum ad propria, non tamen ex illis similibus potest concludi ita esse in divinis; quia ea quae in creaturis inveniuntur distincta, in Creatore sine distinctione inveniuntur.

Ad octavum dicendum, quod Aristoteles non intellexit ponere trinarium numerum in Deo; sed vult ostendere perfectionem trinarii numeri ex hoc quod antiqui in sacrificiis et orationibus numerum trinarium observabant.

Ad nonum dicendum, quod verba illa philosophorum intelliguntur quantum ad appropriata personarum, non quantum ad propria.

Ad decimum dicendum, quod philosophi ratione naturali nunquam considerarunt Deum dicere (1) secundum quod dicere habet distinctionem personarum; sed solum secundum quod essentialiter dicitur.

QUAESTIO XI.

DE MAGISTRO.

(In quatuor articulos divisa).

Primo quaeritur, utrum homo possit docere et dici magister, vel solus Deus; 2.° utrum aliquis possit dici magister sui ipsius; 3.° utrum homo ab Angelo doceri possit; 4.° utrum docere sit actus vitae activae vel contemplativae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo docere alium possit et dici magister, vel Deus solus. — (1 *part., quaest.* 117, *art.* 1.)

Quaestio est de magistro: et primo quaeritur, utrum homo possit docere et dici magister, vel solus Deus; et videtur quod solus Deus doceat, et magister dici debeat. Matth. 23, 8: *Unus est magister vester;* et praecedit: *Nolite vocari rabbi;* super quo Glossa (interlin.): *ne divinum honorem hominibus tribuatis, aut quod Dei est, vobis usurpetis.* Ergo magistrum esse vel docere, solius Dei esse videtur.

2. Praeterea, si homo docet, nonnisi per aliqua signa; quia si etiam rebus ipsis aliqua doceri videantur, utpote si aliquo quaerente quid sit ambulare, aliquis ambulet, tamen hoc non sufficit ad docendum, nisi signum aliquod adjungatur, ut Augustinus dicit in lib. de Magistro (cap. 3 declinando ad fin.); et probat; eo quod in eadem re plura conveniunt, unde nesciretur quantum ad quid de illa re demonstratio fiat; utrum quantum ab substantiam, vel quantum ad accidens aliquod ejus. Sed per signum non potest deveniri in cognitionem rerum; quia rerum cognitio potior est quam signorum; cum signorum cognitio ad rerum cognitionem ordinetur sicut ad finem: effectus autem non est potior sua causa. Ergo nullus potest tradere alicui cognitionem aliquarum rerum, et sic non potest eum docere,

3. Praeterea, si aliquarum signa rerum alicui proponantur per hominem; aut ille cui proponuntur, cognoscit res illas quarum sunt signa, aut non. Si quidem res illas cognoscit, de eis non docetur.

(1) *Al.* cum dicere.

Si vero non cognoscit; ignoratis rebus, nec signorum significationes cognosci possunt; qui enim nescit hanc rem quae est lapis, non potest scire quid hoc nomen *lapis* significet. Ignorata vero significatione signorum, non possumus per signa aliquid addiscere. Si ergo homo nihil aliud faciat ad doctrinam quam signa proponere, videtur quod homo ab homine doceri non possit.

4. Praeterea, docere nihil aliud est quam scientiam in alio aliquo causare. Sed scientiae subjectum est intellectus; signa autem sensibilia, quibus solummodo videtur homo posse doceri, non perveniunt usque ad partem intellectivam, sed sistunt in potentia sensitiva. Ergo homo ab homine doceri non potest.

5. Praeterea, si scientia in uno causatur ab alio; aut scientia inerat addiscenti, aut non inerat. Si non inerat, et in homine uno ab alio causatur; ergo unus homo in alio scientiam causat; quod est impossibile. Si autem inerat; aut inerat in actu perfecto, et sic causari non potest, quia quod est, non fit; aut inerat secundum rationem seminalem; rationes autem seminales per nullam virtutem creatam in actum deduci possunt, sed a Deo solo naturae inseruntur, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram. Ergo relinquitur quod unus homo alium nullo modo docere possit.

6. Praeterea, scientia quoddam accidens est. Accidens autem non trasmutat subjectum. Ergo, cum doctrina nihil aliud esse videatur nisi transfusio scientiae de magistro in discipulum, unus alium docere non potest.

7. Praeterea, Rom. 10, super illud, *Fides ex auditu*, dicit Glossa (interlin.): *Licet Deus intus doceat, praeco tamen exterius annuntiat.* Scientia autem interius in mente causatur, non autem exterius in sensu. Ergo homo a solo Deo docetur, non ab alio homine.

8. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Magistro: *Solus Deus cathedram habet in caelis, qui veritatem docet interius; alius autem homo sic se habet ad cathedram sicut agricola ad arborem.* Agricola autem non est factor arboris, sed cultor. Ergo nec homo potest dici dator scientiae, sed ad scientiam dispositor.

9. Praeterea, si homo est verus doctor, oportet quod veritatem doceat. Sed quicumque docet veritatem, mentem illuminat; cum veritas sit lumen mentis. Ergo homo mentem illuminabit, si docet. Sed hoc est falsum, cum Deus sit *qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* Joan. 1, 9. Ergo non potest alium vere docere.

10. Praeterea, si unus homo alium docet, oportet quod faciat eum de potentia scientem actu scientem. Ergo oportet quod ejus scientia educatur de potentia in actum. Quod autem de potentia in actum educitur, necesse est quod mutetur. Ergo scientia vel sapientia mutabitur; quod est contra Augustinum, in lib. 83 Quaestionum, qui dicit, quod *sapientia accedens homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat.*

11. Praeterea, scientia nihil aliud est quam descriptio rerum in anima; cum scientia esse dicatur assimilatio scientis ad scitum. Sed unus homo non potest in alterius anima describere rerum similitudines: sic enim interius operaretur in ipso; quod solius Dei est. Ergo unus homo alium docere non potest.

12. Praeterea, Boetius dicit in lib. de Consol. (5, prosa 5, in princ.), quod per doctrinam solummodo mens hominis excitatur ad sciendum. Sed ille qui excitat intellectum ad sciendum, non facit eum scire; sicut ille qui excitat aliquem ad videndum corporaliter, non facit eum videre. Ergo unus homo non facit alium scire; et ita non proprie potest dici quod eum doceat.

13. Praeterea, ad scientiam requiritur cognitionis certitudo; alias non esset scientia, sed opinio vel credulitas, ut Augustinus dicit in lib. de Magistro. Sed unus homo non potest in altero certitudinem facere per signa sensibilia quae proponit: quod enim est in sensu, magis est obliquum eo quod est in intellectu; certitudo autem semper fit ad aliquid magis rectum. Ergo unus homo alium docere non potest.

14. Praeterea, ad scientiam non requiritur nisi lumen intelligibile et species. Sed neutrum in uno homine ab alio causari potest: quia oporteret quod homo aliquid crearet, cum hujusmodi formae simplices non videantur posse produci nisi per creationem. Ergo homo non potest in alio scientiam causare, et sic nec docere.

15. Praeterea, nihil potest formare mentem hominis nisi solus Deus, ut Augustinus dicit (lib. 1 de liber. Arb., cap. 17). Scientia autem, quaedam forma mentis est. Ergo solus Deus in anima scientiam causat.

16. Praeterea, sicut culpa est in mente, ita ignorantia. Sed solus Deus purgat mentem a culpa: Isa. 43, 25: *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Ergo solus Deus purgat mentem ab ignorantia; et ita solus Deus docet.

17. Praeterea, cum scientia sit certitudinalis cognitio, ab illo aliquis scientiam accipit per cujus locutionem certificatur. Non autem certificatur aliquis ex hoc quod audit hominem loquentem; alias oportet quod quidquid alicui ab homine dicitur, ei pro certo constaret: certificatur autem solum secundum quod interius audit veritatem loquentem, quam consulit etiam de his quae ab homine audit, ut certus fiat. Ergo homo non docet, sed veritas quae interius loquitur, quae est Deus.

18. Praeterea, nullus per locutionem alterius addiscit illa quae ante locutionem etiam interrogatus respondisset. Sed discipulus, antequam ei magister loquatur, responderet interrogatus de his quae magister proponit: non enim doceretur ex locutione magistri, nisi ita se habere cognosceret sicut magister proponit. Ergo unus homo non docetur per locutionem alterius.

Sed contra est quod dicitur 2 Timoth., 1, 11: *In quo positus sum ego praedicator et magister.* Ergo homo potest esse et dici magister.

Praeterea, 2 Timoth. 3, 14: *Tu vero permane in his quae didicisti, et credita sunt tibi.* Glossa (interlin.): *a me tamquam a vero doctore;* et sic idem quod prius.

Praeterea, Matth. 23, 8 et 9, simul dicitur: *Unus est magister vester, et unus est pater vester.* Sed hoc quod Deus est pater omnium, non excludit quin etiam homo vere possit dici pater. Ergo etiam per hoc non excluditur quin homo possit dici magister.

Praeterea, Roman. 10. 15, super illud: *Quam speciosi sunt pedes evangelizantium pacem!* dicit Glossa (ex ord. et interlineari colligitur): *Isti sunt*

pedes qui illuminant Ecclesiam. Loquitur autem de Apostolis. Cum ergo illuminare sit actus doctoris, videtur quod hominibus docere competat.

Praeterea, ut dicitur in 5 Metaphys., unumquodque tunc est perfectum quando potest sibi similia generare. Sed scientia est quaedam cognitio perfecta. Ergo homo qui habet scientiam, potest alium docere.

Praeterea, Augustinus in libro contra Manich. (2, cap. 4) dicit, quod *sicut terra, quae ante peccatum fonte irrigabatur, post peccatum indiguit pluvia de nubibus descendente; ita mens humana, quae per terram significatur, fonte veritatis ante peccatum fecundabatur, post peccatum vero indiget doctrina aliorum, quasi pluvia descendente de nubibus.* Ergo saltem post peccatum homo ab homine docetur.

Respondeo dicendum, quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur: scilicet in eductione formarum in esse; in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum.

Quidam enim dixerunt, formas sensibiles omnes esse ab extrinseco, quod est a substantia vel a forma separata, quam appellant datorem formarum vel intelligentiam agentem; et quod omnia inferiora agentia naturalia non sunt nisi sicut praeparantia materiam ad formae susceptionem. Similiter etiam Avicenna dicit in sua Metaphys., quod habitus honesti causa non est actio nostra; sed actio prohibet ejus contrarium, et adaptat ad illum, ut accidat hic habitus a substantia perficiente animas hominum, quae est intelligentia agens, vel substantia ei consimilis. Similiter etiam ponunt, quod scientia non efficitur in nobis nisi ab agente separato; unde Avicenna ponit in 6 de Naturalibus (4, cap. 2 a med.), quod formae intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente.

Quidam vero e contrario opinati sunt; scilicet quod omnia ista rebus essent indita, nec ab exteriori causam haberent, sed solummodo quod per exteriorem actionem manifestantur: posuerunt enim quidam, quod omnes formae naturales essent actu in materia latentes, et quod agens naturale nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum. Similiter etiam aliqui posuerunt, quod habitus omnes virtutum nobis sunt inditi a natura; sed per exercitium operum removentur impedimenta, quibus praedicti habitus quasi occultantur; sicut per limationem aufertur rubigo, ut claritas ferri manifestetur. Similiter etiam aliqui dixerunt quod animae est omnium scientia concreata; et quod per hujusmodi doctrinam et hujusmodi scientiae exteriora adminicula nihil fit aliud nisi quod anima deducitur in recordationem vel considerationem eorum quae prius scivit; unde dicunt, quod addiscere nihil aliud est quam reminisci.

Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit; in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur; dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconveniens redit: cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens, ut dicitur 8 Physic. (com. 32); si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta, quibus formae et habitus virtutum et scientiarum occultabantur; sequetur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens.

Et ideo, secundum doctrinam Aristotelis (1 Physic., com. 78), media via inter has duas tenenda est in omnibus praedictis. Formae enim naturales praeexistunt quidem in materia, non in actu, ut alii dicebant, sed in potentia solum, de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens primum, ut alia opinio ponebat. Similiter etiam secundum ipsius sententiam in 6 Ethic. (2, in princ.), virtutum habitus ante earum consummationem praeexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quae sunt quaedam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem. Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione; quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia, et quasi in universali, cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere.

Sciendum tamen est, quod in naturalibus rebus aliquid praeexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa; quando, scilicet, principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione: ex virtute enim naturali quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva; quando, scilicet, principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum; sicut patet quando ex aëre fit ignis; hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aëre existentem. Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adjuvando agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum; sicut ignis facit de aëre, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per se ipsum acquirere scientiam.

Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae; ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam; unus, quando naturalis ratio per se ipsam devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio: alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. In his autem quae fiunt a natura et arte, eodem modo operatur ars, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam

contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendo (1) deducit se ipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias; unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli, per hujusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut ergo medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius; et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur, et ejus esse magister. Et secundum hoc dicit Philosophus, 1 Posteriorum (com. 5), quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea quae in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur; non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem; quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis innatis causetur: ex ipsis enim principiis per se notis considerat, quod ea quae ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quae vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum praebere potest, vel non. Hujusmodi autem rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat; nihilominus tamen et sanare et docere proprie dicitur modo praedicto.

Ad primum ergo dicendum, quod quia Dominus praeceperat discipulis ne vocarentur magistri; ne posset intelligi hoc prohibitum absolute, Glossa exponit qualiter haec prohibitio sit intelligenda; prohibemur enim hoc modo hominem vocare magistrum, ut ei principalitatem magisterii attribuamus, quae Deo competit; quasi in hominum sapientia spem ponentes, et non magis de his quae ab homine audivimus, divinam veritatem consulentes, quae in nobis loquitur per suae similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus judicare.

Ad secundum dicendum, quod cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum, sed per cognitionem aliquarum rerum magis certarum, scilicet principiorum, quae nobis per aliqua signa proponuntur, et applicantur ad alia quae prius erant nobis ignota simpliciter, quamvis nobis nota secundum quid, ut dictum est, in corp. art. Cognitio enim principiorum facit in nobis scientiam conclusionum, non cognitio signorum.

Ad tertium dicendum, quod illa de quibus per signa docemur, cognoscimus quidem quantum ad aliquid et quantum ad aliquid ignoramus; utpote si docemur quid est homo, oportet quod de eo praesciamus aliquid; scilicet rationem animalis, vel substantiae, aut saltem ipsius entis, quae nobis ignota esse non potest; et similiter si doceamur aliquam conclusionem, oportet praescire de subjecto et passione quid sint, etiam principiis per quae conclusio docetur, praecognitis; omnis enim disciplina fit ex praexistenti cognitione, ut dicitur in 1 Poster. (in princ.). Unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod ex sensibilibus signis, quae in potentia sensitiva recipiuntur, intellectus accipit intentiones intelligibiles, quibus utitur ad scientiam in se ipso faciendam; proximum enim scientiae effectivum non sunt signa, sed ratio discurrens a principiis in conclusiones, ut dictum est, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod in eo qui docetur, scientia praeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum. Quamvis autem per virtutem creatam rationes seminales non hoc modo educantur in actum quasi per aliquam virtutem creatam infundantur; tamen id quod est in eis originaliter et virtualiter, actione creatae virtutis in actum educi potest.

Ad sextum dicendum, quod docens non dicitur transfundere scientiam in discipulum, quasi illa eadem numero scientia quae est in magistro, in discipulo fiat; sed quia per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quae est in magistro, educta de potentia in actum, ut dictum est, in corp. art.

Ad septimum dicendum, quod sicut medicus quamvis exterius operetur, natura sola interius operante, dicitur facere sanitatem; ita et homo dicitur docere veritatem quamvis exterius annuntiet, Deo interius docente.

Ad octavum dicendum, quod Augustinus in lib. de Magistro, per hoc quod probat solum Deum docere, non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quia solus Deus docet interius.

Ad nonum dicendum, quod homo, verus et vere doctor dici potest, et veritatem docens, et mentem quidem illluminans, non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lumen rationis coadjuvans ad scientiae perfectionem per ea que exterius proponit: secundum quem modum dicitur Ephes. 3, 9: *Mihi omnium Sanctorum minimo data est gratia haec . . . illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo.*

Ad decimum dicendum, quod duplex est sapientia; scilicet creata, et increata; et utraque homini infunditur; et ejus infusione homo in melius mutari potest proficiendo. Sapientia vero increata nullo modo mutabilis est; creata vero in nobis mutatur per accidens, non per se. Est enim ipsam considerare dupliciter. Uno modo secundum respectum ad res aeternas de quibus est; et sic omnino immutabilis est. Alio modo secundum esse quod habet in subjecto; et sic per accidens mutatur, subjecto mutato de potentia habente sapientiam in actu habens. Formae enim intelligibiles, ex quibus sapientia consistit, et sunt rerum similitudines, et sunt formae perficientes intellectum.

Ad undecimum dicendum, quod in discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa, ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intel-

1, *Al.* inveniendo, sicut si aliquis deducit etc.

lectu possibili; unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripto, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam; quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habent ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia; inquantum sunt signa intelligibilium intentionum.

Ad duodecimum dicendum, quod non est simile de intellectu et visu corporali; visus enim corporalis non est vis collativa, ut ex quibusdam suorum objectorum in alia perveniat; sed omnia sua objecta sunt ei visibilia, quam cito ad illa convertitur: unde habens potentiam visivam se habet hoc modo ad omnia visibilia intuenda, sicut habens habitum ad ea quae habitualiter scit consideranda; et ideo videns non indiget ab alio excitari ad videndum, nisi quatenus per alium ejus visus dirigitur in aliquod visibile, ut digito, vel aliquo hujusmodi (1). Sed potentia intellectiva, cum sit collativa, ex quibusdam in alia devenit; unde non se habet aequaliter ad omnia intelligibilia consideranda; sed statim quaedam videt, ut quae sunt per se nota, in quibus implicite continentur quaedam alia quae intelligere non potest nisi per officium rationis ea quae in principiis implicite continentur, explicando; unde ad hujusmodi cognoscenda, antequam habitum habeat, non solum est in potentia accidentali, sed etiam in potentia essentiali: indiget enim motore, qui reducat eum in actum per doctrinam, ut dicitur in 8 Physic. (com. 32): quo non indiget ille qui habitualiter jam aliquid novit. Doctor ergo excitat intellectum ad sciendum illa quae docet, sicut motor essentialis educens de potentia in actum: sed ostendens rem aliquam visui corporali, excitat eum sicut motor per accidens; prout etiam habens habitum scientiae potest excitari ad considerandum de aliquo.

Ad decimumtertium dicendum, quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia: et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus: non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit, nos docens: ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur.

Ad decimumquartum dicendum, quod homo exterius docens non influit lumen intelligibile, sed est causa quodammodo speciei intelligibilis, inquantum proponit nobis quaedam signa intelligibilium intentionum, quas intellectus noster ab illis signis accipit, et recondit in se ipso.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur, nihil potest formare mentem nisi Deus, intelligitur de ultima ejus forma, sine qua informis reputatur, quascumque alias formas habeat: haec autem est forma illa qua ad Verbum convertitur, et ei inhaeret; per quam solam natura rationalis formata dicitur, ut patet per Augustinum super Genes. ad litt. lib. 9, cap. 25, et lib. 83 Qq., quaest. 5.

Ad decimumsextum dicendum, quod culpa est in affectu, in quem solus Deus imprimere potest, sicut patebit in sequenti articulo: ignorantia autem est in intellectu, in quem etiam virtus creata potest imprimere, sicut intellectus agens imprimit species intelligibiles in intellectum possibilem, quo mediante, ex rebus sensibilibus et ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimumseptimum dicendum, quod certitudinem scientiae, ut dictum est, habet aliquis a solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiae certitudo; et tamen scientia ab homine quodammodo causatur in nobis, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimumoctavum dicendum, quod discipulus ante locutionem magistri interrogatus, responderet quidem de principiis per quae docetur, non autem de conclusionibus quas quis eum docet: unde principia non discit a magistro, sed solum conclusiones.

ARTICULUS II.

Utrum aliquis possit sui ipsius magister dici.

Secundo quaeritur, utrum aliquis possit dici magister sui ipsius; et videtur quod sic. Quia actio magis debet attribui causae principali quam instrumentali. Sed quasi causa principalis scientiae causatae in nobis est intellectus agens; homo autem, qui docet exterius, est quasi causa instrumentalis proponens intellectui agenti instrumenta quibus ad scientiam perducat. Ergo intellectus agens magis docet quam homo exterius. Si ergo propter locutionem exteriorem, qui exterius loquitur, dicitur magister illius qui audit; multo amplius, propter lumen intellectus agentis, ille qui audit, dicendus est magister sui ipsius.

2. Praeterea, nullus aliquid discit nisi secundum quod ad certitudinem cognitionis pervenit. Sed certitudo cognitionis nobis inest per principia naturaliter nota lumine intellectus agentis. Ergo intellectui agenti praecipue convenit docere; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, docere magis proprie convenit Deo quam homini; unde Matth. 23, 8: *Unus est magister vester.* Sed Deus nos docet, inquantum nobis lumen rationis tradit, quo de omnibus possumus judicare. Ergo illi lumini praecipue actio docendi attribui debet; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, scire aliquid per inventionem, est perfectius quam ab alio discere, ut patet in 1 Ethic. (capit. 4, circa fin.). Si ergo ex illo modo acquirendi scientiam quo aliquis ab alio addiscit, sumitur nomen magistri, ut unus alterius sit magister; multo amplius ex modo accipiendi scientiam per inventionem debet accipi nomen magistri, ut aliquis sui ipsius magister dicatur.

5. Praeterea, sicut aliquis inducitur ad virtutem a se ipso et ab alio, ita perducitur ad scientiam et per se ipsum inveniendo, et ab alio addiscendo. Sed illi qui ad opera virtutum perveniunt sine exteriori instructore vel legislatore, dicuntur esse sibi ipsis lex; Rom. 2, 14: *Cum gentes quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt, faciunt . . . . ipsi sibi sunt lex.* Ergo et ille qui scientiam acquirit per se ipsum, debet sibi ipsi dici magister.

6. Praeterea, doctor est causa scientiae, sicut medicus sanitatis, ut dictum est. Sed medicus sanat se ipsum. Ergo et aliquis potest se ipsum docere.

Sed contra est quod Philosophus dicit, 8 Phys. (com. 32), quod impossibile est quod docens addiscat;

(1) *Al.* vel aliquid hujusmodi.

quia docentem necesse est habere scientiam, discentem vero non habere. Ergo non potest esse quod aliquis doceat se ipsum, vel magister dici sui.

Praeterea, magisterium importat relationem superpositionis, sicut et dominus. Sed hujusmodi relationes non possunt esse alicujus ad se ipsum: non enim est aliquis pater sui ipsius, aut dominus. Ergo nec aliquis potest dici sui ipsius magister.

Respondeo dicendum, quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditum, absque exterioris doctrinae magisterio vel adminiculo, devenire in cognitionem ignotorum multorum; sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit; et sic quodammodo aliquis est sibi ipsi causa sciendi; non tamen potest dici sui ipsius magister, vel se ipsum docere. Duos enim modos principiorum agentium in rebus naturalibus invenimus, ut patet ex Philosopho, 7 Metaphys. (com. 22 et 28). Quoddam enim est agens quod in se totum habet quod in effectu per eum causatur; vel eodem modo, sicut est in agentibus univocis; vel etiam eminentiori, sicut est in aequivocis. Quaedam vero agentia sunt in quibus eorum quae aguntur non praeexistit nisi pars; sicut motus causat sanitatem, aut aliqua medicina calida, in qua calor invenitur vel actualiter vel virtualiter; calor autem non est tota sanitas, sed est pars sanitatis. In primis igitur agentibus est perfecta ratio actionis, non autem in agentibus secundi modi; quia secundum hoc aliquid agit quod actu est; unde, cum non sit in actu effectus inducendi nisi in parte, non erit perfecte agens. Doctrina autem importat perfectam actionem scientiae in docente vel magistro; unde oportet quod ille qui docet vel magister est, habeat scientiam quam in alio causat, explicite et perfecte, sicut in addiscente per doctrinam. Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum; illud quod est causa agens scientiae, non habet scientiam acquirendam, nisi in parte; scilicet quantum ad rationes seminales scientiae, quae sunt principia communia; et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri, proprie loquendo.

Ad primum dicendum, quod intellectus agens, quamvis sit principalior causa ad aliquid quam homo exterius docens, tamen in eo non praeexistit scientia complete, sicut in docente; unde ratio non sequitur.

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod Deus explicite novit omnia quae per eum homo docetur, unde sibi convenienter ratio magistri attribui potest; secus autem est de intellectu agente, ratione jam dicta (in sol. ad 1 arg.).

Ad quartum dicendum, quod quamvis modus in acquisitione scientiae per inventionem sit perfectior ex parte recipientis scientiam, inquantum designatur habilior ad sciendum; tamen ex parte scientiam causantis est modus perfectior per doctrinam: quia docens, qui explicite totam scientiam novit, expeditius potest ad scientiam inducere quam aliquis induci possit ex se ipso, per hoc quod cognoscit scientiae principia in quadam communitate.

Ad quintum dicendum, quod hoc modo se habet lex in operabilibus sicut principium in speculativis, non autem sicut magister; unde non sequitur quod si aliquis est sibi lex, possit sibi esse magister.

Ad sextum dicendum, quod medicus sanat inquantum praehabet sanitatem non in actu, sed in cognitione artis; sed magister docet inquantum actu scientiam habet. Unde ille qui non habet sanitatem in actu; ex hoc quod habet sanitatem in cognitione artis, potest in se ipso sanitatem causare; non autem potest esse ut aliquis actu habeat scientiam, et non habeat, ut sic possit a se ipso doceri.

ARTICULUS III.

Utrum homo ab Angelo doceri possit.

Tertio quaeritur, utrum homo ab Angelo doceri possit; et videtur quod non. Quia si Angelus docet; aut docet interius, aut exterius. Non autem interius, quia hoc solius Dei est, ut Augustinus dicit; nec exterius, ut videtur; quia docere exterius est per aliqua signa sensibilia docere, ut Augustinus dicit in lib. de Magistro (cap. ult.): hujusmodi autem signis sensibilibus Angeli nos non docent, nisi forte sensibiliter apparentes; quod praeter communem cursum accidit, quasi per miraculum.

2. Sed dicendum, quod Angeli nos docent quodammodo interius, inquantum in nostram imaginationem imprimunt. — Sed contra, species imaginationi impressa ad imaginandum in actu non sufficit, nisi adsit intentio; ut patet per Augustinum in lib. de Trin. (lib. 83 Quaestionum, quaest. 51). Sed intentionem non potest in nobis inducere Angelus; cum intentio sit voluntatis actus, in quam solus Deus imprimere potest. Ergo nec etiam imprimendo in imaginationem Angelus nos docere potest; cum mediante imaginatione non possimus doceri nisi actu aliquid imaginando.

3. Praeterea, si ab Angelis docemur absque sensibili apparitione, hoc non potest esse nisi inquantum intellectum illuminant; quem illuminare non possunt, ut videtur; quia nec tradunt lumen naturale, quod a solo Deo est, utpote menti concreatum; nec etiam lumen gratiae, quam solus Deus infundit. Ergo Angeli absque visibili apparitione nos docere non possunt.

4. Praeterea, quandocumque unus ab alio docetur, oportet quod discens inspiciat conceptus docentis; ut hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam, sicut est processus ad scientiam in mente doctoris. Homo autem non potest Angeli conceptus videre; non videt enim eos in se ipsis, sicut nec alterius hominis conceptus; immo multo minus, utpote magis differentes; nec iterum in signis sensibilibus, nisi forte quando sensibiliter apparent; de quo nunc non agitur. Ergo Angeli alias nos docere non possunt.

5. Praeterea, illius est docere qui illuminat omnem hominem venientem, ut patet in Glossa (ordin.) Matth. 23: *Unus est magister vester.* Sed hoc non competit Angelo, sed solum luci increatae, ut patet Joan. 1. Ergo etc.

6. Praeterea, quicumque alium docet, eum ad veritatem inducit, et sic veritatem in anima ejus causat. Sed solus Deus causalitatem habet supra veritatem; quia cum veritas sit lux intelligibilis, et forma simplex, non exit in esse successive; et ita non potest produci nisi per creationem, quod soli Deo competit. Cum ergo Angeli non sint creatores, ut Damascenus dicit (lib. 2 orth. Fidei, cap. 3 in fin.), videtur quod ipsi docere non possint.

7. Praeterea, indeficiens illuminatio non potest procedere nisi a lumine indeficienti, eo quod abeunte lumine subjectum illuminari desinit. Sed in doctrina exigitur indeficiens quaedam illuminatio; eo quod scientia de necessariis est, quae semper sunt. Ergo doctrina non procedit nisi a lumine indeficienti. Hujusmodi autem non est lumen angelicum; cum eorum lumen deficeret, nisi divinitus conservaretur. Ergo Angelus non potest docere.

8. Praeterea, Joan. 1, 38, dicitur, quod duo ex discipulis Joannis sequentes Jesum, ei interroganti, *Quid quaeritis?* responderunt: *Rabbi, ubi habitas?* ubi dicit Glossa (interlin.), quod hoc nomine fidem suam indicant; et alia Glossa (ordin.) dicit: *Interrogat eos non ignorans, sed ut mercedem habeant respondendo; et quod quaerenti quid quaererent, non rem, sed personam respondent.* Ex quibus omnibus habetur quod confitentur in illa responsione, eum esse personam quamdam; et hac confessione fidem suam indicant, et in hoc merentur. Sed meritum fidei christianae in hoc consistit quod Christum esse divinam personam confitemur. Ergo esse magistrum ad solam divinam personam pertinet.

9. Praeterea, quicumque docet, oportet quod veritatem manifestet. Sed veritas, cum sit quaedam lux intelligibilis, est magis nobis nota quam Angelus. Ergo per Angelum non docemur; cum magis nota per minus nota non manifestentur.

10. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Trinit., quod mens nostra, nulla interposita creatura, immediate a Deo formatur. Angelus autem quaedam creatura est. Ergo non interponitur inter Deum et mentem humanam ad eam formandam, quasi superior mente, et inferior Deo; et sic homo per Angelum doceri non potest.

11. Praeterea, sicut affectus noster pertingit usque ad ipsum Deum, ita intellectus noster usque ad ejus essentiam contemplandam pertingere potest. Sed ipse Deus immediate affectum nostrum format per gratiae infusionem, nullo Angelo mediante. Ergo et intellectum nostrum format per doctrinam, nullo mediante.

12. Praeterea, omnis cognitio est per aliquam speciem. Si ergo Angelus hominem doceat, oportet quod aliquam speciem in eo causet, per quam cognoscat; quod esse non potest, nisi vel creando speciem, quod nullo modo Angelo competit, ut dicit Damascenus (lib. 2, cap. 3, in fin.); vel illuminando species quae sunt in phantasmatibus, ut ab his species intelligibiles in intellectu possibili humano resultent; et hoc videtur redire in errorem illorum philosophorum qui ponunt, intellectum agentem, cujus est officium illuminare phantasmata, esse substantiam separatam; et sic Angelus docere non potest.

13. Praeterea, plus distat intellectus Angeli ab intellectu hominis quam intellectus hominis ab imaginatione humana. Sed imaginatio non potest accipere illud quod est in intellectu humano; non enim potest imaginatio capere nisi formas particulares, quales intellectus non continet. Ergo nec intellectus humanus est capax eorum quae sunt in mente angelica; et sic homo per Angelum doceri non potest.

14. Praeterea, lux qua aliquis illuminatur, debet esse illuminato proportionata, sicut lux corporalis coloribus. Sed lux angelica, cum sit pure spiritualis, non est proportionata phantasmatibus, quae sunt quodammodo corporalia, utpote organo corporali contenta. Ergo Angeli non possunt nos docere illuminando nostra phantasmata, ut dicebatur.

15. Praeterea, omne quod cognoscitur, aut cognoscitur per essentiam suam, aut per similitudinem. Sed cognitio qua res cognoscitur per essentiam suam a mente humana, non potest per Angelum causari; quia sic oporteret quod virtutes, et alia quae intra animam continentur, ab ipsis Angelis imprimerentur, cum talia per sui essentiam cognoscantur; similiter nec per eos causari potest cognitio rerum quae per suas similitudines cognoscuntur; cum ipsis similitudinibus, quae sunt in cognoscente, propinquiores sint res cognoscendae quam Angelus. Ergo nullo modo Angelus potest esse homini causa cognitionis, quod est docere.

16. Praeterea, agricola quamvis naturam excitet exterius ad naturales effectus, non tamen dicitur creator, ut patet per Augustinum super Gen. ad litteram (lib. 1, cap. 13). Ergo pari ratione nec Angeli debent dici doctores vel magistri, quamvis intellectum hominis excitent ad sciendum.

17. Praeterea, cum Angelus sit homine superior; si docet, oportet quod ejus doctrina humanam excellat. Sed hoc esse non potest; homo enim docere potest de his quae habent causas determinatas in natura; alia vero, ut futura contingentia, ab Angelis doceri non possunt; cum ipsi naturali cognitione eorum sint ignari, solo Deo talium futurorum scientiam habente. Ergo Angeli non possunt docere homines.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 4 cap. caelest. Hierar: *Video quod divinum Christi humanitatis mysterium Angeli primum docuere, deinde per ipsos in nos scientiae gratia descendit.*

Praeterea, quod potest inferior, potest superior. Sed Angelus est superior homine. Ergo etc.

Praeterea, ordo divinae sapientiae non minus est in Angelis quam in corporibus caelestibus, quae imprimunt in ista inferiora.

Praeterea, id quod est in potentia, reduci potest in actum per id quod est in actu; et id quod est minus in actu, per id quod est perfectius in actu. Sed intellectus angelicus est magis in actu quam intellectus humanus. Ergo intellectus humanus reducitur in actum scientiae per intellectum angelicum; et sic Angelus hominem docere potest.

Praeterea, Augustinus, in lib. de bono Perseverantiae, dicit, quod doctrinam salutis quidam a Deo recipiunt immediate, quidam ab Angelo, quidam ab homine. Ergo etc.

Praeterea, illuminare domum dicitur et immittens lumen, sicut sol, et aperiens fenestram, quae lumini obstat. Sed quamvis solus Deus lumen veritatis menti infundat, tamen Angelus vel homo potest aliquod impedimentum luminis percipiendi amovere. Ergo non solus Deus, sed Angelus vel homo docere potest.

Respondeo dicendum, quod Angelus circa hominem dupliciter operatur. Uno modo secundum modum nostrum; quando scilicet homini sensibiliter apparet, vel corpus assumendo, vel quocumque alio modo, et eum per locutionem sensibilem instruit; et sic nunc non quaerimus de Angeli doctrina; hoc enim modo non aliter Angelus quam homo docet. Alio modo circa nos Angelus operatur per modum suum, scilicet invisibiliter; et secundum hunc mo-

dum qualiter homo ab Angelo possit doceri, est intentio quaestionis.

Sciendum est igitur, quod, cum Angelus sit medius inter Deum et hominem, secundum ordinem medius modus docendi sibi competit, inferior quidem Deo, sed superior homine. Quod qualiter sit verum, percipi non potest, nisi videatur qualiter docet Deus, et qualiter homo.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod inter intellectum et corporalem visum haec est differentia: quod visui corporali omnia sua objecta aequaliter sunt propinqua ad cognoscendum; sensus enim non est vis collativa, ut ex uno objectorum suorum necesse habeat pervenire in aliud. Sed intellectui non omnia intelligibilia aequaliter vicina sunt ad cognoscendum; sed quaedam statim conspicere potest, quaedam vero non conspicit nisi ex aliis principiis inspectis. Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit; scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum; sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. Homo autem, quia secundum ordinem naturae alteri homini par est in specie intellectualis luminis, nullo modo potest alteri homini causa scientiae existere, in eo lumen causando vel augendo; sed ex parte illa qua scientia ignotorum per principia per se nota causatur, alteri homini causa sciendi quodammodo existit, non sicut notitiam principiorum tradens, sed sicut id quod implicite, et quodammodo in potentia, in principiis continebatur educendo in actum per quaedam signa sensibilia exteriori sensui ostensa, sicut supra, art. praec., dictum est. Angelus vero, quia naturaliter habet lumen intellectuale perfectius quam homo, ex utraque parte potest esse homini causa sciendi; tamen inferiori modo quam Deus, et superiori quam homo. Ex parte enim luminis, quamvis non possit intellectuale lumen infundere, ut Deus facit, potest tamen lumen infusum confortare ad perfectius inspiciendum. Omne enim quod est in aliquo genere imperfectum, quando continuatur perfectiori in genere illo, magis confortatur virtus ejus; sicut etiam videmus in corporibus, quod corpus locatum confortatur per corpus locans, quod comparatur ad ipsum ut actus ad potentiam, ut habetur 4 Phys. Ex parte etiam principiorum potest Angelus hominem docere, non quidem ipsorum principiorum notitiam tradendo, ut Deus facit, neque deductionem conclusionum ex principiis sub signis sensibilibus proponendo, ut homo facit; sed in imaginatione aliquas species formando, quae formari possunt ex commotione organi corporalis; sicut patet in dormientibus et mente captis, qui secundum diversitatem phantasmatum ad caput ascendentium diversa phantasmata patiuntur. Et hoc modo commixtione alterius speciei fieri potest ut ea quae ipse Angelus scit, per imagines hujusmodi, ei cui admisceetur, ostendat, ut Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litteram (cap. 12 circa fin.).

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus invisibiliter docens, docet quidem interius per comparationem ad docrinam hominis, qui sensibus exterioribus doctrinam proponit; sed per comparationem ad doctrinam Dei, qui intra mentem operatur, lumen infundendo, doctrina Angeli exterior reputatur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis intentio voluntatis cogi non possit, tamen intentio sensitivae partis cogi potest; sicut cum quis pungitur, necesse habet intendere ad laesionem; et ita est de omnibus aliis virtutibus sensitivis, quae utuntur organo corporali; et talis intentio sufficit ad imaginationem.

Ad tertium dicendum, quod Angelus nec lumen gratiae infundit, nec lumen naturae; sed lumen naturae divinitus infusum confortat, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod sicut in naturalibus est agens univocum, quod eodem modo imprimit formam sicut eam habet, et agens aequivocum, quod alio modo imprimit quam habeat; ita etiam est de doctrina; quia homo docet hominem quasi univocum agens; unde per illum modum scientiam alteri tradit quo habet eam, scilicet deducendo causas in causata. Unde oportet quod ipsius docentis conceptus patefiant per aliqua signa discenti. Sed Angelus docet quasi agens aequivocum: ipse enim intellectualiter cognoscit quod homini per viam rationis manifestatur; unde non hoc modo ab Angelo docetur quod Angeli conceptus homini patefiant; sed quia in homine scientia causatur, per suum modum, earum rerum quas Angelus longe alio modo cognoscit.

Ad quintum dicendum, quod Dominus loquitur de illo modo doctrinae qui soli Deo competit, ut patet per Glossam, ibidem; et hunc modum docendi Angelo non adscribimus.

Ad sextum dicendum, quod ille qui docet, non causat veritatem, sed causat cognitionem veritatis in discente. Propositiones enim quae docentur, sunt verae antequam sciantur: quia veritas non dependet a scientia nostra, sed ab existentia rerum.

Ad septimum dicendum, quod quamvis scientia quae a nobis acquiritur per doctrinam, sit de rebus indeficientibus, tamen ipsa scientia deficere potest; unde non oportet quod illuminatio doctrinae sit a lumine indeficienti; vel si est a lumine indeficienti sicut a primo principio, non tamen excluditur omnino lumen creatum defectibile, quod possit esse sicut principium medium.

Ad octavum dicendum, quod in discipulis Christi notatur quidam fidei profectus, ut primo eum venerarentur quasi hominem sapientem et magistrum, et postea ei intenderent quasi Deo docenti. Unde quaedam Glossa, parum infra, dicit: *Quia cognovit Nathanael Christum absentem vidisse quae ipse in alio loco gesserat, quod est indicium Deitatis, fatetur non solum magistrum, sed et Dei Filium.*

Ad nonum dicendum, quod Angelus non manifestat veritatem ignotam per hoc quod substantiam suam demonstret; sed aliam veritatem magis notam proponendo, vel etiam lumen intellectus confortando. Unde ratio non sequitur.

Ad decimum dicendum, quod intentio Augustini non est dicere quin mens angelica sit excellentioris naturae quam humana; sed quia non ita cadit Angelus medius inter Deum et mentem humanam, ut mens humana per conjunctionem ad Angelum ultima formatione formetur; ut quidam posuerunt, quod in hoc consistit ultima hominis beatitudo, ut

intellectus noster intelligentiae continuetur, cujus beatitudo est quod continuetur ipsi Deo.

Ad undecimum dicendum, quod in nobis sunt quaedam vires quae coguntur ex subjecto, sicut vires sensitivae, quae excitantur et per conjunctionem organi, et per formationem objecti. Intellectus vero non cogitur ex subjecto, cum non utatur organo corporali; sed cogitur ex objecto, quia ex efficacia demonstrationis cogitur quis conclusioni consentire. Affectus vero neque ex subjecto neque ex objecto cogitur, sed proprio instinctu movetur in hoc vel illud: unde non potest in affectum imprimere nisi Deus, qui interius operatur; sed in intellectum potest imprimere, quodammodo, homo vel Angelus, repraesentando objecta quibus intellectus cogatur.

Ad duodecimum dicendum, quod Angelus neque creat species in mente nostra, neque immediate phantasmata illuminat; sed per continuationem luminis ejus cum lumine intellectus nostri, noster intellectus potest efficacius phantasmata illustrare. Et tamen si immediate phantasmata illustraret, non propter hoc sequeretur quod positio illorum philosophorum esset vera: quamvis enim intellectus agentis sit illustrare phantasmata, posset tamen dici, quod non est solius Dei.

Ad decimumtertium dicendum, quod imaginatio potest accipere ea quae sunt in intellectu humano, sed per alium modum; et similiter intellectus humanus potest accipere quae sunt in intellectu angelico, suo modo. Sed tamen, quamvis intellectus humanus magis conveniat cum imaginatione in subjecto, inquantum sunt potentiae unius animae; tamen cum intellectu angelico magis convenit in genere, quia uterque est immaterialis virtus.

Ad decimumquartum dicendum, quod spirituale nihil prohibet esse proportionatum ad hoc quod in corporale agat, quia nihil prohibet quod inferiora a superioribus patiantur.

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus non est causa homini quantum ad illam cognitionem qua cognoscit res per essentiam, sed quantum ad illam qua cognoscit per similitudines; non quod Angelus sit propinquior rebus quam earum similitudines; sed inquantum facit rerum similitudines in mente resultare, vel movendo imaginationem, vel intellectum confortando.

Ad decimumsextum dicendum, quod creare importat causalitatem primam, quae soli Deo debetur; facere vero importat causalitatem communiter; et similiter docere quantum ad scientiam: et ideo solus Deus dicitur Creator; factor autem et doctor potest dici et Deus et Angelus et homo.

Ad decimumseptimum dicendum, quod etiam de his quae habent causas determinatas in natura, potest plura docere Angelus quam homo, sicut et alia plura cognoscit; et ea etiam quae docet, nobiliori modo docere: unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV.

Utrum docere sit actus vitae activae, an contemplativae. — (2-2, *quaest.* 181, *art.* 3.)

Quarto quaeritur, utrum docere sit actus vitae contemplativae, vel activae; et videtur quod sit actus contemplativae. *Vita* enim *activa cum corpore deficit*, ut dicit Gregorius super Ezech (hom. 3). Sed docere non deficit cum corpore; quia etiam Angeli, qui corpore carent, docent. Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat.

2. Praeterea, sicut dicit Gregorius super Ezech. (hom. 14), *ab activa agitur ut ad contemplativam postea veniatur*. Sed doctrina sequitur, contemplatio vero praecedit. Ergo docere non pertinet ad vitam activam.

3. Praeterea, ut Gregorius, ibidem, dicit, activa vita dum occupatur in opere, minus videt. Sed ille qui docet, habet necesse magis videre quam ille qui simpliciter contemplatur. Ergo docere magis est contemplativae quam activae.

4. Praeterea, unumquodque per idem est in se perfectum et aliis similem perfectionem tradens; sicut per eumdem calorem ignis est calidus et calefaciens. Sed aliquem perfectum esse in consideratione divinorum in se ipso, pertinet ad vitam contemplativam. Ergo et doctrina, quae est ejusdem perfectionis transfusio in alium, ad contemplativam pertinet.

5. Praeterea, vita activa circa temporalia versatur. Sed doctrina praecipue versatur circa aeterna; illorum etiam excellentior est doctrina et perfectior. Ergo doctrina non pertinet ad vitam activam, sed contemplativam.

Sed contra est quod Gregorius in eadem homil. (14 sup. Ezech.) dicit: *Activa vita est panem esurienti tribuere, verbo sapientiae nescientem docere.*

Praeterea, opera misericordiae ad vitam activam pertinent. Sed docere inter eleemosynas spirituales computatur. Ergo est vitae activae.

Respondeo dicendum, quod contemplativa et activa vita ad invicem materia et fine distinguuntur. Materia namque vitae activae sunt temporalia, circa quae humanus actus versatur; materia autem contemplativae sunt rerum scibiles rationes, quibus contemplator insistit. Et haec materiae diversitas provenit ex diversitate finis: sicut et in omnibus aliis materia secundum finis exigentiam determinatur. Finis enim contemplativae vitae est inspectio veritatis, prout nunc de vita contemplativa agimus; veritatis dico increatae secundum modum possibilem contemplanti; quae quidem in hac vita imperfecte inspicitur, in futura autem vita perfecte. Unde et Gregorius dicit (homil. 14 in Ezech. parum a med.), quod contemplativa vita hic incipit, ut in futura vita perficiatur. Sed activae vitae est finis operatio, qua proximorum utilitati intenditur. In actu autem docendi invenimus duplicem materiam; in cujus signum etiam actus docendi duplici actui conjungitur. Est, siquidem, una ejus materia ipsa res quae docetur; alia vero ille cui scientia traditur. Ratione igitur primae materiae, actus doctrinae ad vitam contemplativam pertinet, sed ratione secundae pertinet ad activam; sed ex parte finis doctrina solummodo ad vitam activam pertinere videtur: quia ultima materia ejus, in qua finem intentum consequitur, est activae vitae materia. Unde ad activam magis pertinet quam ad contemplativam; quamvis etiam quodammodo ad contemplativam pertineat, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod vita activa secundum hoc cum corpore deficit, quod cum labore exercetur, et subvenit infirmitatibus proximorum; secundum quod Gregorius ibidem dicit, quod *activa vita laboriosa est, quia desudat in opere; quae duo in futura vita non erunt.* Nihilominus

tamen actio hierarchica est in caelestibus spiritibus, ut dicit Dionysius (cap. 4 caelest. Hierarch.); et illa actio est alterius modi ab activa vita quam nunc agimus in hac vita; unde et illa doctrina quae ibi erit, longe est ab ista doctrina.

Ad secundum dicendum, quod sicut Gregorius, ibidem, dicit, *sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur; ita plurium utilitas animus a contemplativa ad activam reflectitur, ut per quod contemplativa mentem accederit, perfectius activa teneatur.* Sciendum tamen, quod activa contemplativam praecedit quantum ad illos actus qui nullo modo cum contemplativa conveniunt; sed quantum ad illos actus qui materiam a contemplativa vita accipiunt, necesse est ut activa contemplativam sequatur.

Ad tertium dicendum, quod visio docentis est principium doctrinae: sed ipsa doctrina magis consistit in transfusione scientiae rerum visarum quam in earum visione: unde visio docentis magis pertinet ad actionem quam ad contemplationem.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa probat quod vita contemplativa sit principium doctrinae; sicut calor non est ipsa calefactio, sed calefactionis principium, inquantum eam dirigit; sicut e converso activa vita ad contemplativam disponit.

Ad quintum patet solutio ex dictis; quia respectu materiae primae doctrina cum contemplativa convenit, ut dictum est, in corp. art.

QUAESTIO XII.

DE PROPHETIA.

(In quatuordecim articulos divisa)

Primo, utrum prophetia sit actus, vel habitus; 2.° utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus; 3.° utrum prophetia sit naturalis; 4.° utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis; 5.° utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum; 6.° utrum Prophetae in speculo videant aeternitatis; 7.° utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mentem Prophetae novae rerum species, vel solum lumen intellectuale; 8.° utrum omnis revelatio prophetica fiat Angelo mediante; 9.° utrum Propheta semper quando a spiritu prophetiae tangitur, a sensibus alienet; 10.° utrum prophetia convenienter dividatur in prophetiam praedestinationis, praescientiae, et comminationis; 11.° utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas; 12.° utrum prophetia quae est secundum intellectualem visionem tantum sit eminentior ea quae habet intellectualem visionem simul cum imaginaria; 13.° utrum gradus prophetiae distinguatur secundum visionem imaginariam; 14.° utrum Moyses fuerit excellentior aliis Prophetis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum prophetia sit actus, vel habitus.
(2-2, *quaest.* 171, *art.* 2.)

Quaestio est de prophetia: et primo quaeritur, utrum sit habitus, vel actus; et videtur quod non sit habitus. Quia, ut dicit Commentator in 3 de Anima (com. 15), habitus est quo quis quando vult operatur. Sed Propheta non potest prophetia uti cum voluerit, sicut patet 4 Regum, 3, de Elisaeo, qui Regi quaerenti, responsum dare non potuit nisi vocato psalterio, ut sic super eum manus Domini fieret. Ergo prophetia non est habitus.

2. Praeterea, quicumque habet aliquem habitum cognitivum, potest ea quae subsunt illi habitui, considerare sine hoc quod ab alio accipiat: qui enim ad hoc quod consideret, indiget instruente, nondum habet habitum. Sed Propheta non potest inspicere prophetabilia nisi sigillatim ei revelentur: unde 4 Regum 4, 27, dicit Elisaeus de muliere cujus erat filius defunctus: *Anima ejus in amaritudine est; et Dominus celavit a me, et non indicavit mihi.* Ergo prophetia non est habitus cognoscitivus; nec alius esse potest, cum ad cognitionem prophetia pertineat.

3. Sed dicendum, quod ad hoc habitu aliquo Propheta indiget, ut ea quae sunt divinitus indicata, cognoscere possit. — Sed contra, divina locutio est efficacior quam humana. Sed ad hoc quod aliquis ex humana locutione intelligat aliquid esse futurum, nullo habitu indiget. Ergo videtur quod multo minus ad percipiendam revelationem qua Deus Prophetae loquitur.

4. Praeterea, habitus sufficit ad omnia cognoscenda quae subsunt habitui. Sed per donum prophetiae aliquis non instruitur de omnibus prophetabilibus; ut enim dicit Gregorius in 1 homil. super Ezech. (non remote a princ.) et exemplis probat, aliquando spiritus prophetiae ex praesenti tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit; et aliquando ex futuro tangit, et ex praesenti non tangit. Ergo donum prophetiae non est habitus.

5. Sed diceres, quod dono prophetiae non subsunt omnia prophetabilia, sed illud tantum ad cujus revelationem datur. — Sed contra, influentia aliqua coarctari non potest nisi vel ex parte influentis, vel ex parte recipientis. Sed influentia prophetici doni non recipit coarctationem, quo minus ad omnia prophetabilia se extendat, ex parte recipientis: quia intellectus humanus est capax cognitionis omnium prophetabilium; nec ex parte influentis, cujus est largitas infinita. Ergo donum prophetiae ad omnia prophetabilia se extendit.

6. Praeterea, ex parte affectivae ita se habet, quod per unum gratiae influxum ab omni culpa anima liberatur. Ergo et ex parte intellectus ita erit quod ex influentia unius prophetici luminis, ab omni ignorantia prophetabilium anima purgabitur.

7. Praeterea, habitus gratuitus est perfectior quam acquisitus. Sed acquisitus se extendit ad plures actus. Ergo et prophetia, si sit habitus gratuitus, non se extendet ad unum tantum prophetabile, sed ad omnia.

8. Praeterea, si de singulis conclusionibus singuli habitus habeantur, illi habitus non unientur in unius totalis scientiae habitu, nisi conclusiones illae connexionem habeant secundum quod ex eisdem principiis deducuntur. Sed hujusmodi futura contingentia, et alia de quibus est prophetia, non habent aliquam connexionem ad invicem, sicut habent conclusiones unius scientiae. Ergo sequitur quod, si donum prophetiae ad unum tantum prophetarum se extendit, in uno Propheta tot sunt prophetiae habitus quot prophetabilia cognoscit, si prophetia sit habitus.

9. Sed diceres, quod habitus prophetiae semel

infusus, ad omnia prophetabilia se extendit; requiritur tamen nova revelatio quantum ad specierum aliquarum ostensionem. — Sed contra, habitus prophetiae infusus debet esse perfectior quam habitus scientiae acquisitae; et lumen propheticum quam lumen naturale intellectus agentis. Sed ex virtute luminis intellectus agentis, et habitu scientiae, adjuncto etiam ministerio imaginativae virtutis, possumus formare tot species quot sunt nobis necessariae, in actualem considerationem eorum ad quae habitus se extendit. Ergo multo fortius hoc potest Propheta, si habitum aliquem habet, sine hoc quod ei aliquae species de novo ostendantur.

10. Praeterea, sicut habetur in Glossa in principio Psalterii (super prologum Hieron. praepositum Psalterio), *prophetia est divina inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians.* Sed inspiratio non nominat habitum, sed actum. Ergo prophetia non est habitus.

11. Praeterea, videre est quoddam pati, secundum Philosophum. Ergo et visio passio. Sed prophetia est visio quaedam; 1 Reg. 9, 9: *Qui nunc dicitur Propheta, vocabatur olim Videns.* Ergo prophetia non est habitus, sed magis passio.

12. Praeterea, secundum Philosophum, habitus est *qualitas difficile mobilis*: prophetia vero facile movetur, quia non semper Prophetae immanet, sed ad tempus: unde Amos 1, super illud, *Non sum Propheta*, dicit Glossa (ordin.): *Spiritus non semper administrat prophetiam Prophetis, sed ad tempus; et tunc recte dicuntur Prophetae cum illuminantur.* Gregorius etiam super Ezech. dicit in 1 homilia (5 Moral., cap. 41), quod *aliquando prophetae spiritus Prophetis deest, nec semper eorum mentibus praesto est, quatenus, cum hunc non habent, se agnoscant ex dono habere cum habent.* Ergo prophetia non est habitus.

1. Sed contra, secundum Philosophum in 3 Ethic (cap. 5), tria sunt in anima: potentia, habitus, et passio. Sed prophetia non est potentia, quia sic omnes essent Prophetae, cum potentiae animae omnibus sint communes; similiter nec est passio, quia passio est tantum in parte animae sensitiva, ut dicitur in 7 Physic. (com. 20). Ergo est habitus.

2. Praeterea, omne quod cognoscitur, aliquo habitu cognoscitur. Sed Propheta ea quae denuntiat, cognoscit; non autem habitu naturali vel acquisito. Ergo aliquo habitu infuso, quem dicimus prophetiam.

3. Praeterea, si prophetia non sit habitus, hoc non erit nisi quia Propheta non potest sine nova acceptione omnia alia prophetabilia inspicere. Sed hoc non impedit quin sit habitus: quia etiam habens habitum communem principiorum, non potest considerare particulares conclusiones alicujus scientiae, nisi superaddatur aliquis habitus particularis scientiae. Ergo nihil prohibet prophetiam esse habitum quemdam universalem, et tamen ad singula prophetabilia cognoscenda requiri novam revelationem.

4 Praeterea, fides habitus quidam est omnium credibilium; nec tamen habens habitum fidei, statim novit distincte omnia credibilia, sed indiget instructione ad hoc quod articulos distincte cognoscat. Ergo etsi prophetia sit habitus, adhuc requiritur divina revelatio, quasi quaedam allocutio, ut Propheta distincte prophetabilia cognoscat.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Glossa in principio Psalterii (in arg. 10 citata), prophetia visio dicitur, et Propheta videns, ut patet 1 Reg. 9 ', ut supra dictum est. Non tamen quaelibet visio prophetia dici potest; sed visio eorum quae sunt procul a cognitione; ut sic dicatur esse Propheta non solum *procul fans*, idest annuntians; sed etiam *procul videns*, a *phanos*, quod est apparitio. Cum autem omne quod manifestatur, sub lumine quodam manifestetur, ut etiam haberi potest ab Apostolo Ephes. 5, oportet ut ea quae manifestantur homini supra communem cognitionem, quodam altiori lumine manifestentur, quod lumen propheticum dicitur, ex cujus receptione aliquis Propheta constituitur.

Sciendum est autem, quod aliquid recipitur in aliquo dupliciter: uno modo ut forma in subjecto consistens; alio modo per modum passionis; sicut pallor in eo qui naturaliter vel ex aliquo forti accidente hunc colorem habet, est ut quaedam qualitas; in eo vero qui subito ex aliquo timore pallescit, est ut quaedam passio. Similiter etiam et lumen corporale est quidem in stellis ut stellarum qualitas, utpote quaedam forma in eis permanens; in aere vero, ut quaedam passio, quia lumen non retinet, sed recipit tantum per oppositionem corporis lucidi. In intellectu igitur humano lumen quoddam est quasi qualitas vel forma permanens, scilicet lumen essentiale intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur. Sic autem lumen propheticum in Propheta esse non potest. Quicumque enim aliqua cognoscit intellectuali lumine, quod est ei effectum quasi connaturale ut forma in eo consistens, oportet quod de eis fixam cognitionem habeat; quod esse non potest, nisi ea inspiciat in principio in quo possunt cognosci: quamdiu enim non fit resolutio cognitorum in sua principia, cognitio non firmatur in uno, sed apprehendit ea quae cognoscit secundum probabilitatem quamdam utpote ab aliis dicta: unde necesse habet de singulis acceptionem ab aliis habere. Sicut si aliquis nesciret geometriae conclusiones ex principiis deducere, habitum geometriae non haberet; sed quaecumque de conclusionibus geometriae sciret, apprehenderet quasi credens docenti, et sic indigeret ut de singulis instrueretur: non posset enim ex quibusdam in alia pervenire firmiter, non facta resolutione in prima principia. Principium autem in quo possunt cognosci futura contingentia, et alia quae cognitionem naturalem excedunt, de quibus est prophetia, est ipse Deus: unde cum Prophetae Dei essentiam non videant, non possunt ea quae prophetice vident, cognoscere aliquo lumine quod sit forma habitualis eis inhaerens: sed oportet quod de singulis sigillatim instruantur. Unde oportet quod lumen propheticum non sit habitus, sed magis sit in anima Prophetae per modum cujusdam passionis ut lumen solis in aere. Unde, sicut lumen non remanet in aere nisi apud irradiationem solis; ita nec lumen praedictum remanet in mente nisi quando actualiter divinitus inspiratur. Et inde est quod sancti de prophetia loquentes, de ea per modum passionis loquuntur, dicentes eam inspirationem vel tactum quemdam, quo Spiritus sanctus dicitur tangere cor Prophetae; et aliis hujusmodi verbis de prophetia loquuntur. Et sic patet quod quantum ad lumen propheticum, prophetia non potest esse habitus.

Sed sciendum, quod sicut est in rebus corporalibus, quod aliquid post passionem, etiam passione abeunte, efficitur habilius ad patiendum, sicut aqua calefacta prius, facilius postmodum post infrigidationem calefiet, et homo post frequentes tristitias facilius ad tristitiam provocatur; ita etiam quando mens aliqua divina inspiratione tangitur, etiam illa inspiratione abeunte remanet habilior ad iterato recipiendum, sicut post devotam orationem remanet mens devotior; unde propter hoc dicit Augustinus in lib. de orando Deum: *Mens quae curis et negotiis tepescere coeperit, omnino refrigescit, et penitus extinguitur, nisi crebrius inflammetur: et ideo certis horis ad negotium orandi mentem revocamus.* Unde et mens Prophetae postquam fuerit semel vel pluries divinitus inspirata, etiam actuali inspiratione cessante remanet habilior ut iterum inspiretur; et haec habilitas potest dici habitus prophetiae; sicut etiam Avicenna dicit, 6 de Naturalibus, quod habitus scientiarum in nobis nihil aliud sunt quam habilitates quaedam animae nostrae ad hoc quod recipiat illuminationem intelligentiae agentis, et species intelligibiles ab ea in se effluentes. Sed tamen non proprie dici potest habitus, sed magis habilitas vel dispositio quaedam, a qua aliquis nominatur Propheta, etiam quando actu non inspiratur. Sed tamen ne fiat vis in vocabulo habitus, sustinentes utramque partem, utriusque rationibus respondeamus.

Ad primum ergo dicendum, quod definitio illa inducitur de habitu proprie accepto; et sic habilitas praedicta prophetizandi, habitus dici non potest; per quem tamen modum potest dici habitus secundum modum Avicennae etiam habilitas animae nostrae ad recipiendum ab intelligentia agente, quia illa receptio est naturalis secundum ejus opinionem. Unde secundum eum, qui habet habilitatem, habet potestatem recipere cum vult; quia influentia naturalis non deest materiae dispositae. Sed influentia prophetiae dependet ex sola divina voluntate; unde, quantacumque sit habilitas in mente Prophetae, non est in ejus potestate ut prophetia utatur.

Ad secundum dicendum, quod si lumen propheticum inesset menti ut habitus quidam scientiae de rebus propheticis, non indigeret Propheta ad quaelibet prophetabilia cognoscenda, nova revelatione; indiget autem, quia illud lumen non est habitus. Sed habilitas ipsa ad lumen percipiendum, similitudinem habitus habens, habitus dicitur, sine quo lumine prophetabilia cognosci non possunt.

Ad tertium dicendum, quod post pereeptionem divinae locutionis, qua Prophetam alloquitur interius, quae nihil est aliud quam mentis illustratio; non requiritur aliquis habitus quo interius audita percipiantur; sed ad hanc locutionem percipiendam tanto magis videtur habilitas aliqua operari, quanto ista locutio est excellentior, et ejus perceptio vires naturales excedit.

Ad quartum patet solutio ex dictis.

Ad quintum dicendum, quod lumen propheticum semel infusum non facit cognitionem de omnibus prophetabilibus, sed solum de illis propter quorum cognitionem datur. Haec autem arctatio non provenit ex impotentia largientis, sed ex ordine sapientiae ipsius, qui dividit singulis prout vult.

Ad sextum dicendum, quod omnia peccata mortalia habent in hoc convenientiam quamdam, quod per eorum quodlibet homo separatur a Deo; unde gratia, quae hominem Deo conjungit, ab omni peccato mortali liberat, non autem ab omni veniali; quia venialia a Deo non separant. Res autem prophetabiles non habent ad invicem connexionem nisi in ipso ordine divinae sapientiae; unde ab his qui divinam sapientiam totaliter non intuentur, potest unum sine alio videri.

Ad septimum dicendum, quod habitus infusus est perfectior quam acquisitus secundum genus suum, scilicet ratione originis, et ratione ejus propter quod datur, quod est altius eo ad quod ordinatur habitus acquisitus; sed quantum ad modum habendi vel perficiendi, nihil prohibet habitum acquisitum perfectiorem esse; sicut patet quod per habitum fidei infusum non ita perfecte videmus credibilia sicut per habitum scientiae acquisitum conclusiones scientiarum; et similiter lumen propheticum quamvis sit infusum, non tamen ita perfecte existit in nobis sicut habitus acquisiti; quod etiam dignitati habituum infusorum attestatur, quia ex eorum altitudine contingit ut humana infirmitas eos plene possidere non possit.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet, si lumen quo perfunditur mens Prophetae, esset habitus; non autem si ponamus habilitatem ad percipiendum lumen praedictum esse habitum, vel quasi habitum; cum ex eodem possit esse aliquis habilis ut illuminetur de quocumque.

Ad nonum dicendum, quod qualiter formatio specierum de novo requiratur ad propheticam revelationem, infra, art. 7, dicetur.

Ad decimum dicendum, quod licet inspiratio habitum non nominet, tamen ex hoc non potest probari quod prophetia non sit habitus; consuetum est enim quod habitus per actus definiantur.

Ad undecimum dicendum, quod videre, secundum Philosophum (2 Topic. capit. 13) dupliciter dicitur; scilicet habitu, et actu; unde et visio actum et habitum nominare potest.

Ad duodecimum dicendum, quod lumen propheticum non est qualitas difficile mobilis, sed aliquid transiens; et secundum hoc loquuntur auctoritates inductae; sed habilitas illa quae remanet ad illustrationem denuo percipiendam, non est facile mobilis; immo diu permanet, nisi in Propheta fiat magna transmutatio, per quam talis habilitas tollitur.

Ad primum vero eorum quae sunt in contrarium, dicendum, quod quia actus totaliter ab habitu oritur, ideo in illa Philosophi divisione actus ad habitum reducitur, vel etiam ad passionem, eo quod passio actus quidam est animae, ut irasci et concupiscere. Prophetia autem quantum ad ipsam visionem Prophetae est actus quidam mentis; quantum vero ad lumen, quod raptim, et quasi per modum pertranseuntis, recipitur, est similis passioni, pro ut in intellectiva parte receptio passio dicitur; quia intelligere quoddam pati est, ut dicitur in 3 de Anima (com. 12). Vel potest dici, quod illa divisio Philosophi, si membra divisionis proprie accipiantur, non sufficienter comprehendit omnia quae in anima sunt, sed ea tantum quae ad materiam moralem pertinent, de qua Philosophus intendit; sicut patet per exempla, quibus ibidem Philosophus se exponit.

Ad secundum dicendum, quod non omne quod cognoscitur, aliquo habitu cognoscitur, sed solum illud de quo perfecta cognitio habetur; sunt enim actus imperfecti in nobis qui ex habitu non procedunt.

Ad tertium dicendum, quod in scientiis demonstrativis sunt quaedam communia, in quibus particulares conclusiones quasi in quibusdam seminibus virtualiter continentur; unde ille qui habet habitum illorum communium, non se habet ad particulares conclusiones nisi in potentia remota, quae indiget motore ut in actum pertingat. Sed in rebus prophetabilibus non est talis ordo, ut quaedam ex aliis primis deducantur, ut sic qui habet notitiam primorum habituum, habeat notitiam sub quadam confusione habituum secundorum; unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod intellectus alio modo perficitur prophetia et fide; prophetia enim perficit intellectum secundum se; unde oportet ut ea ad quae Propheta est perfectus dono prophetiae, possit distincte inspicere; sed fides perficit intellectum in ordine ad affectum; actus enim fidei est intellectus imperati a voluntate; unde per fidem intellectus nihil aliud habet nisi ut sit paratus ad assentiendum his quae Deus credi mandat. Et hinc est quod fides assimilatur auditui; sed prophetia visioni. Et sic non oportet quod habens habitum fidei distincte cognoscat omnia credibilia, sicut oportet quod habens habitum prophetiae omnia prophetabilia distincte cognoscat.

ARTICULUS II.

Utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus.
(2-2, *quaest.* 171, *art.* 1.)

Secundo quaeritur, utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus; et videtur quod non. Quia prophetia est *inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians.* Eventus autem rerum dicuntur futura contingentia, cujusmodi non sunt conclusiones scientiae demonstrativae. Ergo de talibus non potest esse prophetia.

2. Praeterea, Hieronymus dicit (in Gl. ord. Matth. 1 super illud *Ecce virgo concipiet*) quod prophetia est signum divinae praescientiae. Praescientia autem de futuris est. Cum igitur futura, praecipue contingentia, de quibus maxime videtur esse prophetia, non possint esse conclusiones alicujus scientiae, videtur quod non possit de conclusionibus scibilibus esse prophetia.

3. Praeterea, natura non abundat in superfluis, nec deficit in necessariis; et multo minus Deus, cujus actio est ordinatissima. Sed homo ad sciendum conclusiones scientiarum demonstrativarum, habet aliam viam quam prophetiam, scilicet per principia per se nota. Ergo videtur quod superfluum esset, si hujusmodi per prophetiam cognoscerentur.

4. Praeterea, diversus modus generationis est indicium diversitatis speciei; unde mures generati ex semine, non possunt esse ejusdem speciei cum illis qui generantur ex putrefactione, ut Commentator dicit 8, Phys. (7 Met., com. 27 et 31, et lib. 12 com. 15 et 18). Sed homines naturaliter conclusiones scientiarum demonstrativarum ex principiis per se notis accipiunt. Si igitur sunt aliqui homines qui alio modo scientias demonstrativas accipiunt, utpote per prophetiam, erunt alterius speciei, et aequivoce homines dicentur; quod est absurdum.

5. Praeterea, scientiae demonstrativae sunt de his quae se habent indifferenter ad omne tempus. Sed prophetia non similiter se habet ad omne tempus; immo quandoque spiritus Prophetarum tangit cor Prophetae de praesenti et non de futuro, quandoque e contrario, ut Gregorius dicit super Ezechielem (homil. 1 non multum procul a princ.). Ergo prophetia non est de illis de quibus est scientia.

6. Praeterea, ad ea quae per prophetiam sciuntur, non eodem modo se habet mens Prophetae, et cujuscumque alterius. Sed in omnibus quae sciuntur per demonstrationem, idem est judicium Prophetae, et cujuscumque alterius scientis illud; et neuter alteri praefertur, ut dicit Rabbi Moyses. Ergo de his quae per demonstrationem sciuntur, non est prophetia.

Sed contra, prophetis non credimus nisi qua tenus spiritu prophetiae inspirantur. Sed illis quae sunt scripta in libris Prophetarum, oportet nos fidem adhibere, etiam si pertineant ad conclusiones scientiarum, utpote quod dicitur (Psalm. 134, 6): *Qui firmavit terram super aquas,* vel si qua sunt alia. Ergo prophetiae spiritus inspirat Prophetas etiam de conclusionibus scientiarum.

Praeterea, sicut se habet gratia signorum ad operandum ea quae sunt super virtutem naturae, ita se habet donum prophetiae ad cognoscendum ea quae naturalem cognitionem excedunt. Sed per gratiam signorum non solum fiunt ea quae natura facere non potest, utpote illuminare caecos, suscitare mortuos; sed etiam quae natura facere potest, ut curare febricitantes. Ergo per donum prophetiae non solum cognoscuntur ad quae naturalis cognitio non potest attingere, sed etiam ad quae naturalis cognitio attingere potest, cujusmodi sunt conclusiones scientiarum; et sic videtur quod de eis possit esse prophetia.

Respondeo dicendum, quod in omnibus quae sunt propter finem, materia determinatur secundum exigentiam finis, ut patet in 2 Phys. (com. 83 et sequent.). Donum autem prophetiae datur ad utilitatem Ecclesiae, ut patet 1 ad Cor. 12. Unde omnia illa quorum cognitio potest esse utilis ad salutem sunt materia prophetiae, sive sint praeterita sive futura sive aeterna, sive necessaria sive contingentia. Illa vero quae ad salutem pertinere non possunt, sunt extranea a materia prophetiae; unde Augustinus dicit, 2 super Genesim ad litteram (capit. 9 parum a princ.), quod *quamvis Auctores nostri sciverint cujus figurae sit caelum; tamen per eos dicere noluit Spiritus veritatem, nisi quae prodest saluti;* et Joan. 16, 13 dicitur: *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem;* Glossa (interlin.) *saluti necessariam.* Dico autem necessaria ad salutem, sive sint necessaria ad instructionem fidei, sive ad informationem morum. Multa autem quae sunt in scientiis demonstrata, ad hoc possunt esse utilia; utpote intellectum esse incorruptibilem, et ea quae in creaturis considerata in admirationem divinae sapientiae et potestatis inducunt; unde et de his invenimus in sacra Scriptura fieri mentionem.

Sciendum tamen, quod cum prophetia sit cognitio eorum quae sunt procul, non eodem modo se habet ad omnia praedicta. Quaedam enim sunt procul a nostra notitia ex parte ipsorum, quaedam vero ex parte nostra. Ex parte quidem ipsorum sunt procul futura contingentia, quae per hoc non cognoscuntur, quia ab esse deficiunt, cum nec in

se sint, nec in suis causis determinentur. Sed ex parte nostra sunt procul illa in quorum cognitione accidit difficultas propter nostrum defectum, non propter ipsa, cum sint maxime cognoscibilia et perfectissime entia, sicut res intelligibiles, et praecipue aeternae. Quod autem competit alicui secundum se, verius competit ei quam quod competit sibi ratione alterius; unde, cum futura contingentia verius sint procul a cognitione quam quaecumque alia, ideo praecipue ad prophetiam videntur pertinere, intantum quod quasi praecipua prophetiae materia in definitione prophetiae ponantur, in hoc quod dicitur: *Prophetia est divina inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians.* Ex quo etiam nomen prophetiae videtur esse acceptum; unde dicit Gregorius super Ezechielem (homil. 1), quod cum ideo prophetia dicta sit quod futura praedicat; quando de praeterito vel praesenti loquitur, rationem sui nominis amittit. Eorum vero quae sunt procul ex parte nostra, est consideranda similiter quaedam distinctio. Quaedam enim sunt procul utpote omnem cognitionem humanam excedentia, ut Deum esse trinum et unum, et alia hujusmodi; et talia non sunt conclusiones scientiarum. Quaedam vero sunt procul utpote excedentia cognitionem alicujus hominis, non cognitionem humanam simpliciter; utpote quae a doctis per demonstrationem sciuntur, sed indocti naturali cognitione ad ea non pertingunt, sed quandoque elevantur ad ea revelatione divina; et hujusmodi non sunt prophetabilia simpliciter, sed respectu hujusmodi; et sic possunt subesse prophetiae conclusiones demonstratae in scientiis.

Ad primum ergo dicendum, quod eventus rerum ponuntur in definitione prophetiae quasi materia maxime propria prophetiae, non autem ita quod sint tota prophetiae materia.

Et similiter dicendum ad secundum, quod ratione principalis suae materiae prophetia signum praescientiae dicitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis conclusiones scientiarum possint sciri alio modo quam per prophetiam, non tamen est superfluum ut lumine prophetiae ostendantur, quia firmius adhaereamus Prophetarum dictis per fidem quam demonstrationibus scientiarum; et in hoc etiam Dei gratia commendatur, ut ipsius perfecta scientia ostendatur.

Ad quartum dicendum, quod causae naturales habent determinatos effectus, cum earum virtutes sint finitae et limitatae ad unum; et ideo quae a diversis causis naturalibus producuntur in esse secundum diversum generationis modum, oportet esse specie diversa. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest producere eosdem effectus in specie sine opere naturae quos natura producit; unde non sequitur quod, si ea quae naturaliter cognosci possunt, divinitus revelentur, illi qui diversimode cognitionem accipiunt, specie differant.

Ad quintum dicendum, quod licet prophetia interdum sit de his quae diversis temporibus distinguuntur, interdum tamen est de illis quae per omne tempus sunt vera.

Ad sextum dicendum, quod Rabbi Moyses non intelligit quin de his quae per demonstrationem sciuntur, possit fieri revelatio Prophetae; sed quia ex quo per demonstrationem sciuntur, non differt an de his habeatur prophetia, vel non.

ARTICULUS III.

Utrum prophetia sit naturalis.
(2-2, *quaest.* 172, *art.* 1.)

Tertio quaeritur, utrum prophetia sit naturalis; et videtur quod sic. Potior enim est cognitio vigilantis quam dormientis. Sed dormientibus naturaliter contingit ut futura praevideant, sicut patet in divinationibus somniorum. Ergo multo fortius in vigilando aliqui naturaliter possunt futura praevidere. Hoc autem est Prophetae officium. Ergo aliquis naturaliter potest esse Propheta.

2. Sed dicebatur, quod vigilantis cognitio est potior quantum ad judicium, sed dormientis quantum ad receptionem. — Sed contra, secundum hoc vis cognoscitiva potest de aliquo judicare quod speciem ejus recipit. Judicium ergo receptionem sequitur; ergo ubi est potior receptio, est etiam perfectius judicium; et sic, si dormiens est potior in recipiendo, debet esse potior in judicando.

3. Praeterea, intellectus non ligatur somno nisi per accidens, scilicet inquantum dependet a sensu. Sed judicium intellectus non dependet a sensu, cum intellectus operatio secundum hoc a sensibus dependeat quod a sensibus accipit; judicium autem est post acceptionem. Ergo intellectus judicium non est ligatum in somno; et ita videtur distinctio posita nulla esse.

4. Praeterea, illud quod convenit alicui ex hoc ipso quod ab alio separatur, convenit ei secundum naturam suam; sicut ex hoc ipso quod ferrum a rubigine separatur, accidit ei claritas, quae est ei naturalis. Sed ex hoc ipso quod anima a sensibus corporis abstrahitur, competit ei futura praevidere, ut Augustinus ostendit, 12 super Genesim ad litteram, multis exemplis. Ergo videtur quod praevidere futura, sit ipsi animae humanae naturale; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, Gregorius in 4 Dialogorum (cap. 26, in princ.) dicit, quod *ipsa aliquando animarum vis subtilitate sua aliquid praevidet: aliquando enim animae exiturae de corpore per revelationem ventura cognoscunt.* Sed illa quae potest anima inspicere ex sua subtilitate, naturaliter inspicit. Ergo anima naturaliter futura cognoscere potest, et sic naturaliter habere prophetiam, quae praecipue in futurorum praecognitione consistit.

6. Sed dicebas, quod futura quae anima naturali cognitione praevidet, sunt illa quae habent causas determinatas in natura; sed prophetia est de aliis futuris. — Sed contra, ea quae dependent ex libero arbitrio, non habent determinatas causas in natura. Sed ea quae anima ex sua subtilitate praevidet, omnino ex libero arbitrio dependent; sicut patet per exemplum Gregorii (4 Dialog. cap. 26), qui ibi ponit de quodam, qui cum infirmaretur, et esset dispositum de ejus sepultura in quadam Ecclesia, morti appropinquans surrexit, et se induens praedixit se velle ire per viam Appiam ad Ecclesiam S. Sixti. Cumque post modicum defunctus esset; quia longum erat iter ubi sepeliri debebat, repente orto consilio exeuntes cum ejus funere per viam Appiam, nescientes quod ipse dixit, in Ecclesia S. Sixti eum posuerunt: quod tamen, ut Gregorius subjungit, praedicere non potuit, nisi id quod futurum erat ejus corpori, ipsa vis animae ac subtilitas praevidisset. Ergo illa futura quae ex

naturalibus causis non dependent, possunt naturaliter ab homine praevideri; et sic idem quod prius.

7. Praeterea, ex causis naturalibus non potest accipi significatio super ea quae naturaliter non fiunt. Sed astrologi accipiunt significationes super prophetiam ex motibus corporum caelestium. Ergo prophetia est naturalis.

8. Praeterea, philosophi in scientia naturali non determinaverunt nisi de his quae naturaliter possunt accidere. Determinavit autem Avicenna in libro 6 de Prophetia. Ergo etc.

9. Praeterea, ad prophetiam non requiruntur nisi tria; scilicet claritas intelligentiae, et perfectio virtutis imaginativae, et potestas animae, ut ei materia exterior obediat, ut Avicenna ponit in 6 de Naturalibus. Sed haec tria possunt accidere naturaliter. Ergo naturaliter potest aliquis Propheta esse.

10. Sed dicebas, quod naturaliter potest intellectus et imaginatio perfici ad praecognoscendum futura naturalia; sed de his non est prophetia. — Sed contra, ea quae dependent ex causis inferioribus, dicuntur esse naturalia. Sed Isaias praevidit et praedixit Ezechiam fore moriturum, Isa. 34; et hoc secundum rationes inferiores, ut per Glossam ibidem habetur. Ergo praecognitio naturalium futurorum est prophetia.

11. Praeterea, divina providentia rebus in esse productis tribuit ut in se habeant ea sine quibus in esse servari non possunt; sicut in humano corpore posuit membra quibus sumitur et decoquitur cibus, sine quo mortalis vita non conservatur. Sed humanum genus non potest sine societate conservari: unus enim homo non sufficit sibi in necessariis ad vitam, unde naturaliter est animal politicum, ut dicitur Ethic. 4 (8, cap. 12). Societas autem conservari non potest sine justitia; justitiae vero regula est prophetia. Ergo naturae humanae est inditum ut ad prophetiam naturaliter homo pervenire possit.

12. Praeterea, in quolibet genere invenitur illud quod est perfectissimum in genere illo. Sed perfectissimum in genere hominum est Propheta, quia secundum id quod est in homine potius, scilicet intellectum, alios transcendit. Ergo naturaliter potest homo ad prophetiam pervenire.

13. Praeterea, plus distant proprietates Dei a proprietatibus creaturarum quam proprietates rerum futurarum a rebus praesentibus. Sed naturali cognitione homo per proprietates creaturarum in cognitionem Dei pervenire potest: Rom. 1, 20: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Ergo et naturaliter ex his quae sunt, homo potest in cognitionem futurorum pervenire; et sic naturaliter potest esse Propheta

14. Sed dicendum, quod quamvis Deus magis distet in essendo, tamen futura magis distant in cognoscendo. — Sed contra, eadem sunt principia essendi et cognoscendi. Ergo illud quod est magis distans secundum esse, est etiam magis distans secundum cognitionem.

15. Praeterea, Augustinus in lib. de libero Arb. (2, cap. 18 et 19), distinguit tria genera bonorum; scilicet parvum, magnum, et medium. Sed prophetia non computatur inter parva bona, quia hujusmodi sunt bona corporalia; nec iterum inter bona maxima, quia hujusmodi sunt quibus recte vivitur, et quibus nullus abuti potest; quae prophetiae competere non videntur. Ergo restat quod prophetia ad media bona pertineat, quae sunt bona naturalia animae; et sic videtur quod sit naturalis.

16. Praeterea, Boetius dicit in lib. de duabus Naturis (non procul a princ. lib.), quod uno modo natura dicitur omne illud quod potest agere vel pati. Sed ad hoc quod aliquis sit Propheta, requiritur quaedam spiritualis passio, scilicet receptio luminis prophetici, ut supra (art. 1 hujus quaest.) dictum est. Ergo videtur quod prophetia sit naturalis.

17. Praeterea, si agenti naturale est agere, et patienti naturale pati, oportet quod passio sit naturalis. Sed ipsi Deo naturale est quod perfectionem prophetiae hominibus infundat; quia ipse secundum suam naturam bonus est, et bono naturalis est sua communicatio: similiter etiam humanae menti naturale est quod a Deo recipiat, cum ejus natura non consistat nisi ex his quae a Deo recipit. Ergo prophetiae susceptio est naturalis.

18. Praeterea, cuilibet potentiae naturali passivae respondet alia naturalis activa potentia. Sed in anima humana est naturalis potentia ad recipiendum lumen prophetiae. Ergo est etiam aliqua potentia naturalis activa, per quam aliquis in actum prophetiae adducitur; et ita videtur quod aliqua prophetia sit naturalis.

19. Praeterea, homo naturaliter est perfectioris cognitionis quam alia animalia. Sed quaedam alia animalia naturaliter sunt praescia eorum futurorum quae ad ea maxime pertinent; sicut patet de formicis, quae praesciunt pluvias futuras, et pisces etiam quidam praenuntiant tempestates futuras. Ergo etiam homo debet naturaliter esse praescius eorum quae ad ipsum pertinent; et sic videtur quod homo naturaliter possit esse Propheta.

Sed contra est quod dicitur 2 Petri, 1, 21: *Non voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.*

Praeterea, illud quod dependet ex causa extrinseca, non videtur esse naturale. Sed prophetia dependet ex causa extrinseca, quia scilicet Prophetae in speculo aeternitatis legunt. Ergo videtur quod prophetia non sit naturalis.

Praeterea, illa quae insunt nobis naturaliter, sunt in potestate nostra. Sed in potestate Prophetae non erat habere spiritum praedicendi futura, ut patet per Glossam 2 Petr., 1, 19, super illud: *Habemus firmiorem propheticum sermonem etc.* Ergo prophetia non est naturalis.

Praeterea, ea quae sunt naturalia, sunt ut in pluribus. Sed prophetia est in valde paucis. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur naturale dupliciter. Uno modo, quia ejus principium activum est natura; sicut naturale est igni ferri sursum. Alio modo, quia natura est principium dispositionum ipsius, non quarumlibet, sed earum quae sunt necessariae ad talem perfectionem; sicut dicitur quod infusio animae rationalis est naturalis, inquantum per operationem naturae corpus efficitur dispositum dispositione quae est necessitans ad animae susceptionem.

Fuit igitur opinio quorundam, quod prophetia esset naturalis primo modo: quia dicebant animam habere in se vim quamdam divinationis, ut Augustinus narrat, 12 super Genes. ad litteram. Sed hoc ipse ibidem improbat; quia si hoc esset, tunc in potestate

haberet anima quandocumque vellet futura praecognoscere; quod manifeste apparet esse falsum. Et praeterea hoc apparet esse falsum; quia natura mentis humanae nullius cognitionis naturaliter potest esse principium, in quam non posset pervenire per principia per se nota, quae sunt prima instrumenta intellectus agentis; ex quibus principiis in cognitionem futurorum contingentium perveniri non potest, nisi forte per inspectionem aliquorum signorum naturalium; sicut medicus praecognoscit sanitatem vel mortem futuram, vel astrologus tempestatem vel serenitatem. Talis autem futurorum cognitio non dicitur esse divinationis vel prophetiae, sed magis artis.

Unde alii dixerunt, quod prophetia est naturalis secundo modo; quia scilicet natura ad talem dispositionem potest hominem perducere, quod erit in necessitate ad recipiendum per actionem alicujus superioris causae praescientiam futurorum. Quae quidem opinio est vera de quadam prophetia, non autem de illa quae inter dona Spiritus sancti ab Apostolo computatur.

Unde ad earum distinctionem habendam, sciendum est, quod futura contingentia in duobus praeexistunt antequam sint; scilicet in praescientia divina, et in causis creatis, quarum virtute futura illa educuntur in esse. In his autem duobus futura praeexistunt diversimode quantum ad duo. Primo quantum ad hoc quod omnia quae praeexistunt in causis creatis, praeexistunt etiam in divina praescientia, sed non e converso, cum quorumdam futurorum rationes Deus in se retinuerit, rebus creatis eas non infundendo, sicut eorum quae miraculose fiunt sola divina virtute, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram. Secundo quantum ad hoc quod futura quaedam praeexistunt in causis creatis mobiliter, eo quod virtus causae quae est ordinata ad talem effectum inducendum, potest aliquo eventu impediri. Sed in divina praescientia omnia futura sunt immobiliter; quia futura subduntur divinae praescientiae non solum secundum ordinem causarum suarum ad ipsam, sed etiam secundum exitum ordinis vel eventum. Praecognitio igitur futurorum potest causari in mente humana dupliciter. Uno modo ex hoc quod futura praeexistunt in mente divina; et secundum hoc prophetia donum Spiritus sancti ponitur, et haec non est naturalis: illa enim quae fiunt divinitus sine causis naturalibus mediis, non dicuntur esse naturalia, sed miraculosa; hujusmodi autem futurorum revelatio fit absque mediis causis naturalibus; cum non hoc modo revelentur prout rationes futurorum sunt in causis creatis, sed prout sunt in mente divina, a qua derivantur in mentem Prophetae. Alio modo ex virtute causarum creatarum; prout scilicet in virtutem imaginativam humanam possunt aliqui motus fieri ex virtute caelestium corporum, in quibus praeexistunt quaedam signa futurorum quorumdam; et secundum quod intellectus humanus ex illuminatione intellectuum separatorum, utpote inferior, natus est instrui, et ad alia cognoscenda elevari; et haec prophetia modo praedicto potest dici naturalis.

Differt autem haec prophetia naturalis ab ea de qua nunc loquimur, in tribus. Primo in hoc quod futurorum praevisionem habet immediate a Deo illa de qua loquimur, quamvis Angelus possit esse minister, prout agit in virtute divini luminis; naturalis vero ex propria actione causarum secundarum. Secundo in hoc quod prophetia naturalis non se extendit nisi ad illa futura quae habent causas determinatas in natura; sed prophetia de qua loquimur, indifferenter se habet ad omnia. Item in hoc quod naturalis prophetia non infallibiliter praevidet, sed sicut praedicuntur illa quae sunt vera ut in majori parte; prophetia vero quae est Spiritus sancti donum, praevidet infallibiliter; unde dicitur esse divinae praescientiae signum, quia secundum illam infallibilitatem praevidet secundum quam futura sunt a Deo praescripta. Et haec triplex differentia in definitione Cassiodori notari potest (in prologo super Psalm., et habetur in Gloss. ordin. super prologum D. Hieron. psalterio praefixum). Prima in hoc quod dicit *divina;* secunda in hoc quod dicit generaliter, *rerum eventus;* tertia in hoc quod dicit, *immobili veritate denuntians.*

Sed quantum ad hoc quod prophetia est de rebus necessariis vel de scibilibus, manet duplex differentia; scilicet prima et secunda; quia per prophetiam naturalem non accipit homo immediate a Deo cognitionem illorum scibilium; sed mediantibus causis secundis, et per operationem causarum secundarum in sua virtute naturali agentium. Nec iterum talis cognitio ad omnia necessaria se extendit, sed solum ad illa quae possunt esse nota per prima principia; quia ultra illa virtus luminis intellectus agentis non se extendit, nec naturaliter in alia elevatur, sicut prophetia divina elevatur in quaedam quae sunt supra naturalem cognitionem, utpote Deum esse trinum et unum, et alia hujusmodi. Sed tertia differentia removetur in hac materia; quia utraque prophetia ita immobiliter et certissime facit scire hujusmodi scibilia necessaria, sicut si scirentur per principia demonstrationis. Per prophetiam etiam utramque elevatur mens hominis, ut quodammodo conformiter substantiis separatis intelligat, quae sicut principia, ita et conclusiones simplici intuitu, sine deductione unius ex altero, certissime vident. Utraque etiam prophetia differt a somnio et visione; ut somnium dicamus apparitionem quae fit homini in dormiendo, visionem vero quae fit in vigilando, tamen homine a sensibus abstracto; quia tam in somnio quam in visione simplici anima detinetur phantasmatibus visis, vel totaliter vel in parte, ut scilicet inhaereat eis tamquam veris rebus, vel totaliter vel in parte; sed in utraque prophetia etsi aliqua phantasmata videantur in somno vel in visione, tamen anima Prophetae illis phantasmatibus non determinatur; sed cognoscit per lumen propheticum ea quae videt non esse res, sed similitudines aliquid significantes; et earum significationem cognoscit; quia *intelligentia opus est in visione,* ut dicitur Danielis 10, 1.

Et sic patet quod prophetia naturalis media est inter somnium et prophetiam divinam; unde et somnium dicitur esse pars vel casus prophetiae naturalis; sicut et prophetia naturalis est quaedam deficiens similitudo prophetiae divinae.

Ad primum ergo dicendum, quod in cognitione duo est considerare; scilicet receptionem, et judicium de receptis. Quantum igitur ad judicium de receptis, potior est vigilantis cognitio quam dormientis; quia judicium vigilantis est liberum, sed judicium dormientis ligatum, ut dicitur in lib. de Somno et Vigilia (cap. 4). Sed quantum ad receptionem, cognitio dormientis est potior, quia quiescentibus sensibus ab exterioribus motibus interio-

res impressiones magis recipiuntur, sive sint ex substantiiis separatis, sive ex corporibus caelestibus. Unde sic potest intelligi quod dicitur Num. 24, 16, de Balaam: *qui cadit*, scilicet dormiendo, et *sic aperiuntur oculi ejus.*

Ad secundum dicendum, quod judicium non dependet tantum a receptione speciei, sed ex hoc quod ea de quibus judicatur, examinantur ad aliquod principium cognitionis, sicut de conclusionibus judicamus eas in principia (1) resolvendo. In somno igitur ligatis exterioribus sensibus, interiores vires quasi quietatae ab exteriorum sensuum tumultibus magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu vel imaginatione ex illustratione divina vel angelica, vel ex virtute caelestium corporum, aut quorumcumque; sicut tenui phlegmate decurrente ad linguam videtur dormienti quod dulcia comedat Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus judicamus; unde Philosophus dicit in 3 Cael. et Mundi, quod complementum artis et naturae est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis judicare; et similiter dicit in 6 Ethic. (cap. 8 in fin.), quod *sensus sunt extremi, sicut intellectus principiorum*; extrema appellans illa in quae fit resolutio judicantis. Quia igitur in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum judicium nisi quantum ad aliquid, cum homo decipiatur intendens rerum similitudinibus tamquam rebus ipsis; quamvis quandoque dormiens cognoscat de aliquibus quod non sunt res, sed similitudines rerum.

Ad tertium dicendum, quod judicium intellectus non dependet a sensu hoc modo, quod actus iste intellectus per organum sensibile exerceatur; indiget autem sicut extremo et ultimo, ad quod resolutio fiat.

Ad quartum dicendum, quod quidam posuerunt quod anima rationalis habet in se vim quamdam divinationis, ut Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litteram (cap. 13). Sed hoc ipse ibidem improbat; quia si esset hoc, in promptu esset ei cum vellet futura praecognoscere; quod patet esse falsum, sicut in responsione, in corp. art., dictum est. Non enim propter hoc, a sensibus abstracta, futura praevidet interdum, quia hoc ei secundum naturalem virtutem competat; sed quia per hujusmodi abstractionem efficitur habilior ad percipiendum impressiones illarum causarum ex quibus potest fieri aliqua praecognitio futurorum.

Ad quintum dicendum, quod in verbis Gregorii est accipienda subtilitas animae, quam ponit causam praecognitionis futurorum, pro ipsa habilitate animae ad recipiendum a substantiis superioribus non solum secundum ordinem gratiae, prout Sanctis ab Angelis quaedam revelantur, sed etiam secundum ordinem naturae, prout inferiores intellectus secundum ordinem naturae nati sunt perfici a superioribus; et prout corpora humana subduntur impressionibus corporum caelestium, in quibus est praeparatio ad aliquos futuros eventus, quos anima sua subtilitate praevidet per aliquas similitudines ex impressione corporum caelestium in imaginatione relictas.

Ad sextum dicendum, quod quamvis liberum arbitrium naturalibus causis non subdatur, tamen ad ea quae libero arbitrio aguntur, naturales causae facilitatem vel impedimentum interdum praestant; sicut potuit in proposito vel pluvia vel nimius aestus taedium facere his qui portabant funus, ne ad locum destinatum deferrent, quorum praecognitio fieri poterat per corpora caelestia.

Ad septimum dicendum, quod cum corpora humana corporibus caelestibus subdantur, ex motibus caelestium corporum potest accipi significatio super qualibet dispositione corporis humani. Cum igitur aliqua complexio vel dispositio humani corporis sit quasi necessitas ad naturalem prophetiam, non est inconveniens, si ex caelestibus corporibus significatio super naturali prophetia accipiatur: non autem super prophetia quae est Spiritus sancti donum.

Ad octavum dicendum, quod illi philosophi qui de prophetia determinaverunt, non potuerunt determinare de prophetia de qua nunc loquimur, sed solum de naturali.

Ad nonum dicendum, quod illorum trium unum non potest naturaliter animae competere, ut scilicet sit tantae virtutis, quod ei materia exterior subdatur; cum etiam nec ipsis Angelis ad nutum deserviat materia corporalis, ut Augustinus dicit (3 de Trinit., cap. 8). Et sic in hoc non est sustinendum dictum Avicennae, vel cujuslibet alterius philosophi. Ex aliis vero duobus quae tangit objectio, secundum quod naturaliter homini proveniunt, causatur prophetia naturalis, non illa de qua loquimur.

Ad decimum dicendum, quod quamvis per prophetiam naturalem non possint revelari nisi ea quae naturalibus causis subduntur, tamen per prophetiam divinam possunt non solum alia, sed et ista cognosci.

Ad undecimum dicendum, quod societas hominum secundum quod ordinatur ad finem vitae aeternae, non potest conservari nisi per justitiam fidei, cujus est principium prophetia; unde dicitur Proverb. 29, 18: *Cum defecerit prophetia, dissipabitur populus.* Sed cum hic finis sit supernaturalis; et justitia ad hunc finem ordinata, et prophetia, quae est ejus principium, erit supernaturalis. Justitia vero per quam gubernatur societas humana in ordine ad bonum civile, sufficienter potest haberi per principia naturalia homini indita; et sic non oportet prophetiam esse naturalem.

Ad duodecimum dicendum, quod hoc est ex nobilitate hominis, quod in genere humano possit inveniri tam digna perfectio quae ex nulla causa produci possit nisi supernaturali; talis autem perfectionis creaturae irrationales capaces non sunt; et ideo non oportet quod id quod est perfectissimum in genere hominum, virtute naturae acquiratur; sed id tantum quod est perfectissimum secundum statum naturae, non autem quod est perfectissimum secundum statum gratiae.

Ad decimumtertium dicendum, quod res aliqua dupliciter potest cognosci: scilicet an est, et quid est. Quia vero proprietates creaturarum, ex quibus cognitionem accipimus, maxime distant a proprietatibus Dei, inde est quod de Deo cognoscere non possumus quid est; sed ex hoc quod creaturae dependent a Deo, ex creaturis inspectis cognoscere possumus Deum esse. Sed quia praesentia a futuris non dependent (1), proprietates autem habent similes, ideirco ex rebus praesentibus non possumus

(1) *Al.* ea in principia.

(1) *Al.* praescientia a futuris non dependet.

scire si aliqua futura sint. Possumus autem scire, si futura sunt, quid vel qualia sint.

Ad decimumquartum dicendum, quod Deus magis distat a creaturis quam una creatura ab alia quantum ad modum essendi; non autem quantum ad habitudinem quae est inter principium essendi et id quod habet esse ex tali principio; et ideo per creaturas cognoscimus Deum esse, sed non quid est. E contrario autem est de cognitione futurorum contingentium per praesentia vel praeterita.

Ad decimumquintum dicendum, quod prophetia reducitur ad maxima bona, cum sit quoddam donum gratuitum. Quamvis enim ea non recte vivatur ut immediato principio rectae operationis meritoriae, tamen tota prophetia ad rectitudinem vitae ordinatur. Nec iterum prophetia aliquis abutitur, ita quod abusus ipse sit prophetiae actus, sicut aliquis abutitur potentia naturali. Qui enim prophetia utitur ad quaerendum lucrum, vel favorem hominum, habet quidem actum prophetiae bonum, qui est cognoscere multa et denuntiare; sed abusus hujus boni est actus cupiditatis, vel alterius vitii. Abutitur tamen aliquis prophetia etsi non ut principio actus, tamen ut objecto; sicut etiam virtutibus abutuntur qui de eis superbiunt, quamvis virtutes inter bona maxima computentur.

Ad decimumsextum dicendum, quod non dicimus aliquid esse naturale a natura quolibet modo accepta, sed secundum tertiam acceptionem, quam Boetius, ibidem, ponit: prout scilicet natura est principium motus et quietis in eo in quo est, per se, et non secundum accidens; alias oporteret dicere, omnes actiones et passiones et proprietates esse naturales.

Ad decimumseptimum dicendum, quod communicare bonitatem est Deo naturale, idest naturae ejus conveniens, non quod ex necessitate naturae communicet, cum talis communicatio voluntate divina fiat secundum ordinem sapientiae, quae sua dona distribuit omnibus ordinate. Creaturae etiam naturale est quod a Deo recipiat bonitatem, non quamlibet, sed eam quae suae naturae debetur: sicut homini debetur esse rationale, non lapidi aut asino. Unde si aliqua perfectio divinitus recipiatur in homine, non oportet quod sit homini naturalis, quando debitum humanae naturae excedit.

Ad decimumoctavum dicendum, quod in humana natura est potentia passiva ad recipiendum lumen propheticum, non naturalis, sed tantum potentia obedientiae, sicut est in natura corporali ad ea quae mirabiliter fiunt; unde non oportet quod tali potentiae passivae respondeat potentia activa naturalis.

Ad decimumnonum dicendum, quod animalia bruta non possunt esse praescia futurorum nisi illorum quae ex motu caeli dependent: ex cujus impressione movetur eorum imaginatio ad aliquid agendum, quod competit significationi futurorum. Et magis talis impressio in brutis habet locum quam in hominibus; quia bruta, ut Damascenus dicit (lib. 2, cap. 27), magis aguntur quam agant; unde impressiones corporum caelestium sequuntur totaliter; non autem homo, qui est liberae voluntatis. Nec ex hoc debet dici brutum praescium futuri, quamvis ex actu ejus alicujus futuri significatio accipi possit; quia non agit ad significationem futuri, quasi rationem sui operis cognoscens, sed magis ductum ab instinctu naturae.

ARTICULUS IV.

Utrum ad prophetiam habendam requiratur aliqua naturalis dispositio. — (2-2, *quaest.* 172, *art.* 3.)

Quarto quaeritur, utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis; et videtur quod sic. Omnis enim perfectio quae non recipitur in aliquo nisi secundum dispositionem recipientis, requirit aliquam determinatam dispositionem. Sed prophetia est talis perfectio, ut patet per Amos 1: *Deus de Sion rugiet*, ubi dicit Glossa Hier.: *Naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti, et in quibus sunt nutriti; verbi gratia, nautae suos inimicos comparant ventis, damnum, naufragio; sicut pastores timorem suum rugitui leonis assimilant, inimicos dicunt leones, ursos, lupos: et sic iste, qui fuit pastor pecorum, timorem Dei rugitui leonis assimilat.* Ergo prophetia aliquam determinatam praeexigit dispositionem in natura humana.

2. Praeterea, ad prophetiam requiritur bonitas imaginationis, cum etiam per visionem imaginariam prophetia fiat. Sed ad bonitatem imaginativae virtutis requiritur bona dispositio et complexio organi. Ergo ad prophetiam praeexigitur dispositio naturalis.

3. Praeterea, impedimentum naturale est fortius quam id quod accidentaliter supervenit. Sed aliquae passiones accidentaliter supervenientes impediunt prophetiam; unde dicit Hier. super Matth.: *Tempore illo quo conjugales actus geruntur, praesentia Spiritus sancti non dabitur, etiam si Propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur.* Nec hoc est propter culpam, quia actus matrimonialis culpa caret; sed propter concupiscentiae passionem annexam. Ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis impedit aliquem ne possit fieri Propheta.

4. Praeterea, natura ordinatur ad gratiam, sicut gratia ad gloriam. Sed gloria praeexigit gratiae perfectionem in eo qui debet ad gloriam pervenire. Ergo et prophetia, et alia dona gratuita, praeexigunt naturalem dispositionem.

5. Praeterea, speculatio prophetiae est altior quam scientiae acquisitae. Sed speculatio scientiae acquisitae per indispositionem naturalis complexionis impeditur: cum quidam sint ita indispositi ex naturali complexione, quod vix aut nunquam ad scientias acquirendas pertingere possint. Ergo multo fortius indispositio naturalis complexionis speculationem prophetiae impedit.

6. Praeterea, *quae a Deo sunt, ordinata sunt*, ut dicitur Rom. 13, 1. Sed donum prophetiae est a Deo. Ergo ordinate ab eo distribuitur. Sed non esset ordinata distributio, si daretur ei qui non est ad eam habendam dispositus. Ergo prophetia praeexigit naturalem dispositionem.

Sed contra, illud quod dependet ex solo arbitrio dantis, non praeexigit aliquam dispositionem in recipiente. Sed prophetia est hujusmodi, ut patet per hoc quod 1 Cor. 12, 11, enarrata prophetia et aliis Spiritus sancti donis, subjungitur: *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus;* et Joan. 3, 8, dicitur: *Spiritus ubi vult spirat.*

Praeterea, 1 Corinth. 1, 27, dicit Apostolus: *quae infirma sunt mundi, elegit Deus, ut confundat for-*

tia . . . . et ea quae non sunt, ut ea quae sunt, destrueret. Ergo dona Spiritus sancti non praeexigunt de necessitate aliquam dispositionem in subjecto

Praeterea, Gregorius dicit in homil. Pent. (30 in Evang. inter med. et fin.): *Implet Spiritus sanctus cytharedum puerum, et Prophetam facit; implet pastorem armentarium sycomoros vellicantem, et Prophetam facit.* Ergo donum prophetiae non praeexigit aliquam dispositionem in illo cui datur; sed ex sola divina voluntate dependet ejus collatio.

Respondeo dicendum, quod in prophetia est duo considerare: scilicet ipsum prophetiae donum, et hujusmodi doni jam percepti usum. Ipsum igitur prophetiae donum supra facultatem hominis existens, a Deo datur, non virtute alicujus causae creatae; quamvis prophetia naturalis ex virtute alicujus causae creatae efficiatur in nobis, ut dictum est, art. praec. Hoc autem differt inter operationem creaturae et operationem divinam: quod quia Deus sua operatione non solum formam, sed etiam materiam producit; non praeexigit ejus operatio, sicut nec materiam, ita nec materialem dispositionem ad effectum perficiendum; nec tamen formam sine materia aut sine dispositione facit, sed simul potest materiam et formam dare unica operatione; vel etiam materiam quantumcumque indispositam ad debitam dispositionem reducere, quae competit perfectioni quam inducit: sicut patet in suscitatione mortui; corpus enim mortuum est omnino indispositum ad animam recipiendam; et tamen unico divino opere et corpus animam, et dispositionem ad animam recipit. Sed ad operationem creaturae praeexigitur et materia, et materiae dispositio; non enim potest virtus creata ex quolibet quodlibet facere. Patet ergo quod prophetia naturalis praeexigit dispositionem debitam naturalis complexionis; sed prophetia quae est Spiritus sancti donum, non exigit eam; exigit tamen quod simul cum dono prophetiae detur etiam dispositio naturalis quae sit ad prophetiam conveniens. Usus autem prophetiae cujuslibet est in potestate Prophetae; et secundum hoc dicitur 1 Cor. 14, 32: *Spiritus Prophetis subjecti sunt;* et ideo ab usu prophetiae aliquis potest se ipsum impedire, et ad debitum prophetiae usum de necessitate dispositio debita requiritur, cum prophetiae usus ex virtute Prophetae creata procedat. Unde et determinatam dispositionem praeexigit.

Ad primum ergo dicendum, quod quaedam dispositiones sunt indifferentes ad prophetiam; et hae divina operatione non mutantur in Propheta; et secundum earum convenientiam prophetia procedit. Indifferens enim est ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophetata figuretur. Dispositiones vero contrariae, divina virtute auferuntur a Propheta, et dispositiones necessariae conferuntur.

Ad secundum dicendum, quod ad prophetiam requiritur bonitas imaginationis, non autem de necessitate praeexigitur; quia ipse Deus, qui donum prophetiae infundit, potens est complexionem organi imaginativae virtutis in melius reformare, sicut et oculos lippos, ut clare videre possint.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi vehementes passiones ad se trahunt totaliter rationis attentionem, et per consequens eam avertunt a spiritualium inspectione; et ideo vehementibus passionibus vel irae vel tristitiae, aut delectationis, usus prophetiae impeditur in eo qui prophetiae donum percipit; et sic etiam naturalis complexionis indispositio impediret, nisi divina virtute quodammodo curaretur.

Ad quartum dicendum, quod similitudo proportionata quantum ad hoc verificatur, quod, sicut gratia superadditur naturae, ita gloria gratiae; non est autem similitudo quantum ad omnia; quia gratia meretur gloriam, non autem natura gratiam; et ideo praeexigitur meritum gratiae ad gloriam habendam, non autem dispositio naturae ad gratiam obtinendam.

Ad quintum dicendum, quod scientia acquisita causatur ex nobis quodammodo; non est autem in nostra potestate complexionem organorum animae meliorare, sicut est in potestate divina, quae donum prophetiae infundit; et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quod donum prophetiae a Deo ordinatissime dividitur; et hoc etiam ad hujus distributionis ordinationem pertinet, ut aliquando conferatur illis qui videntur ad hoc maxime indispositi, ut sic divinae virtuti attribuatur, et *non glorietur omnis caro coram illo;* 1 Corinth. 1, 29.

ARTICULUS V.

Utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum.
(2-2, *quaest.* 172, *art.* 4.)

Quinto quaeritur, utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum; et videtur quod sic. Quia Sapient. 7, 7, dicitur: *Per vaticinationes in animas sanctas se transferens, amicos Dei et Prophetas constituit.* Sed amici Dei non sunt nisi illi in quibus bonitas morum viget; Joan. 14, 23: *Si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Ergo ille qui non est bonorum morum, Propheta non constituitur.

2. Praeterea, prophetia est donum Spiritus sancti. Sed Spiritus sanctus non inhabitat aliquem peccatorem; Sap. 1, 5: *Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum.* Ergo prophetiae donum non potest esse in aliquo peccatore.

3. Praeterea, illud quo quis male uti non potest, non potest esse in aliquo peccatore. Sed prophetia nullus male uti potest; cum enim actus prophetiae sit a Spiritu sancto, si aliquis prophetia male uteretur, esset idem actus a peccato, et a Spiritu sancto; quod esse non potest. Ergo prophetia non potest esse in aliquo peccatore.

4. Praeterea, Philosophus dicit in lib. de Somno et Vigilia (de divinat. per somnium parum a princ.), quod *si divinatio somniorum est a Deo, inconveniens est eam immittere quibuslibet, et non optimis viris.* Sed constat prophetiae donum esse tantum a Deo. Ergo inconveniens est dicere, quod detur nisi optimis viris.

5. Praeterea, sicut Plato dicit (in Timaeo, circa fin.), *optimi est optima adducere.* Sed prophetia convenientius est in homine bono quam in malo. Ergo cum Deus sit optimus, nunquam malis donum prophetiae dabit.

6. Praeterea, in operatione naturae similitudo divinae operationis invenitur; unde et Dionysius 4 capite de divin. Nomin. divinam bonitatem radio solari comparat propter similitudinem effectus. Sed operatione naturali magis dispositis aliquae perfectiones magis dantur; sicut a sole corpora magis

pervia magis illustrantur. Cum ergo ad recipiendum donum prophetiae magis sit dispositus bonus quam malus, videtur quod multo amplius bonis quam malis dari debeat. Sed non omnibus bonis datur. Ergo nulli malo (1) debet dari.

7. Praeterea, gratia ad hoc datur ut natura elevetur. Sed natura magis debet elevari in bonis quam in malis. Ergo gratia prophetiae magis debet dari bonis quam malis.

Sed contra, Balaam fuisse propheta dicitur, qui tamen malus fuit.

Praeterea, Matth. 7, 22, dicitur ex persona damnatorum: *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?*

Praeterea, quicumque non habet caritatem, malus est. Sed prophetia potest esse in non habente caritatem, ut patet 1 ad Cor. 13, 2: *Si habuero prophetiam . . . caritatem autem non habuero, nihil sum.* Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod bonitas hominis in caritate consistit, per quam homo Deo unitur. Quaecumque ergo sine caritate esse possunt, communiter inveniri possunt in bonis et malis. In hoc enim divina bonitas praecipue commendatur, quod tam bonis quam malis utitur ad suum propositum implendum; et ideo utrisque, tam bonis quam malis, illa dona largitur quae ad caritatem, necessariam dependentiam non habent. Prophetia autem non habet aliquam necessariam colligantiam cum caritate, propter duo. Primo, quia prophetia est in intellectu, caritas in affectu; intellectus autem est prior affectu; et sic prophetia et aliae intellectus perfectiones non dependent a caritate; et hac ratione fides et prophetia et omnia alia hujusmodi in bonis et malis esse possunt. Secundo, quia prophetia datur alicui ad utilitatem Ecclesiae, et non propter se ipsum. Contingit autem aliquem utiliter quantum ad aliquid deservire Ecclesiae qui in se bonus non est, quasi Deo per caritatem conjunctus; unde prophetia et operatio miraculorum et ecclesiastica ministeria et alia hujusmodi, quae ad utilitatem Ecclesiae conferuntur, inveniuntur quandoque sine caritate, quae sola homines bonos facit.

Sciendum tamen, quod inter peccata quibus caritas amittitur, quaedam sunt quae usum prophetiae impediunt, quaedam quae non. Quia enim carnalia peccata mentem a spiritualitate omnino retrahunt; ex hoc ipso quod aliquis peccatis carnalibus est subditus, ineptus ad prophetiam redditur, ad cujus revelationem summa spiritualitas mentis requiritur: peccata vero spiritualia spiritualitatem mentis non ita impediunt; et ideo contingit aliquem esse prophetam spiritualibus peccatis subditum, non autem carnalibus; vel etiam immensis saeculi solicitudinibus, quibus mens a sua spiritualitate retrahatur. Et ideo dicit Rabbi Moyses, quod hoc est signum quod aliquis sit falsus Propheta, quando voluptatibus et solicitudinibus saeculi detinetur. Et hoc consonat ei quod habetur Matth. 7, 15: *Attendite a falsis Prophetis;* et infra: *A fructibus eorum cognoscetis eos;* quod de manifestis oportet intelligi, ut ibi dicit Glossa (ordin. ex Greg.), quae maxime sunt peccata carnalia; spiritualia enim peccata interius latent.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia se transfert in animam dupliciter. Uno modo ut ipsamet Dei sapientia animam inhabitet; et sic hominem sanctum facit et Dei amicum. Alio modo solum quantum ad effectum; et sic non oportet quod sanctum faciat vel Dei amicum; et sic transfert se in mentem malorum quos prophetas constituit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis prophetia sit Spiritus sancti donum, non tamen cum dono prophetiae Spiritus sanctus datur, sed solummodo cum dono caritatis datur; unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod prophetia non contingit male uti, ita quod ipse prophetiae actus, inquantum a prophetia egreditur, sit malus. Cum enim aliquis prophetiae actum ad aliquod malum ordinat, tunc quidem ipse prophetiae actus bonus est, et a Spiritu sancto; sed ordinatio illius actus ad finem indebitum non est a Spiritu sancto, sed a perversa hominis voluntate.

Ad quartum dicendum, quod intentio Philosophi est dicere, quod ea quae divinitus dantur, ex voluntate datoris dependent, quae non potest esse irrationabilis; unde, si praescientia futurorum quae est in somniis, a Deo immitteretur, appareret in ista immissione aliqua discretio. Nunc autem non apparet, cum in quibuslibet talis divinatio fiat; per quod ostenditur divinationem somniorum esse a natura. In dono autem prophetiae invenimus discretionem: quia non omnibus datur, etiam qui sic vel sic dispositi sint; sed illis solis quos divina voluntas elegerit: qui tamen simpliciter non sunt boni vel optimi quantum ad se ipsos; sunt tamen boni vel optimi quantum ad hoc quod per eos Prophetae officium exerceatur, secundum quod competere judicat sapientia divina.

Ad quintum dicendum, quod in hoc Deus optimus ostenditur, quod non solum bonis sed etiam malis novit bene uti: unde nihil summae bonitati derogatur, si per malos prophetas bonum prophetae officium administrari facit.

Ad sextum dicendum, quod non quicumque bonus est magis aptus ad prophetiam habendam quam quilibet peccator; cum aliqui caritate carentes magis habeant aptas mentes ad spiritualia percipienda, utpote a carnalibus et terrenis vacantes, et naturali intellectus praediti claritate; quibusdam e contrario caritatem habentibus terrenis negotiis implicitis, et carnali dantibus operam generationi, nec intellectum habentibus naturaliter perspicacem. Et ideo quandoque propter has similes conditiones datur prophetiae donum aliquibus malis, quod denegatur aliquibus bonis.

Ad septimum dicendum, quod per gratiam prophetiae elevatur natura hominis non ad gloriam habendam directe, sed ad utilitatem aliorum; in bonis autem est natura magis elevata per gratiam gratum facientem ad gloriam obtinendam; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS VI.

Utrum Prophetae videant in speculo aeternitatis.
(2-2, quaest. 173, art. 1.)

Sexto quaeritur, utrum Prophetae videant in speculo aeternitatis; et videtur quod sic. Quia Isa. 38, super illud: *Dispone domui tuae,* dicit Glossa (ordin. ex Greg.): *Prophetae in libro ipso praescientiae Dei, ubi omnia scripta sunt, legunt.* Sed liber

(1) *Al.* nullo modo.

praescientiae Dei nihil aliud esse videtur quam aeternitatis speculum, in quo ab aeterno omnes formae rerum resplendent. Ergo Prophetae vident in speculo aeternitatis.

2. Sed diceres, quod Prophetae dicuntur in libro praescientiae legere, aut in speculo aeternitatis, non materialiter quasi ipsum speculum aut librum videant, sed causaliter, quia ex libro illo vel speculo prophetiae cognitio derivatur. — Sed contra, per hoc quod Prophetae dicuntur videre in speculo aeternitatis, aut legere in libro divinae praescientiae, attribuitur quaedam privilegiata cognitio ipsis Prophetis. Sed in hoc quod dicitur aliqua cognitio derivari a speculo aeterno, vel libro divinae praescientiae, non designatur aliquod cognitionis privilegium, cum omnis humana cognitio inde derivetur, ut patet per Dionysium, 7 cap. de divin. Nomin. Ergo non dicuntur Prophetae videre in speculo aeternitatis quasi ex ipso videntes, sed quasi in ipso viso alia intueantur.

3. Praeterea, nihil potest videri nisi ubi est. Sed futura contingentia non sunt secundum immobilem veritatem, prout a Prophetis videntur, nisi in ipsa praescientia divina. Ergo Prophetae in ipsa solum praescientia Dei vident; et sic idem quod prius.

4. Sed dicendum, quod futura contingentia sunt quidem primordialiter in divina praescientia; sed exinde derivantur per quasdam species ad mentem humanam, ubi a Propheta videntur. — Sed contra, quidquid recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis, et non per modum suum. Sed mens Prophetae mutabilis est. Ergo non possunt in ea futura contingentia immobiliter recipi.

5. Praeterea, illud quod est proprium divinae cognitioni, non potest nisi in Deo cognosci. Sed futura cognoscere est proprium Dei, ut patet Isa. 41, 23: *Annuntiate quae ventura sunt, et dicemus quia dii estis vos.* Ergo non possunt a Prophetis futura contingentia videri nisi in ipso Deo.

6. Praeterea, Avicenna dicit, quod quandoque tantum elevatur mens hominis, quod conjungitur speculo praescientiae. Sed maxima elevatio mentis humanae est in cognitione prophetiae. Ergo videtur quod conjungatur speculo praescientiae, ita quod futura in ipsa Dei praescientia videantur.

7. Praeterea, finis humanae vitae est, ut philosophi tradunt, ut homo secundum mentem conjungatur speculo altiori, quod est speculum intelligibilium substantiarum. Sed inconveniens esset, nisi homo ad finem suum perveniret. Ergo homo quandoque perveniet ad hoc quod conjungatur mente substantiis intelligibilibus, quarum suprema est divina essentia, in qua omnia relucent: ergo Propheta, qui inter homines maxime habet mentem elevatam, ad hoc perveniet ut mente conjungatur essentiae divinae, quae videtur esse speculum aeternitatis; et sic idem quod prius.

8. Praeterea, si sint duo specula, quorum unum sit superius, et alterum inferius, et a speculo superiori resultent similitudines in inferiori; ille qui in inferiori speculo videt species, non dicitur in superiori videre, quamvis ejus visio quodammodo a speculo superiori derivetur. Sed a mente divina resultant rerum futurarum species in mente Prophetae, sicut a speculo superiori in speculum inferius. Ergo ex hoc quod Propheta intuetur in sua mente species receptas a mente divina, non debet dici videre in mente divina, sed in propria mente. Sed mens propria non est speculum aeternitatis, sed temporale. Ergo si Prophetae non viderent nisi in mente propria, ut prius dictum est, non dicerentur videre in speculo aeternitatis, sed in temporali, quamvis ab aeterno derivetur.

9. Sed diceres, quod aliquis dicitur videre non solum in re illuminata per solem, sed etiam in sole ipso, inquantum per illuminationem solis videt. — Sed contra est quod in sole non resultant rerum visibilium rationes, quod videtur ad rationem speculi pertinere. Ergo videtur quod videre in sole non sic dicatur sicut videre in speculo.

10. Praeterea, visio qua videtur Deus ut est objectum beatitudinis, est dignior quam illa qua videtur ut species rerum: quia illa facit beatum, ista non. Sed ad videndum Deum ut est beatitudinis objectum, homo existens in statu viae potest elevari majori elevatione, qua scilicet mens abstrahitur omnino a sensibus, ut est in raptu. Ergo minori elevatione etiam sine raptu potest elevari mens Prophetae ad videndum essentiam divinam, ut est species rerum; et sic Propheta potest videre in speculo aeternitatis.

11. Praeterea, plus distat essentia divina, prout in se consideratur, et prout est similitudo alterius rei, quam prout est similitudo alterius, et unius rei: quia plus distat Deus a creatura quam una creatura ab alia. Sed aliquis potest videre Deum ut est species unius creaturae, sine hoc quod videat Deum ut est species alterius; alias oporteret quod omnes videntes Deum omnia cognoscerent. Ergo aliquis potest videre eum ut est species quarumdam rerum, sine hoc quod videat essentiam ejus in se ipsa: ergo qui non vident Deum per essentiam, possunt videre in speculo aeternitatis; quod maxime videtur Prophetis competere.

12. Praeterea, Augustinus dicit, 6 de Trinitate (cap. 12), quod quorumdam mentes ita elevantur, ut in ipsa suprema rerum arce incommutabiles rationes inspiciant. Sed Prophetarum mentes videntur maxime elevatae. Ergo videtur quod ea quae Prophetae vident, in ipsa rerum arce inspiciant, scilicet in divina essentia; et sic idem quod prius.

13. Praeterea, judicium non potest esse de aliquo nisi per id quod est eo superius, ut patet per Augustinum in lib. de vera Relig. (cap. 31). Sed ea de quibus Prophetae judicant, sunt rerum immortales veritates. Ergo non potest esse quod de eis judicent per aliquod temporale et mortale, sed per immortale, quod est ipse Deus; et sic idem quod prius.

1. Sed contra est quod Luc. 10, super illud, *Multi Reges et Prophetae,* dicit Glossa (ordin.): *Prophetae et justi a longe gloriam Dei viderunt per speculum in aenigmate.* Sed qui videt in ipsa aeterna praescientia Dei, non videt in aenigmate. Ergo Prophetae non viderunt in ipsa praescientia divina, quam speculum aeternitatis appellant.

2. Praeterea, Gregorius dicit super Ezech. (in 11 homil. secundae partis): *Quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso incircumscripto luminis radio mentis oculos infigat. Neque enim omnipotens Deus jam in sua claritate conspicitur; sed quiddam sub illo speculatur anima, unde refecta proficiat, et post ad visionis ejus gloriam pertingat. Sic namque Isaias Propheta cum se vidisse Domi-*

num fateretur, dicens: Vidi Dominum sedentem etc. *adjunxit:* et ea quae sub ipso erant etc. *quia, sicut dictum est, cum mens in contemplatione profecerit, non jam quod ipse est, sed quod sub ipso est contemplatur.* Ex quo patet quod Isaias et alii Prophetae non viderunt in ipso speculo aeterno.

3. Praeterea, nullus malus potest in speculo aeterno videre; quia dicitur Isa. 26, 10, secundum aliam litteram: *Tollatur impius, ne videat gloriam Dei.* Sed aliqui mali sunt Prophetae. Ergo prophetica visio non est in speculo aeterno.

4. Praeterea, Prophetae de rebus quas prophetice vident, habent distinctam cognitionem. Sed speculum aeternum, cum sit penitus uniforme, non videtur esse tale ut in eo possit plurium rerum distincta cognitio accipi. Ergo prophetica visio non est in speculo aeterno.

5. Praeterea, non videtur aliquid in speculo quod est conjunctum visui, sed in speculo distante. Sed speculum aeternitatis est menti Prophetae conjunctum, cum ipse Deus sit in omnibus per essentiam. Ergo mens Prophetae non potest in speculo aeterno videre.

Respondeo dicendum, quod speculum, proprie loquendo, non invenitur nisi in rebus materialibus; sed in rebus spiritualibus per quamdam transumptionem dicitur per similitudinem acceptam a speculo materiali; ut scilicet in rebus spiritualibus dicatur esse speculum id in quo alia repraesentantur, sicut in speculo materiali apparent formae rerum visibilium.

Sic ergo dicunt quidam, ipsam mentem divinam, in qua omnes rerum rationes relucent, esse speculum quoddam; et dici aeternitatis speculum ex hoc quod est aeternum, quasi aeternitatem habens. Dicunt igitur, quod istud speculum videri potest dupliciter. Vel per essentiam suam, secundum quod est beatitudinis objectum; et sic non videtur nisi a beatis, vel simpliciter, vel secundum quid, sicut in raptu: vel prout in eo resultant rerum similitudines; et sic proprie videtur ut speculum. Et hoc modo dicunt speculum aeternitatis visum ab Angelis ante suam beatitudinem, et a Prophetis. Sed haec opinio non videtur rationabilis, propter duo. Primo, quia ipsae species rerum in mente divina resultantes non sunt aliud secundum rem ab ipsa essentia divina; sed hujusmodi species vel rationes distinguuntur in ipsa secundum diversos ejus respectus ad creaturas diversas. Cognoscere igitur divinam essentiam et species in ipsa resultantes, nihil est aliud quam cognoscere ipsam in se et relatam ad aliud. Prius est autem cognoscere aliquid in se quam prout est ad aliud comparatum; unde visio qua Deus videtur ut est rerum species, praesupponit illam qua videtur ut est in se essentia quaedam, secundum quod est objectum beatitudinis. Unde impossibile est quod aliquis videat Deum, secundum quod est species rerum, et non videat eum, secundum quod est beatitudinis objectum. Secundo, quia species alicujus rei invenitur in alio dupliciter: uno modo sicut praeexistens ante rem cujus est species; alio modo sicut a re ipsa resultans. Illud igitur in quo apparent species rerum ut praeexistentes ad rem, non potest proprie speculum dici, sed magis exemplar. Illud autem speculum potest dici in quo rerum similitudines a rebus ipsis resultant. Quia vero in Deo sunt species vel rationes rerum non resultantes a creaturis, nusquam invenitur dictum a Sanctis, quod Deus sit rerum speculum, sed magis quod ipsae res creatae sunt speculum Dei, prout dicitur 1 Corinth. 13, 12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate;* et sic etiam Filius dicitur esse speculum Patris, prout a Patre in ipso species Divinitatis recipitur, secundum quod habetur, Sap. 7, 26: *Speculum sine macula Dei majestatis, et imago bonitatis illius.* Quod autem a Magistris dicitur, Prophetas in speculo aeternitatis videre, non sic intelligendum est, quasi ipsum Deum aeternum videant prout est speculum rerum; sed quia aliquid creatum intuentur, in quo ipsa aeternitas Dei repraesentatur; ut sic speculum aeternitatis intelligatur non quod est aeternum, sed quod est aeternitatem repraesentans. Ex hoc enim Deo competit futura certitudinaliter, ut praesentia, cognoscere, ut Boetius dicit (5 de Consol., prosa 4 et ult.), quia ejus intuitus aeternitate mensuratur, quae est tota simul; unde ejus aspectui subjacent omnia tempora, et quae in eis geruntur. Inquantum igitur ab isto divino aspectu resultat in mente Prophetae futurorum scientia per lumen propheticum, et per species in quibus Propheta videt, ipsae species simul cum lumine prophetico speculum aeternitatis dicuntur, quia divinum intuitum repraesentant, prout in aeternitate futurorum eventus praesentialiter inspicit.

Concedendum est ergo, quod Prophetae in speculo aeternitatis vident, non ita quod speculum aeternum videant, ut objectiones pro prima parte inductae videbantur ostendere; unde ad eas per ordinem respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Prophetae in libro praescientiae dicuntur legere hac similitudine, quia ex ipso libro divinae praescientiae efficitur rerum futurarum notitia in mente Prophetae, sicut ex lectione libri efficitur notitia rerum quae scribuntur in libro, in mente legentis; non autem quantum ad hanc similitudinem quod Propheta ipsam Dei praescientiam videat, sicut legens in libro materiali videt librum materialem. Vel potest dici, quod sicut notitia quae fit in mente Prophetae, dicitur speculum aeternitatis, idest aeternitatem repraesentans; ita potest dici liber praescientiae quasi materialiter, quia in ea notitia Dei praescientia quantum ad aliquid describitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnis cognitio a divina praescientia derivetur, non tamen omnis cognitio repraesentat eam, ut ratione aeternitatis etiam futura praesentialiter intueatur; unde non potest dici quaelibet scientia speculum aeternitatis; sed in hoc privilegiata ostenditur cognitio Prophetarum.

Ad tertium dicendum, quod rationes futurorum contingentium secundum immobilem veritatem originaliter sunt in mente divina, sed exinde effluunt in mente Prophetae; et sic in revelatione accepta Propheta futura immobiliter cognoscere potest.

Ad quartum dicendum, quod forma recepta sequitur modum recipientis quantum ad aliquid, prout habet esse in subjecto; est enim in eo materialiter vel immaterialiter, multipliciter vel uniformiter, secundum exigentiam subjecti recipientis. Sed quantum ad aliquid forma recepta trahit subjectum recipiens ad modum suum: prout scilicet nobilitates quae sunt de ratione formae, communicantur subjecto recipienti; sic enim subjectum per formam perficitur et nobilitatur; et hoc modo

per gloriam immortalitatis corpus corruptibile immortale efficitur; et similiter per irradiationem ab immobili veritate elevatur mens Prophetae ad hoc quod mobilia immobiliter videat.

Ad quintum dicendum, quod quia futurorum notitia Deo est propria, ideo non potest accipi nisi a Deo; tamen non oportet quod ipsum Deum videat quicumque a Deo futura cognoscit.

Ad sextum dicendum, quod mens Prophetae, secundum Philosophum, speculo intelligentiarum sive praescientiarum conjungitur, non quod ipsas intelligentias videat, sed quia ex ipsarum irradiatione, earum praescientiae particeps fit.

Ad septimum dicendum, quod etiam secundum fidem finis humanae vitae est ut homo speculo altiori conjungatur; sed ad hunc finem pertingitur solum in patria, non in via.

Ad octavum dicendum, quod speculum in quo videt Propheta, quamvis sit temporale, tamen est Dei aeternam praescientiam repraesentans; et secundum hoc in speculo aeternitatis videt.

Ad nonum dicendum, quod quamvis sol non possit dici speculum rerum visibilium, tamen res visibiles quodammodo possunt dici speculum solis, inquantum in eis claritas solis refulget: et sic etiam notitia in mente effecta dicitur aeternitatis speculum.

Ad decimum dicendum, quod perfectior est visio qua videtur Deus ut est species rerum, quam illa qua videtur ut est beatitudinis objectum: quia haec illam praesupponit, et eam perfectiorem esse ostendit: perfectius enim videt causam qui in ea ejus effectus inspicere potest, quam qui solam essentiam causae videt

Ad undecimum dicendum, quod relatio qua Deus refertur ad unam creaturam, non praesupponit relationem qua refertur ad alteram; sicut relatio qua refertur ad creaturam, praesupponit ipsam rei essentiam absolute: et sic ratio non sequitur.

Ad duodecimum dicendum, quod verbum Augustini non est referendum ad visionem Prophetarum, sed ad visionem sanctorum in patria, vel eorum qui in statu viae vident secundum modum patriae, ut Paulus in raptu.

Ad decimumtertium dicendum, quod de immobili veritate futurorum Prophetae judicant per veritatem increatam, non quia eam videant, sed quia ab ea illustrantur.

Rationes autem: quae sunt in contrarium, concedimus quantum ad hoc quod non vident ipsum Deum aeternum, quamvis in speculo aeternitatis videant, ut dictum est, in corp. art. Duae tamen ultimae rationes non recte concludunt: quia quamvis Deus sit omnino uniformis, tamen in eo rerum cognitio distincte accipi potest, prout ipse est ratio uniuscujusque. Similiter quamvis speculum a materialibus ad spiritualia transferatur, non tamen haec translatio attenditur secundum omnes conditiones speculi materialis, ut quamlibet earum in speculo spirituali oporteat observare, sed solum secundum repraesentationem.

ARTICULUS VII.

Utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mente Prophetae novae rerum species, vel solum intellectuale lumen. — (2-2, *quaest.* 173, *art.* 2.)

Septimo quaeritur, utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mente Prophetae novae rerum species, vel solum intellectuale lumen; et videtur quod solum lumen sine speciebus. Quia, ut habetur in Glossa 2 Corinth. 14 (super illud *Spiritus loquitur mysteria*), a sola visione intellectuali dicitur aliquis propheta. Sed visio intellectualis non est de rebus per rerum similitudines, sed per ipsas rerum essentias, ut ibidem dicitur. Ergo in visione prophetica nullae species in mente Prophetae sunt.

2. Praeterea, intellectus abstrahit a materia et materialibus conditionibus. Si igitur in visione intellectuali quae facit prophetiam, fiant aliquae similitudines, illae similitudines non erunt admixtae materiae vel conditionibus materialibus. Ergo per eas Propheta non poterit cognoscere particularia, sed universalia solum; quod est falsum.

3. Praeterea, earum rerum de quibus fit Prophetae revelatio, habent Prophetae aliquas species in mente sua; sicut Hieremias, qui prophetabat combustionem Hierusalem, in anima sua habebat speciem civitatis illius a sensu acceptam; et similiter ignis comburentis, quem frequenter viderat. Si igitur aliae species earumdem rerum menti Prophetae divinitus imprimantur, sequitur quod sint duae formae ejusdem rationis in eodem subjecto: quod est inconveniens.

4. Praeterea, visio qua videtur divina essentia, est potior quam illa qua videntur quaecumque rerum species. Sed visio qua videtur essentia divina, non sufficit ad accipiendam cognitionem de rebus quibuscumque: alias videntes divinam essentiam omnia viderent. Ergo nec species quaecumque menti Prophetae imprimantur, poterunt Prophetam ducere in rerum cognitionem.

5. Praeterea, illud quod quis potest propria virtute efficere, non oportet quod in Propheta divina operatione fiat. Sed quilibet potest rerum quarumlibet in mente sua species formare per virtutem imaginativam, quae componit et dividit imagines a rebus acceptas. Ergo non oportet quod aliquae rerum species in anima Prophetae imprimantur.

6. Praeterea, natura operatur breviori via qua potest; et multo magis Deus, qui ordinatius operatur. Sed brevior via est ut a speciebus quae in anima Prophetae sunt, ducatur in rerum aliqualem cognitionem, quam ex aliis speciebus de novo impressis. Ergo non videtur quod aliquae species de novo imprimantur.

7. Praeterea, dicit Glossa Hieronymi, Amos 1: *Prophetae utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt.* Hoc autem non esset, si eorum visiones fierent per species de novo impressas. Ergo non imprimuntur aliquae species de novo in anima Prophetae, sed solum lumen propheticum.

1. Sed contra, visus non determinatur ad aliquod determinatum visibile cognoscendum per lumen, sed per species visibiles; et similiter intellectus possibilis non determinatur ad intelligibilia

cognoscenda per lumen intellectus agentis, sed per species intelligibiles. Cum ergo cognitio Prophetae determinetur ad quaedam quae prius non cognoscebat, videtur quod non sufficiat luminis infusio, nisi etiam species imprimantur.

2. Praeterea, Dionysius dicit, 1 cap. cael. Hier. (parum ante med.), quod *impossibile est nobis superlucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Velamina autem appellat figuras. Ergo Prophetae non infunditur lumen intelligibile nisi figurativis speciebus.

3. Praeterea, in omnibus Prophetis infusio luminis est uniformis. Sed non omnes Prophetae uniformem cognitionem accipiunt; cum quidam de praesenti, quidam de praeterito, quidam de futuro prophetent, ut Glossa Gregorii dicit super principium Ezech. (homil. 1 in Ezech.). Ergo non solum lumen Prophetis infunditur, sed aliquae species imprimuntur, quibus Prophetarum cognitiones distinguuntur.

4. Praeterea, revelatio prophetica fit secundum locutionem interiorem ad Prophetam per Deum vel per Angelum factam; sicut patet omnium Prophetarum scripta intuenti. Sed locutio omnis fit per aliqua signa. Ergo revelatio prophetica fit per aliquas similitudines.

5. Praeterea, visio imaginaria et intellectualis sunt excellentiores corporali. Sed quando fit visio corporalis supernaturaliter, tunc nova species corporalis videntis oculis exhibetur, sicut patet de manu scribentis in pariete ostensa Balthassari, Daniel. 5. Ergo multo amplius oportet quod in visione imaginaria et intellectuali supernaturaliter factis novae species imprimantur.

Respondeo dicendum, quod prophetia est quaedam supernaturalis cognitio. Ad cognitionem autem duo requiruntur; scilicet acceptio cognitorum, et judicium de acceptis; ut supra dictum est. Quandoque igitur cognitio est supernaturalis secundum acceptionem tantum, quandoque secundum judicium tantum; quandoque secundum utrumque. Si autem sit secundum acceptionem tantum supernaturalis, non dicetur ex hoc aliquis Propheta; sicut Pharao non est dicendus Propheta, qui supernaturaliter accepit futurae fertilitatis et sterilitatis indicium, sub boum et spicarum figuris. Si vero habeat supernaturale judicium, vel simul judicium et acceptionem, ex hoc dicitur esse Propheta. Acceptio autem supernaturalis non potest esse nisi secundum tria genera visionis: scilicet secundum visionem corporalem, quando aliqua corporalibus oculis divinitus demonstrantur, ut manus scribentis Balthassari; et secundum imaginariam visionem, quando divinitus aliquae rerum figurae Prophetis ostenduntur, ut olla succensa Hieremiae, et equi et montes Zachariae; et secundum intellectualem, quando aliqua intellectui ostenduntur supra naturalem facultatem. Cum autem intellectus humanus sit in potentia naturali ad omnes formas intelligibiles sensibilium rerum, non erit supernaturalis acceptio, quaecumque species intelligibiles in intellectu fiant, sicut erit supernaturalis acceptio in visione corporali quando inspiciuntur res quae non sunt secundum naturam formatae, sed solummodo divinitus ad aliquid ostendendum; et sicut erit supernaturalis acceptio in visione imaginaria, quando videntur aliquae similitudines non a sensibus acceptae, sed per aliquam vim animae formatae. Sed tunc solum intellectus supernaturaliter accipit, quando videt ipsas substantias intelligibiles per essentiam suam, utpote Deum et Angelos; ad quod pertingere non potest secundum virtutem naturae suae. Inter has autem tres supernaturales acceptiones haec ultima excedit modum prophetiae; unde dicitur Num. 12, 6: *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in somnio aut visione loquar ad eum. At non talis servus meus Moyses, qui palam, et non per figuras et aenigmata, videt Deum.* Videre autem Deum in essentia sua, sicut videtur in raptu, vel sicut videtur a beatis; aut videre alias substantias intelligibiles per essentiam suam, modum propheticae visionis excedit. Sed prima supernaturalis acceptio, quae est secundum corporalem visionem, est infra propheticam acceptionem; quia per hanc acceptionem non praefertur Propheta aliis quibuscumque; cum speciem divinitus formatam ad videndum, omnes aequaliter videre possint. Supernaturalis ergo acceptio quae est propria Prophetae, est acceptio imaginariae visionis. Sic ergo omnis Propheta vel habet tantum judicium supernaturale de his quae ab alio videntur, sicut Joseph de visis a Pharaone; vel habet acceptionem simul cum judicio secundum imaginariam visionem. Judicium igitur supernaturale Prophetae datur secundum lumen ei infusum, ex quo intellectus roboratur ad judicandum; et quantum ad hoc nullae species praeexiguntur: sed quantum ad acceptionem requiritur nova formatio specierum, sive ut fiant in mente species quae prius non fuerunt, utpote si alicui caeco nato imprimerentur species colorum; sive ut species praeexistentes ordinentur et componantur divinitus tali modo qui competat significationi rerum quae debent Prophetae ostendi. Et per hunc modum concedendum est, quod Prophetae revelatio non solum fit secundum lumen, sed secundum species; quandoque vero secundum lumen tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Propheta non dicatur nisi qui habet intellectualem visionem, non tamen sola visio intellectualis ad prophetiam pertinet, sed imaginaria, in qua species formari possunt convenientes etiam ad singularium repraesentationem.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod illarum rerum quas Propheta vidit, non oportet ut ei denuo species infundantur; sed ex speciebus reservatis in thesauro virtutis imaginativae fiat quaedam aggregatio ordinata, conveniens designationi rei prophetandae.

Ad quartum dicendum, quod divina essentia, quantum in se est, expressius repraesentat res quaslibet quam quaelibet species vel figura; sed ex hoc quod aspectus intuentis vincitur ab eminentia illius essentiae, contingit quod essentiam videns non omnia videt quae repraesentat. Species vero in imaginatione impressae, sunt nobis proportionatae; unde ex eis in rerum cognitionem possumus pervenire.

Ad quintum dicendum, quod sicut in eo qui ex signis scientiam accipit, signorum cognitio est via ducens ad res ipsas; ita e converso in eo qui significat aliquid, cognitio rei significandae praesupponitur ad formationem signorum; non enim potest aliquis rei quam ignorat, congrua signa adhibere. Quamvis igitur homo quilibet possit quaslibet imagines formare naturali virtute; tamen quod figurae formentur convenienter rei significandae, non potest fieri nisi ab eo qui rerum illarum

cognitionem habet; et secundum hoc formatio imaginariae visionis in Propheta supernaturalis existit.

Ad sextum dicendum, quod species illae quae praeexistunt in vi imaginativa Prophetae, prout ibi existunt, non sufficiunt ad significationem rerum futurarum; et ideo oportet quod divinitus aliter transformentur.

Ad septimum dicendum, quod species praeexistentes in imaginatione Prophetae sunt quasi elementa illius visionis imaginariae, quae divinitus ostenduntur, cum ex eis quodammodo componatur; et exinde contingit quod Propheta utitur similitudinibus rerum in quibus conversatur.

Sed quia non semper per aliquas species fit revelatio prophetica, ut dictum est, in corp. artic.; ideo ad rationes in contrarium adductas respondere oportet.

Ad primum dicendum, quod si in Propheta non determinetur cognitio ad aliquid per intellectuale lumen, quando ei datur solum modo supernaturale judicium, determinatur tamen per species ab alio visas; sicut cognitio Joseph, per species visas a Pharaone, non per species visas a se ipso supernaturaliter.

Ad secundum dicendum, quod divini luminis radius superlucet Prophetae semper quidem velatus figuris, non ita quod semper species infundatur, sed quia radius praedictus speciebus existentibus admiscetur.

Ad tertium dicendum, quod Prophetarum revelatio distinguitur ex parte luminis intellectualis, quod quidam plenius aliis percipiunt; et ex parte specierum, quae vel praeexistunt, vel de novo accipiuntur ab ipso Propheta, aut ab alio.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Gregorius in 2 Moral. (cap. 3 a med.), Deus ad Angelos loquitur eo ipso quod cordibus eorum occulta sua judicia ostendit; et similiter subjungit, quod animabus sanctis loquitur, inquantum eis certitudinem infundit. Sic ergo locutio qua Deus Prophetis locutus esse dicitur in Scripturis, non solum attenditur quantum ad species rerum impressas, sed etiam quantum ad lumen inditum, quo mens Prophetae de aliquo certificatur.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso quod visio intellectualis et imaginaria dignior est corporali, secundum eas cognoscimus non solum praesentia, sed absentia, cum visione corporali solummodo praesentia cernantur; et ideo in imaginatione et intellectu reservantur species rerum, non autem in sensu. Ad hoc ergo quod visio corporalis sit supernaturalis, semper oportet quod formentur novae species corporales; non autem hoc requiritur ad hoc quod visio imaginaria vel intellectualis sit supernaturalis.

ARTICULUS VIII.

Utrum omnis prophetica revelatio fiat Angelo mediante. — (2 2, *quaest.* 173, *art.* 2.)

Octavo quaeritur, utrum omnis revelatio prophetica fiat Angelo mediante; et videtur quod non. Quia, ut dicit Augustinus, 6 de Trin. (epist. 147, al. 112), quorumdam mentes ita elevantur, ut non per Angelum, sed in ipsa summa rerum arce incommutabiles videant rationes. Hoc autem maxime videtur competere Prophetis. Ergo revelatio eorum non fit Angelo mediante.

2. Praeterea, dona Spiritus sancti immediate sunt a Deo, et habitus infusi. Sed prophetia est donum Spiritus sancti, ut patet 1 Cor. 13; est etiam quoddam lumen infusum. Ergo est a Deo sine Angelo mediante.

3. Praeterea, prophetia quae ex virtute creata procedit, est prophetia naturalis, ut supra, art. 3 hujus quaest., dictum est. Sed Angelus est creatura quaedam. Ergo prophetia quae non est naturalis, sed Spiritus sancti donum, non perficitur Angelo mediante.

4. Praeterea, prophetia perficitur secundum infusionem luminis, et impressionem specierum. Sed neutrum horum videtur posse fieri per Angelum; quia vel esset creator luminis, vel speciei; cum haec non possint fieri nisi ex nihilo. Ergo visio prophetica non fit Angelo mediante.

5. Praeterea, in definitione prophetiae dicitur quod prophetia est divina revelatio vel inspiratio. Si autem fieret Angelo mediante, diceretur esse angelica, non divina. Ergo non fit mediantibus Angelis.

6. Praeterea, Sapient. 7, 27, dicitur, quod divina sapientia *per nationes in animas sanctas se transfert, et amicos Dei et Prophetas constituit.* Ergo ab ipso Deo immediate aliquis Propheta constituitur, non per Angelum.

Sed contra est quod Moyses aliis Prophetis excellentior fuisse videtur, ut patet Num. 11, et Deuter. ult. Sed Moysi facta est divinitus revelatio mediantibus Angelis; unde dicitur Galat. 3, 19, quod *lex ordinata est per Angelos in manu Mediatoris;* et Act. 7, 33, de Moyse: *Hic est qui fuit in Ecclesia in solitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in monte Sinai, et cum patribus nostris.* Ergo multo fortius omnes alii Prophetae mediante Angelo revelationem acceperunt.

Praeterea, Dionysius dicit, 4 cap. cael. Hierar. (parum ante med.), quod *divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias caelestes virtutes.*

Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Trinit. (3, cap. 11 et 12) quod omnes apparitiones patribus factae in veteri testamento, fuerunt per Angelos administratae.

Respondeo dicendum, quod in revelatione prophetica duo concurrunt; scilicet mentis illustratio, et formatio specierum in imaginativa virtute. Ipsum ergo propheticum lumen, quo mens Prophetae illustratur, a Deo originaliter procedit; sed tamen ad ejus congruam susceptionem mens humana angelico lumine confortatur, et quodammodo praeparatur. Cum enim lumen divinum sit simplicissimum et universalissimum in virtute, non est proportionatum ad hoc quod ab anima humana in statu viae percipiatur, nisi quodammodo contrahatur et specificetur per conjunctionem ad lumen angelicum, quod est magis contractum, et humanae menti magis proportionatum. Sed ipsa formatio specierum in imaginativa virtute proprie Angelis est attribuenda, eo quod tota corporalis creatura administratur per creaturam spiritualem, ut Augustinus probat in 3 de Trinit. (cap. 4). Vis autem imaginativa utitur organo corporali; unde specierum formatio in ipsa ad ministerium proprie pertinet Angelorum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra

dictum est, verbum illud Augustini referendum est ad visionem patriae, vel ad visionem raptus, non ad visionem propheticam.

Ad secundum dicendum, quod prophetia inter dona Spiritus sancti computatur ratione luminis prophetici; quod quidem a Deo infunditur immediate, quamvis ad ejus congruam receptionem cooperetur ministerium Angelorum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod fit a creatura propria virtute, est quodammodo naturale; sed quod fit a creatura non propria virtute, sed inquantum est mota a Deo, vel ut quoddam divinae operationis instrumentum, est supernaturale; unde prophetia, quae habet ortum ab Angelo secundum naturalem Angeli cognitionem, est prophetia naturalis; sed illa quae habet ortum ab Angelo, secundum quod Angelus revelationem a Deo accipit, est supernaturalis.

Ad quartum dicendum, quod Angelus neque lumen in intellectu humano creat, neque species in vi imaginativa; sed operatione Angeli lumen naturale in intellectu humano divinitus confortatur, et secundum hoc hominem Angelus illuminare dicitur; ex hoc etiam quod Angelus habet potestatem commovere organum phantasiae, potest visionem imaginativam formare, secundum quod competit Prophetae.

Ad quintum dicendum, quod actio non attribuitur instrumento, sed principali agenti; sicut scamnum non dicitur effectus serrae, sed carpentarii; et similiter cum Angelus non sit causa revelationis propheticae nisi sicut instrumentum divinum per revelationem a Deo perceptam, prophetia non debet dici revelatio (1) angelica, sed divina.

Ad sextum dicendum, quod sapientia divina in animam se transferens, aliquos effectus facit non mediante ministerio Angelorum, sicut gratiae infusionem, per quam quis amicus Dei constituitur. Nihil autem prohibet quin quosdam alios effectus faciat praedicto ministerio mediante; et sic in animas sanctas se transferens, Prophetas constituit Angelo mediante.

ARTICULUS IX.

Utrum quando Propheta a spiritu prophetiae tangitur, a sensibus alienetur. — (2-2, quaest. 175, art. 3).

Nono quaeritur, utrum semper quando Propheta a spiritu prophetiae tangitur, a sensibus alienetur; et videtur quod sic. Quia dicitur Num. 12, 61: *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in somnio et visione loquar ad eum.* Sed, ut dicit Glossa in principio Psalterii (super prologum Hieron. Psalterio praefixum), tunc fit prophetia per somnia et visiones quando fit per ea quae videntur dici vel fieri. Cum autem apparent ea quae videntur dici vel fieri, et non dicuntur vel fiunt, homo est a sensibus abstractus. Ergo visio prophetiae semper est in Propheta a sensu abstracto.

2. Praeterea, quando una virtus multum intenditur in sua operatione, oportet aliam a sua operatione abstrahi. Sed in visione prophetiae interiores vires in suis operationibus intenduntur, scilicet intellectus et imaginatio, cum hoc sit perfectissimum ad quod pervenire possint secundum statum viae. Ergo in visione prophetica semper Propheta ab operatione exteriorum virium abstrahitur.

3. Praeterea, intellectualis visio est nobilior quam imaginaria, et haec quam corporalis. Sed permixtio ignobilioris detrahit aliquid de perfectione nobilioris. Ergo visio intellectualis et imaginaria, quando visioni corporali non permiscentur, sunt perfectiores. Cum igitur in prophetica visione ad summam perfectionem perveniatur secundum statum viae, videtur quod tunc nullo modo corporali visioni permisceantur, ut scilicet Propheta cum eis simul corporali visione utatur.

4. Praeterea, plus distat sensus ab intellectu et imaginatione quam ratio inferior a superiori. Sed consideratio superioris rationis, qua intenditur aeternis contemplandis, abstrahit hominem a consideratione inferioris rationis, qua homo temporalibus inhaeret. Ergo multo fortius visio intellectualis et imaginaria prophetiae abstrahunt a visione corporali.

5. Praeterea, una et eadem vis non potest pluribus intendere. Sed quando aliquis sensibus corporalibus utitur, ejus intellectus et imaginatio illis rebus intendit quae corporaliter videntur. Ergo simul cum hoc non potest intendere illis quae apparent absque sensibus corporis in prophetica visione.

1. Sed contra est quod dicitur 1 Cor. 14, 32: *Spiritus Prophetarum Prophetis subjecti sunt.* Hoc autem non esset, si Propheta esset a sensibus alienatus; quia sic non esset sui ipsius compos. Ergo prophetia non fit in homine alienato a sensibus.

2. Praeterea, per (1) visionem prophetiae accipitur certa cognitio de rebus sine errore. Sed in his qui sunt abstracti a sensibus, vel in somnio, vel quocumque alio modo, est cognitio permixta errori, et incerta; quia similitudinibus rerum inhaerent quasi rebus ipsis, ut Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litteram (cap. 14). Ergo prophetia non fit cum alienatione a sensu.

3. Praeterea, si hoc ponatur, videtur sequi error Montani, qui dixit Prophetas quasi abreptitios esse locutos, quid dicerent nescientes.

4. Praeterea, prophetia, ut dicitur in Glossa in principio Psalter. (ut sup.), quandoque fit per facta; sicut per arcam Noe significatur Ecclesia; quandoque per dicta, sicut ea quae Angeli dixerunt Abrahae. Sed constat quod Noe arcam constituens, et Abraham Angelis colloquens et eis serviens, non erant a sensibus abstracti. Ergo prophetia non fit per abstractionem a sensibus semper.

Respondeo dicendum, quod prophetia habet duos actus: unum principalem, scilicet visionem; alium secundarium, scilicet denuntiationem. Denuntiatio autem fit a Propheta vel verbis, vel etiam factis; sicut patet Hierem. 13, quod lumbare suum posuit juxta fluvium ad putrescendum. Utrolibet autem modo denuntiatio prophetica fiat, semper fit ab homine non abstracto a sensibus, quia hujusmodi denuntiatio per signa quaedam sensibilia fit. Unde Prophetam denuntiantem oportet sensibus uti ad hoc quod ejus denuntiatio sit perfecta; alias denuntiaret quasi arreptus. Sed quantum ad visionem prophetiae duo concurrunt, ut ex dictis patet, art. 7; scilicet judicium, et acceptio propria prophetiae. Quando igitur Propheta inspiratur divinitus, ut sit tantum judicium ejus supernaturale,

(1) *Al.* revelatione.

(1) *Al.* supra.

et non acceptio, tunc talis inspiratio abstractionem a sensibus non requirit; quia judicium intellectus naturaliter est perfectius in utente sensibus quam in non utente. Acceptio autem supernaturalis propria Prophetae, est secundum imaginariam visionem, ad quam visionem inspiciendam rapitur vis humana ab aliquo spiritu, et a sensibus abstrahitur, ut Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litteram (cap. 9). Cujus ratio est, quia vis imaginaria, dum quis utitur sensibus, principaliter est intenta his quae per sensus accipiuntur; unde non potest esse quod intentio ejus principaliter transferatur ad ea quae aliunde accipiuntur, nisi quando homo est a sensu abstractus. Unde quandocumque fit prophetia secundum imaginariam visionem, oportet a sensibus abstractum esse Prophetam. Sed haec abstractio dupliciter contingit: uno modo ex causa animali; alio modo ex causa naturali. A causa quidem naturali quando exteriores sensus stupescunt vel propter aegritudinem, vel propter vapores somnii ad cerebrum ascendentes, ex quibus contingit organum tactus immobilitari. Ex causa vero animali, sicut quando homo ex nimia attentione ad intellectualia vel imaginabilia omnino a sensibus exterioribus abstrahitur. Nunquam autem fit in Propheta abstractio a sensibus corporalibus per aegritudinem, sicut fit in epilepticis vel furiosis; sed solummodo per causam naturalem ordinatam, scilicet per somnium. Et ideo prophetia quae fit cum visione imaginaria, semper fit vel in somnio, quando scilicet est abstractio a sensibus per causam naturalem ordinatam, vel in visione, quando fit abstractio a causa animali. In hoc tamen differt Propheta (1) in sua abstractione a sensibus, sive abstrahatur per somnium, sive per visionem, ab omnibus aliis qui abstrahuntur a sensibus, quod mens Prophetae illustratur de his quae in visione imaginaria videntur, quando cognoscit ea non esse res, sed aliqualiter rerum similitudines, de quibus certum judicium habet per lumen mentis. Sic igitur patet quod Prophetae inspiratio quandoque fit cum abstractione a sensibus, quandoque non: unde ad utrasque rationes est respondendum.

Ad primum ergo dicendum, quod in verbis illis Dominus intendit ostendere praeeminentiam Moysi ad alios Prophetas quantum ad acceptionem supernaturalem, quia scilicet Moyses supernaturaliter ad hoc promotus est ut ipsam Dei essentiam in se ipsa videret; sed omnia quae Prophetae acceperunt, non acceperunt nisi in similitudinibus somnii vel visionis. Sed tamen judicium Prophetae non est per similitudines aliquas somnii et visionis; unde judicium prophetiae fit sine abstractione a sensibus.

Ad secundum dicendum, quod quando vis interior intenditur in visione sui objecti, abstrahitur, si sit perfecta attentio, ab exteriori visione. Sed quantumcumque sit perfectum judicium interioris virtutis, non abstrahit ab operatione exteriori, quia ad interiorem virtutem pertinet de exteriori judicare; unde judicium superioris in idem ordinatur cum operatione exteriori; et ideo non mutuo se impediunt.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de intellectuali visione et imaginaria, secundum acceptionem, et non secundum judicium, ut dictum est, in corp. art.

(1) *Al.* prophetia.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso potentiae animae mutuo se in suis operationibus impediunt, quod in una essentia animae sunt fundatae; unde quanto aliquae vires animae sunt sibi magis propinquae, tanto magis natae sunt se impedire, si ad diversa ferantur; unde ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad acceptionem supernaturalem virtutis imaginativae vel intellectualis; et non quantum ad judicium.

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod Apostolus loquitur quantum ad prophetiae denuntiationem, quia suo arbitrio subjacet denuntiare de quibus inspiratur: non autem quantum ad revelationem, qua ipse Propheta spiritui subjicitur; non enim fit revelatio secundum arbitrium Prophetae, sed secundum arbitrium spiritus revelantis.

Ad secundum dicendum, quod hoc est ex lumine prophetiae quod mens Prophetae sic illustratur ut etiam in ipsa abstractione a sensibus verum judicium habeat de his quae videt in somnio vel visione.

Ad tertium dicendum, quod error Montani fuit in duobus. Primo quia subtrahebat Prophetis lumen mentis, quo de visis verum judicium haberent. Secundo quod in ipsa denuntiatione eos a sensibus abstractos dicebat, sicut in furiosis contingit, vel in his qui loquuntur in dormiendo. Hoc autem non sequitur ex positione praedicta.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod prophetia dicitur fieri per dicta vel facta, referendum est ad denuntiationem prophetiae magis quam ad propheticam visionem.

ARTICULUS X.

Utrum prophetia convenienter dividatur in prophetiam praedestinationis, praescientiae, et comminationis. — (2-2, quaest. 84, art. 1.)

Decimo quaeritur, utrum prophetia convenienter (1) dividatur in prophetiam praedestinationis, praescientiae, et comminationis; et videtur quod non. Quia Glossa in principio Psalterii (super prologum Hieron. Psalterio praefixum) dividit prophetiam, dicens, quod alia est secundum praescientiam, quam necesse est omnibus modis impleri secundum tenorem verborum, ut est illa: *Ecce virgo concipiet;* alia secundum comminationem, ut: *Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur;* quae non secundum verborum superficiem, sed tacitae intelligentiae significatione completur. Ergo videtur superfluere tertium membrum, quod Hieronymus apponit (ibidem, et in Glossa ordin. Matth 1), scilicet de prophetia secundum praedestinationem.

2. Praeterea, illud quod sequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnem prophetiam consequitur esse secundum praescientiam divinam: quia, ut Glossa dicit, Isa. 58 (super illud *Dispone domui tuae*, ex Greg.), Prophetae in libro praescientiae legunt. Ergo prophetia secundum praescientiam non debet poni membrum dividens prophetiam.

3. Praeterea, cum praescientia sit superius ad praedestinationem, quasi in ejus definitione posita, non potest praescientia contra praedestinationem

(1) *Al.* communiter.

dividi, nisi quantum ad ea in quibus praescientia praedestinationem excedit. Sed praescientia excedit (1) praedestinationem in malis: quia de eis est praescientia, et non praedestinatio; de bonis vero praedestinatio et praescientia. Ergo cum dicitur quod prophetia alia est secundum praedestinationem, alia secundum praescientiam hoc est dictu, alia est de bonis, alia de malis. Sed bona et mala indifferenter ex libero arbitrio dependent. Ergo nulla differentia est quam assignat Hieronymus inter has duas prophetias, dicens (in Glossa ord. super illud Matth. 1: *Ecce virgo concipiet*), *prophetiam praedestinationis esse quae sine nostro impletur arbitrio; prophetiam vero secundum praescientiam, cui nostrum admiscetur arbitrium.*

4. Praeterea, praedestinatio, ut dicit Augustinus, est de bonis salutaribus. Sed inter bona salutaria nostra merita computantur, quae ex libero arbitrio dependent. Ergo prophetiae secundum praedestinationem nostrum admiscetur arbitrium; et sic Hieronymus male distinguit.

5. Praeterea, in prophetia non possunt considerari nisi tria; scilicet a quo est, in quo est, et de quo est. Sed penes illud a quo est, non distinguitur; quia omnis prophetia est ab uno principio, scilicet Spiritu sancto: nec iterum penes id in quo est, quia prophetiae subjectum est humanus spiritus; ea autem de quibus est prophetia, non sunt nisi bona vel mala. Ergo prophetia non debet dividi nisi divisione bimembri.

6. Praeterea, Hieronymus dicit, quod illa prophetia: *Ecce virgo concipiet*, est secundum praedestinationem. Sed ad impletionem prophetiae liberum arbitrium se immiscuit in Virginis assensu. Ergo prophetia secundum praedestinationem habet liberum arbitrium admixtum; et sic non differt a prophetia quae est secundum praescientiam.

7. Praeterea, omnis enuntiatio de futuro quod nescitur esse futurum, vel est falsa, vel saltem dubia annuntianti. Sed per prophetiam comminationis praedicitur aliquid esse futurum, utpote destructionem alicujus civitatis. Cum ergo haec denuntiatio non sit falsa, nec dubia, quia in Spiritum sanctum, qui est prophetiae auctor, nec falsitas nec dubitatio cadit; oportet hoc futurum, esse ad minus a Spiritu sancto praescitum. Ergo prophetia secundum comminationem non distinguitur a prophetia secundum praescientiam.

8. Praeterea, cum aliquid praedicitur secundum prophetiam comminationis; aut illa praedictio est intelligenda sine conditione, aut sub conditione. Si sub conditione, hoc non dicitur competere prophetiae quae in quadam supernaturali cognitione consistit: futura enim praecognoscere quibusdam conditionibus stantibus, etiam naturalis ratio potest. Ergo oportet ut sine conditione intelligatur. Aut igitur prophetia est falsa, aut eveniet quod praedicitur; et sic oportet a Deo esse praescitum. Ergo prophetia comminationis non debet distingui contra prophetiam praescientiae

9. Praeterea, Hierem. 17, similis regula ponitur de divinis comminationibus et promissionibus adimplendis: quia scilicet comminationes revocantur, quando gens contra quam est facta comminatio, poenitentiam agit a malis; similiter promissio deficit, quando gens cui facta est, justitiam derelinquit. Ergo, sicut ponit prophetiam comminationis quoddam membrum prophetiae, ita debet ponere quartum membrum prophetiam promissionis.

10. Praeterea, Isa. 38, 1, Isaias prophetice dixit ad Ezechiam: *Dispone domui tuae, quia morieris.* Haec autem prophetia non est secundum praedestinationem, quia illam necesse est impleri omnibus modis sine nostro arbitrio: nec iterum secundum praescientiam, quia hoc futurum Deus non praesciebat, alias praescientiae subesset falsum: nec iterum secundum comminationem, quia sine conditione praedicebatur futurum. Ergo oportet esse aliquod quartum genus prophetiae.

11. Sed diceres, quod hoc praedicebatur esse futurum secundum causas inferiores, et sic erat prophetia comminationis. — Sed contra, causae inferiores mortis hominis aegrotantis, possunt homini esse notae secundum artem medicinae. Si igitur hoc non praedixit Isaias futurum nisi secundum causas inferiores; vel non prophetice praedixit, vel prophetica praedictio non differt a medici praedictione, quod falsum est.

12. Praeterea, omnis prophetia est de rebus, vel intuendo causas superiores, vel intuendo inferiores. Si ergo praedicta prophetia intelligitur conditionalis, quia est secundum aliquas causas, scilicet inferiores; pari ratione omnis prophetia conditionalis est; et sic omnis prophetia erit ejusdem rationis cum comminatoria.

13. Praeterea, prophetia comminationis quamvis non impleatur secundum superficiem verborum, impletur tamen tacitae intelligentiae significatione, ut Cassiodorus dicit (in prologo super Psal., et refertur in Glossa ordin. praefixa Psalterio); sicut quod dictum est per Jonam, *Ninive subvertetur*, impletum est, secundum Augustinum in lib. de Civitate Dei (21, cap. 24, a med.): quia *quamvis Ninive steterit in moenibus, corruit tamen in pravis moribus.* Sed hoc etiam invenitur in prophetia praedestinationis et praescientiae, quod non impletur secundum exteriorem verborum superficiem, sed secundum spiritualem sensum: sicut quod dictum est Isa. 54, 2: *Fundabo Hierusalem*, et Daniel 2, 45: *Lapis abscissus de monte sine manibus confregit statuam;* et multa alia hujusmodi. Ergo prophetia comminationis non debet distingui contra prophetiam praescientiae et praedestinationis.

14. Praeterea, si alicui demonstrentur aliquae futurorum similitudines, non dicitur Propheta, nisi intelligat ea quae per illas significantur; sicut Pharao non est dictus Propheta, qui spicas et boves vidit: *intelligentia enim opus est in visione*, ut dicitur Daniel. 10, 1. Sed illi per quos comminationes divinae fiunt, intelligunt tantum hoc quod proponunt secundum verborum superficiem; non autem illuminantur de his quae per illa significantur: sicut patet de Jona, qui intellexit Ninive materialiter subvertendam; unde ea non subversa, sed correcta, doluit, quasi sua prophetia non esset impleta. Ergo Propheta ex hoc dici non debuit; et sic comminatio nec debet poni prophetiae species; unde videtur praedicta distinctio nulla esse.

Sed contrarium apparet ex Glossa (ord.), quae habetur super illud Matth. 1: *Ecce virgo concipiet;* ubi praedicta divisio ponitur et explanatur.

Respondeo dicendum, quod prophetia a divina praescientia derivatur, ut supra dictum est. Sciendum est autem, quod Deus alio modo praescit fu-

(1) M. excludit.

tura ab aliis qui futura praecognoscunt. Circa futurorum enim cognitionem duo est considerare; scilicet ipsum ordinem causarum ad futuros effectus; et exitum sive executionem hujus ordinis in hoc quod effectus actu procedunt ex suis causis. Quaecumque igitur virtus creata aliquam cognitionem habet de futuris, sua cognitio non fertur nisi ad ordinem causarum; sicut medicus secundum hoc dicitur futuram mortem praescire, inquantum scit naturalia principia esse ordinata ad defectum mortis; et eodem modo astrologus dicitur praecognoscere futuras pluvias aut ventos. Unde, si sint tales causae quorum effectus impediri possunt, non semper evenit quod sic praescitur esse futurum. Sed Deus non solum cognoscit futura ratione ordinis causarum; sed etiam quantum ad ipsum exitum, vel executionem ordinis. Cujus ratio est, quia ejus intuitus aeternitate mensuratur, quae omnia tempora in uno nunc indivisibili comprehendit; unde uno simplici intuitu videt et ad quid causae sunt ordinatae, et qualiter ordo ille impleatur. Hoc autem creaturae est impossibile, cujus intuitus limitatur ad aliquod tempus determinatum; unde cognoscit illa quae sunt illo tempore; futura vero in tempore quando adhuc sunt futura, non sunt nisi in ordine suarum causarum; unde sic solummodo a nobis praecognosci possunt: ut recte considerantibus appareat, in hoc quod futura praescire dicimur, etiam magis praesentium quam futurorum scientiam habere; et sic remaneat solius Dei proprium vere scire futura. Quandoque igitur a divina praescientia derivatur prophetia ratione ordinis causarum; quandoque vero ratione executionis vel impletionis illius ordinis. Cum ergo fit prophetica revelatio solummodo de ordine causarum, dicitur prophetia comminationis; tunc enim nihil aliud Prophetae revelatur nisi quod secundum ea quae nunc sunt, talis ad hoc vel illud est ordinatus. Impletio vero ordinis causarum fit dupliciter. Quandoque quidem ex sola operatione divinae virtutis, ut suscitatio Lazari, et conceptio Christi, et hujusmodi; et secundum hoc est prophetia praedestinationis; quia, ut dicit Damascenus (lib. 2 orth. Fidei, capit. 3), ea quae Deus praedestinat, non sunt in nobis; unde et praedestinatio quasi quaedam Dei praeparatio dicitur. Hoc autem aliquis praeparat quod facturus est ipse, non quod alius. Quaedam vero explentur operatione causarum aliarum sive naturalium sive voluntariarum; et haec, inquantum per alias causas complentur, non sunt praedestinata, sunt tamen praescita; unde horum dicitur esse prophetia secundum praescientiam. Quia tamen praescientia propter homines fit; circa ea quae per homines fiunt libero arbitrio, praecipue prophetia praescientiae consistit. Unde praetermissis aliis causis creatis, Hieronymus (in Glossa ordin. super illud Matth. 1: *Ecce virgo concipiet*) prophetiam praescientiae notificans, de solo libero arbitrio mentionem facit.

Ad primum ergo dicendum, quod ista trimembris divisio quam Hieronymus ponit, reducitur ad bimembrem, ut dictum est; quia quaedam respicit ordinem causarum, quaedam autem exitum ordinis; et in hac divisione Cassiodorus stetit; Hieronymus vero alterum membrorum subdivisit: et ita Cassiodorus duo membra divisionis posuit; Hieronymus autem tria. Praescientiam etiam Cassiodorus accepit secundum sui communitatem: est enim de omnibus existentibus, sive virtute creata sive increata fiant; sed Hieronymus accepit praescientiam secundum quamdam restrictionem, prout est de illis tantum de quibus non est praedestinatio, per se loquendo, scilicet de his quae virtute creata proveniunt.

Ad secundum dicendum, quod omnis prophetia divinam praescientiam habet quasi radicem. Sed cum in divina praescientia sit cognitio ordinis et eventus; quaedam prophetia derivatur ex una parte, quaedam ex alia. Praescientia vero Dei, secundum hoc proprie praescientiae nomen habet, quod ad eventum respicit qui futurus est; ordo enim ad eventum est in praesenti; unde de eo magis est scientia quam praescientia: et sic illa prophetia quae ordinem respicit, non dicitur secundum praescientiam, sed solum illa quae est secundum eventum.

Ad tertium dicendum, quod praescientia hic accipitur contra praedestinationem divisa, quantum ad ea in quibus praescientia praedestinationem excedit; non autem excedit praescientia praedestinationem in malis solum, si praedestinatio stricte accipiatur; sed etiam in omnibus bonis, quae non fiunt sola virtute divina; unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod meritum nostrum est et ex gratia et ex libero arbitrio; non autem subjacet praedestinationi nisi secundum quod est ex gratia, quae a solo Deo est; unde id quod ex nostro arbitrio est, praedestinationi subesse dicitur per accidens.

Ad quintum dicendum, quod prophetia hic distinguitur secundum ea de quibus est, non quidem secundum bona et mala; quia hujusmodi differentiae per accidens se habent ad futurum quod per prophetiam cognoscitur; sed secundum quod est de ordine vel de exitu ordinis, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod ad Christi conceptionem intervenit consensus Virginis, non quasi operans, sed sicut impedimentum removens; non enim invitae tantum beneficium praestari debebat.

Ad septimum dicendum, quod aliquid potest dici esse futurum non solum ex hoc quod ita erit, sed quia ita est ordinatum in causis suis ut sic sit futurum; sic enim medicus dicit: Iste sanabitur et iste morietur; et si aliter contingat, non falsum dicit; sic enim tunc futurum erat ex ordine causarum, quod tamen possibile est impediri: et tunc quod prius futurum fuerat, consequenter non erit futurum; unde Philosophus dicit in 2 de Generat. (comm. 64) quod *futurus quis incedere, non incedet;* et secundum hoc denuntiatio Prophetae comminantis nec falsa est nec dubia, quamvis non eveniat quod praedixit.

Ad octavum dicendum, quod si prophetia comminationis referatur ad ordinem causarum quem directe respicit, sic est absque omni conditione; absolute enim est ita ordinatum esse in causis ut hoc contingat. Si autem referatur ad eventum quem respicit indirecte; sic intelligenda est sub conditione causae; et tamen supernaturalis est, quia naturali cognitione non potest sciri etiam causa existente, utpote iniquitate remanente, quod talis poena vel talis determinate secundum divinam justitiam debeatur

Ad nonum dicendum, quod sub prophetia comminationis intelligitur prophetia promissionis, quia

de eis est eadem ratio. Ideo tamen magis exprimitur de prophetia comminationis, quia frequentius invenitur revocata comminatio quam promissio; Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum.

Ad decimum dicendum, quod prophetia illa fuit secundum comminationem; et quamvis non esset conditio explicite proposita, est tamen illa denuntiatio sub implicita conditione intelligenda, scilicet tali ordine rerum remanente.

Ad undecimum dicendum, quod causae inferiores non solum sunt causae naturales quas medici praecognoscere possunt, sed etiam causae meritoriae, quae ex sola divina revelatione cognoscuntur. Causae etiam naturales salutis vel mortis multo perfectius divina revelatione quam humano ingenio cognosci possunt.

Ad duodecimum dicendum, quod causae superiores, quae sunt rerum rationes in divina praescientia, nunquam deficiunt ab impletione suorum effectuum, sicut deficiunt causae inferiores; et ideo in causis superioribus cognoscuntur rerum eventus absolute, sed in inferioribus non nisi sub conditione.

Ad decimumtertium dicendum, quod in prophetia praedestinationis et praescientiae quamvis proponatur veritas adimplenda sub aliquibus similitudinibus, tamen ratione illarum similitudinum non attenditur aliquis sensus litteralis, sed litteralis sensus attenditur secundum ea quae per similitudines significantur, sicut in omnibus mediate significatis accidit; unde in talibus prophetiis nulla veritas invenitur quantum ad similitudines, sed solum quantum ad ea quae per similitudines significantur. Sed in prophetia comminationis sensus litteralis verborum Prophetae attenditur secundum illas similitudines rerum quae eveniunt, quia similitudines illae non tantum proponuntur ut similitudines, sed ut res quaedam; unde et illud quod eveniet, significatum per hujusmodi similitudines, non pertinet ad sensum litteralem, sed ad sensum mysticum; sicut cum dicitur, *Ninive subvertetur*, subversio materialis pertinet ad sensum litteralem; sed subversio a pravis moribus pertinet ad moralem: et in ipso sensu litterali attenditur aliqua veritas ratione ordinis causarum, ut dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod in somnio Pharaonis spicae illae et boves non demonstrabantur ut res quaedam, sed solum ut similitudines; et ideo Pharao, qui solum illas similitudines vidit, non habuit alicujus rei intellectum; et propter hoc Propheta (1) non fuit. Sed Jonae, cui dictum est, *Ninive subvertetur*, aderat intelligentia alicujus rei, scilicet ordinis meritorum ad subversionem, etsi forte alterius rei, scilicet subversionis, praescius non fuerit; unde quantum ad hoc quod non intelligebat, Propheta non fuit. Sciebat tamen Jonas, et Prophetae comminantes, prophetiam quam praedicebant, non esse secundum praescientiam, sed secundum comminationem: unde dicitur Jonae ult. 2: *Propter hoc praeoccupavi ut fugerem in Tharsis; scio enim quod tu clemens et misericors es.*

(1) *Al.* prophetia.

ARTICULUS XI.

Utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas. (2-2, *quaest.* 171, *art.* 6.)

Undecimo quaeritur, utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas; et videtur quod non. Cum enim immobilis veritas in definitione prophetiae ponatur; si prophetiae conveniat, oportet ut per se ei conveniat. Sed futura contingentia, de quibus est prophetia, per se non sunt immobilia, sed solum secundum quod ad praescientiam divinam referuntur, ut dicit Boetius (lib. 5 de Cons., prosa ult. a med.). Ergo immobilis veritas non debet assignari prophetiae quasi in ejus definitione posita.

2. Praeterea, illud quod non impletur nisi aliqua variabili conditione existente, non habet immobilem veritatem. Sed aliqua prophetia est, scilicet comminationis, quae non impletur nisi variabili conditione existente, scilicet perseverantia malitiae vel iniquitatis, ut habetur Hierem. 18. Ergo non omnis prophetia habet immobilem veritatem.

3. Praeterea, Isai. 38, dicit Glossa (super illud, *Dispone domui tuae*), quod Deus Prophetis revelat suam sententiam, sed non consilium. Sententia autem ejus est variabilis, ut ibidem dicitur. Ergo prophetia non habet immobilem veritatem.

4. Praeterea, si prophetia habet immobilem veritatem: aut hoc est ex parte Prophetae videntis, aut ex parte rei quae videtur, aut ex parte speculi aeterni a quo videtur. Non autem ex parte videntis, quia humana cognitio variabilis est; nec ex parte rei visae, quae contingens est; nec ex parte divinae praescientiae, sive speculi; quia per hoc necessitas rei non imponitur. Ergo prophetia nullo modo habet immobilem veritatem.

5. Sed diceres, quod divina praescientia non imponit necessitatem quin aliter evenire possit, sed tamen aliter eveniet quod praescitur; et hoc modo prophetia habet immobilem veritatem. Immobil, enim dicitur, secundum Philosophum (5 Phys.e text. 20), quod non potest moveri, vel quod difficile movetur, vel quod non movetur. — Sed contra, posito possibili, nihil sequitur impossibile. Si igitur possibile est id quod est praescitum et prophetatum, aliter se habere; si ponatur aliter se habere, nullum sequetur impossibile. Sequitur autem prophetiam habere mobilem veritatem. Ergo etc.

6. Praeterea, veritas propositionis sequitur conditionem rei; quia ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est, ut dicit Philosophus (in praedicamento de Substantia non procul a fin.). Sed res de quibus est prophetia, sunt contingentes et mutabiles. Ergo prophetica denuntiatio habet mobilem veritatem.

7. Praeterea, effectus denominatur necessarius vel contingens a causa proxima, non a prima. Sed causae proximae rerum de quibus est prophetia, sunt causae mobiles; quamvis causa prima sit immutabilis. Ergo prophetia non habet immobilem, sed mobilem veritatem.

8. Praeterea, si prophetia habet immobilem veritatem, impossibile est aliquid esse prophetatum, et illud non fieri. Sed quod est prophetatum, impossibile est non esse prophetatum. Ergo si prophetia habet immobilem veritatem, necesse est evenire illud quod prophetatum est; et sic prophetia erit de futuris contingentibus.

Sed contra est quod dicitur in Glossa in principio Psalterii (ordin. in prologum praefixum Psalterio): *Prophetia est divina inspiratio vel revelatio, rerum eventus immobili veritate denuntians.*

Praeterea, prophetia est divinae praescientiae signum, ut dicit Hieronymus (loco nunc dicto, Matth. 1 super illud: *Ecce virgo concipiet*). Sed praescita, inquantum subsunt praescientiae, sunt necessaria. Ergo et prophetata, inquantum de illis est prophetia; ergo prophetia habet immobilem veritatem de rebus mobilibus.

Praeterea, scientia Dei potest esse immobilis de rebus mobilibus, quia a rebus ortum non habet. Sed similiter cognitio prophetica non sumitur a rebus ipsis. Ergo prophetia habet immobilem veritatem de rebus mobilibus.

Respondeo dicendum, quod in prophetia est duo considerare; scilicet ipsas res prophetatas, et cognitionem quae de illis habetur; et horum duorum invenitur diversus ordo originis. Ipsae enim res prophetatae sunt immediate a causis mobilibus sicut a causa proxima, sed a causa immobili sicut a causa remota; cognitio vero prophetica e converso est a divina praescientia sicut a causa proxima, a rebus vero prophetatis non dependet sicut a causa proxima, sed solum sicut earum signum. Omnis autem effectus in necessitate et contingentia sequitur causam proximam, et non causam primam; unde res ipsae prophetatae mobiles sunt; sed prophetica cognitio est immobilis, sicut et divina praescientia, a qua derivatur ut exemplatum ab exemplari. Sicut enim ex hoc quod veritas intellectus est necessaria, sequitur quod enuntiatio, quae est signum intellectus, habeat necessariam veritatem; ita ex hoc ipso quod divina praescientia est immobilis, sequitur quod prophetia, quae est signum ejus, immobilem habeat veritatem.

Quomodo autem praescientia Dei possit esse immobiliter vera de rebus mobilibus, dictum est in alia quaestione de scientia Dei, art. 13; unde non oportet hoc repetere; cum immobilitas prophetiae tota dependeat ex immobilitate divinae praescientiae.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid inesse per accidens alicui secundum se sumpto, quod eidem per se inest addito alio; sicut homini per accidens inest moveri, per se vero homini inquantum est currens: sic etiam et huic rei quae prophetatur, non per se competit esse immobilem, sed solum inquantum est prophetata; unde convenienter in definitione prophetiae ponitur.

Ad secundum dicendum, quod prophetia comminationis omnino habet immobilem veritatem; non enim est de eventibus rerum, sed de ordine causarum ad eventus, ut dictum est, art. praeced. ad 8 argum.; et hunc ordinem esse quem Propheta praedicit, necessarium est, quamvis eventus quandoque non sequatur.

Ad tertium dicendum, quod consilium Dei dicitur ipsa aeterna Dei dispositio, quae nunquam variatur; propter quod dicit Gregorius, quod Deus nunquam mutat consilium. Sententia vero dicitur hoc ad quod aliquae causae ordinatae sunt. Sententiae autem in judiciis ex causarum meritis proferuntur. Quandoque autem hoc ad quod causae sunt ordinatae, est a Deo ab aeterno dispositum; et tunc idem est Dei consilium et sententia: quandoque vero ad aliquid ordinatae sunt causae, quod non est a Deo ab aeterno dispositum; et tunc Dei consilium et sententia feruntur ad diversa. Ergo ex parte sententiae, quae respicit causas inferiores, invenitur mutabilitas; sed ex parte consilii invenitur semper immutabilitas. Prophetae vero revelatur quandoque sententia consilio conformis; et tunc prophetia habet immobilem veritatem etiam quantum ad eventum; quandoque vero revelatur sententia non conformis consilio; et tunc habet immobilem veritatem quantum ad ordinem, et non quantum ad eventum, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod immobilitas prophetiae est ex parte speculi aeterni; non quod rebus prophetatis necessitatem imponat; sed quia prophetiam facit necessariam esse de rebus contingentibus, sicut et ipsa est.

Ad quintum dicendum, quod posito quod aliquid sit secundum praescientiam prophetatum, quamvis illud non esse in se sit possibile, tamen incompossibile est posito hoc, scilicet quod dicitur esse praescitum; quia ex hoc ipso quod ponitur praescitum, ponitur ita futurum esse, cum praescientia ipsum eventum respiciat.

Ad sextum dicendum, quod veritas propositionis sequitur conditionem rei, quando scientia veritatem proponentis ex rebus oritur. Sic autem non est in proposito.

Ad septimum dicendum, quod quamvis rei prophetatae causa proxima sit mobilis, tamen ipsius prophetiae causa proxima est immobilis, ut dictum est, in corp. art.; et ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod prophetatum non evenire habet simile judicium, sicut et praescitum non evenire Quod qualiter debeat concedi et qualiter debeat negari, dictum est in quaestione de scientia Dei, art. 13.

ARTICULUS XII.

Utrum prophetia quae est secundum visionem intellectualem, sit eminentior ea quae habet visionem intellectualem simul cum imaginaria. — *(2-2, quaest. 174, art. 2.)*

Duodecimo quaeritur, utrum prophetia quae est secundum visionem intellectualem tantum, sit eminentior ea quae habet visionem intellectualem simul cum imaginaria; et videtur quod non. Quia illa prophetia quae habet intellectualem visionem cum imaginaria, includit eam quae habet intellectualem tantum. Ergo visio prophetica quae habet utramque, est potior illa quae habet unam tantum; quod enim includit aliquid, excedit illud quod ab eo includitur.

2. Praeterea, quanto in aliqua prophetia est abundantius lumen intellectuale, tanto perfectior est. Sed ex plenitudine intellectualis luminis contingit quod sit redundantia in prophetia ab intellectu in imaginationem, ut ibi formetur imaginaria visio Ergo perfectior est prophetia quae habet imaginariam visionem adjunctam, quam illa quae habet intellectualem tantum.

3. Praeterea, de Joanne Baptista dicitur Matth. 11, quod ipse est Propheta, et plus quam Propheta. Hoc autem dicitur inquantum Christum non solum intellectualiter vel imaginarie vidit, ut alii Prophetae, sed etiam corporaliter digito demonstravit. Ergo prophetia cui adjungitur corporalis visio, est nobilissima; et eadem ratione illa cui adjungitur

visio imaginaria, est nobilior illa quae habet intellectualem tantum.

4. Praeterea, tanto est aliquid magis perfectum, quanto plenius in eo inveniuntur differentiae rationem speciei constituentes. Sed differentiae constituentes prophetiam sunt visio et denuntiatio. Ergo illa prophetia quae habet denuntiationem, videtur esse perfectior ea quae non habet. Sed enuntiatio fieri non potest sine imaginaria visione; quia oportet eum qui denuntiat, habere imaginatos sermones. Ergo prophetia illa est perfectior quae fit cum visione imaginaria et intellectuali.

5. Praeterea, 1 Corinth., 14, super illud, *Spiritus autem loquitur mysteria*, dicit Glossa (in prologum D. Hieron. praefixum Psalterio): *Minus est Propheta qui rerum significatarum solo spiritu videt imagines; et magis est Propheta qui solo earum intellectu est praeditus; sed maxime Propheta est qui in utraque praecellit;* et sic idem quod prius.

6. Praeterea, prophetia, ut dicit Rabbi Moyses, inchoatur in intellectu, et perficitur in imaginatione. Ergo prophetia quae habet imaginariam visionem, est perfectior quam quae habet intellectualem tantum.

7. Praeterea, debilitas intellectualis luminis imperfectionem indicat prophetiae. Sed ex debilitate intellectualis luminis videtur contingere quod visio prophetica non derivetur usque ad imaginationem. Ergo videtur quod illa prophetia quae habet imaginariam visionem, sit perfectior.

8. Praeterea, majoris perfectionis est cognoscere rem aliquam ut in se est, et prout est alterius signum, quam cognoscere eam in se tantum. Ergo, eadem ratione, perfectius est cognoscere aliquam rem ut est significata, quam cognoscere eam in se tantum. Sed in prophetia quae habet imaginariam visionem cum intellectuali, cognoscitur res prophetata non solum in se, sed etiam prout est imaginibus designata. Ergo prophetia quae habet imaginariam visionem, est nobilior ea quae habet intellectualem tantum, in qua cognoscuntur res prophetatae tantum in se, et non prout sunt signatae.

9. Praeterea, sicut dicit Dionysius, 1 cap. caelest. Hierarch. (parum ante medium), *impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium nisi sacrorum velaminum varietate velatum.* Velamina autem appellat figuras imaginarias, quibus puritas intellectualis luminis quasi velatur. Ergo in omni prophetia oportet esse imaginarias figuras, vel ab homine formatas, vel divinitus immissas. Nobiliores autem videntur esse immissae divinitus quam formatae ab homine. Ergo illa videtur esse nobilissima prophetia in qua simul divinitus infunditur lumen intellectuale, et figurae imaginariae.

10. Praeterea, ut dicit Hieronymus (super lib. Reg.), Prophetae contra Agyographas distinguuntur. Sed illi quos nominat Prophetas, omnes, aut fere omnes, revelationem acceperunt sub figuris imaginativis; plures autem eorum quos inter Agyographas nominat, sine figuris revelationem acceperunt. Ergo magis proprie dicuntur Prophetae illi quibus fit revelatio secundum visionem intellectualem et imaginariam, quam illi quibus fit secundum intellectualem tantum.

11. Praeterea, secundum Philosophum, 2 Metaph. (com. 1), intellectus noster se habet ad primas rerum causas, quae sunt maxime notae in natura, sicut se habet oculus noctuae ad lucem solis. Sed oculus noctuae non potest inspicere solem nisi sub quadam obscuritate. Ergo et intellectus noster divina sub quadam obscuritate intelligit: ergo videtur quod sub aliquibus similitudinibus; et sic intellectualis visio non erit certior quam imaginaria, cum utraque sub similitudinibus fiat. Unde videtur quod illa visio imaginaria intellectuali adjuncta nihil diminuat de ejus nobilitate; et sic illa prophetia quae fit sub utraque visione, vel est dignior, vel ad minus aeque digna.

12. Praeterea, sicut se habet imaginabile ad imaginationem, ita intelligibile ad intellectum. Sed imaginabile non apprehenditur ab imaginatione nisi mediante similitudine. Ergo nec intelligibile ab intellectu; et sic idem quod prius.

1. Sed contra est quod dicitur in Glossa in principio Psalterii (ut sup.): *Illius prophetiae modus est ceteris dignior, quando scilicet ex sola Spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti vel dicti vel visionis vel somnii, prophetatur.* Illa vero prophetia quae habet imaginariam visionem annexam, est cum adminiculo somnii vel visionis. Ergo prophetia quae est cum visione intellectuali tantum, est nobilior.

2. Praeterea, omne quod in aliquo recipitur, recipitur in eo per modum recipientis. Sed intellectus in quo aliquid recipitur visione intellectuali, est nobilior quam imaginatio, in qua recipitur aliquid in visione imaginaria. Ergo prophetia quae fit secundum intellectualem visionem, est nobilior.

3. Praeterea, ubi est intellectualis visio, non potest esse deceptio; quia qui fallitur, non intelligit, ut dicit Augustinus in lib. de vera Religione (lib. 83 Quaest, quaest. 32, in princ.). Visio autem imaginaria habet plurimum falsitatis admixtum; unde 4 Metaph., com. 24, ponitur esse quasi principium falsitatis. Ergo prophetia quae habet visionem intellectualem, est nobilior.

4. Praeterea, quando una vis animae a sua actione retrahitur, alia in sua actione roboratur. Si ergo in prophetia aliqua vis imaginaria omnino vacet, intellectualis visio erit fortior. Ergo et prophetia nobilior.

5. Praeterea, sicut se habent potentiae ad invicem, ita et actus potentiarum. Sed intellectus non conjunctus imaginationi, utpote angelicus, est nobilior intellectu imaginationi conjuncto, scilicet humano. Ergo prophetia quae habet visionem intellectualem sine imaginaria, nobilior est illa quae habet utramque.

6 Praeterea, adminiculum actionis designat imperfectionem agentis. Sed visio imaginaria ponitur in Glossa Psalterii (ubi sup.) ut adminiculum prophetiae. Ergo prophetia quae habet imaginariam visionem, est imperfectior.

7. Praeterea, quanto aliquod lumen est magis remotum ab obscuritatibus sive nebulis, tanto magis est clarum Sed imaginariae figurae sunt quasi quaedam nebulae, quibus obumbratur intellectuale lumen; ratione cujus ratio humana quae a phantasmatibus abstrahit, dicitur ab Isaac oriri in umbra intelligentiae. Ergo prophetia quae habet lumen intellectuale sine imaginibus, est perfectior.

8. Praeterea, nobilitas tota propheticae cognitionis consistit in hoc quod Dei praescientiam imitatur. Sed prophetia quae est sine imaginaria visione, magis imitatur divinam praescientiam, in qua non est aliqua imaginatio, quam quae habet

imaginariam visionem. Ergo illa quae caret imaginaria visione, est nobilior.

Respondeo dicendum, quod cum natura speciei consistat ex natura generis et natura differentiae; ex utraque dignitas speciei potest pensari; et secundum has duas considerationes inveniuntur aliqua se invicem in dignitate excedere quandoque. Et quantum pertinet ad rationem speciei, semper illud participat perfectius speciei rationem in quo differentia formaliter speciem constituens nobilius invenitur; sed simpliciter loquendo, quandoque est nobilius id in quo natura generis est perfectior; quandoque vero id in quo est perfectius natura differentiae. Cum enim natura differentiae addit aliquam perfectionem supra generis naturam, praeeminentia quae est ex parte differentiae, facit aliquid esse simpliciter nobilius; sicut etiam in specie hominis, qui est animal rationale, simpliciter est dignior ille qui est potior in rationalitate, quam qui est potior in his quae ad rationem animalis spectant, utpote sensus, et motus, et alia hujusmodi. Quando vero differentia aliquam imperfectionem importat, tunc id in quo est completius natura generis, est simpliciter nobilius; ut patet in fide, quae est cognitio aenigmatica, eorum scilicet quae non videntur. Qui enim abundat in natura generis, et deficit in fidei differentia, utpote fidelis qui jam percipit aliquem intellectum credibilium, et quodammodo jam ea videt, habet simpliciter nobiliorem fidem eo qui minus cognoscit; et tamen quantum ad rationem fidei pertinet, magis proprie habet fidem ille qui omnino non videt illa quae credit. Et sic etiam est in prophetia. Prophetia enim videtur esse quaedam cognitio obumbrata et obscuritati admixta, secundum id quod habetur 2 Petr. 1: *Habetis firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco.* Unde hoc etiam ipsum nomen prophetiae demonstrat, quia prophetia dicitur quasi visio de longinquo: quae enim clare videntur, quasi de prope videntur.

Si igitur comparemus prophetias quantum ad differentiam quae rationem prophetiae complet, illa invenitur perfectius rationem prophetiae habere, et magis proprie, cui imaginaria visio admiscetur; sic enim veritatis propheticae cognitio obumbratur. Si autem comparemus prophetias secundum id quod pertinet ad naturam generis, scilicet cognitionem vel visionem; et sic videtur distinguendum. Cum enim omnis cognitio perfecta duo habeat; scilicet acceptionem, et judicium de acceptis; judicium quidem de acceptis in prophetia est solum secundum intellectum; acceptio vero est et secundum intellectum, et secundum imaginationem. Quandoque igitur in prophetia non est aliqua supernaturalis acceptio, sed judicium tantum supernaturale; et sic solus intellectus illustratur sine aliqua imaginaria visione: et talis forte fuit inspiratio Salomonis, inquantum de moribus hominum et naturis rerum, quae naturaliter accipimus, divino instinctu ceteris certius judicavit. Quandoque vero est etiam acceptio supernaturalis; et hoc dupliciter: quia vel est acceptio ab imaginatione, utpote quando divinitus in spiritu Prophetae rerum imagines formantur; vel est acceptio ab intellectu, utpote quando ita clare veritatis cognitio intellectui infunditur, ut non ex similitudine aliquarum imaginum veritatem accipiat, immo ex veritate jam perspecta ipse sibi imagines formare possit, quibus utatur propter naturam nostri intellectus. Non autem potest esse aliqua prophetia quae habet acceptionem sine judicio; unde nec imaginariam visionem sine intellectuali.

Sic igitur patet quod visio intellectualis pura, quae habet judicium tantum sine aliqua acceptione supernaturali, est inferior ea quae habet judicium et acceptionem imaginariam; illa vero intellectualis visio quae habet judicium et acceptionem supernaturalem, est ea nobilior quae cum judicio habet acceptionem imaginariam. Et quantum ad hoc concedendum est, quod prophetia quae habet visionem intellectualem tantum, est dignior ea quae habet imaginariam adjunctam.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illa prophetia quae in utraque visione consistit, habeat etiam intellectualem visionem, non tamen includit illam prophetiam quae sola in intellectuali visione consistit, eo quod illa habet intellectualem visionem excellentiorem quam ista; cum in illa intellectualis luminis perceptio sufficiat ad acceptionem et judicium, in hac vero ad judicium tantum.

Ad secundum dicendum, quod in utraque prophetia fit derivatio luminis prophetici ab intellectu ad imaginationem, sed diversimode: quia in illa prophetia quae dicitur tantum visionem intellectualem habere, tota plenitudo propheticae revelationis in intellectu percipitur, et exinde secundum intelligentis arbitrium in imaginativa congrue formantur imagines propter nostri intellectus naturam, qui sine phantasmatibus intelligere non potest; sed in alia prophetia non tota plenitudo propheticae revelationis recipitur in intellectu, sed partim in intellectu quantum ad judicium, et partim in imaginativa quantum ad acceptionem. Unde in illa prophetia quae visionem intellectualem tantum continet, est visio intellectualis plenior: ex defectu enim luminis recepti in intellectu contingit quod exinde quodammodo decidit quantum ad aliquid a puritate intelligibili in imaginarias figuras, sicut in somniis accidit.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Joannes Christum digito demonstravit, non pertinet ad visionem propheticam, prout nunc de prophetiae comparatione loquimur, sed magis ad denuntiationem. Hoc etiam quod Christum corporaliter vidit, non ei dedit prophetiam perfectioris rationis; sed fuit quoddam divinitus concessum amplius quam prophetia; unde dicitur Luc. 10, 24: *Multi Reges et Prophetae voluerunt videre quae vos videtis, et non viderunt.*

Ad quartum dicendum, quod denuntiatio (1) per verba vel facta communis est utrique; quia et prophetia quae tantum visionem intellectualem habet, potest denuntiare secundum imagines quas ad libitum format.

Ad quintum dicendum, quod Glossa illa loquitur de eo qui secundum intellectum non habet nisi judicium de his quae ab alio accipiuntur; sicut Joseph habuit solummodo judicium de his quae a Pharaone sunt visa; non quod ipse acceperit quid esset futurum; et sic ratio concludit non de illa prophetia intellectualem visionem tantum habente, de qua nunc loquimur.

Ad sextum dicendum, quod in hoc Rabbi Moysi opinio non tenetur; ipse enim ponit quod prophetia

(1) *Al.* denudatio.

David fuit inferior prophetia Isaiae vel Hieremiae; cujus contrarium dicitur a Sanctis; habet tamen veritatem quantum ad aliquid ejus dictum, quia scilicet judicium non perficitur non propositis his de quibus est judicandum. Unde in illa prophetia in qua percipitur intellectuale lumen solummodo ad judicandum, est ipsum lumen, non determinatam cognitionem alicujus faciens, quousque apponantur aliqua de quibus est judicandum, vel a se vel ab alio accepta; et sic intellectualis visio perficitur per imaginariam, sicut commune determinatur per speciale.

Ad septimum dicendum, quod non semper contingit ex debilitate intellectualis luminis quod sit prophetia secundum visionem intellectualem tantum; sed quandoque propter acceptionem plenissimam intellectus, ut dictum est, in corp., et ad 2 argum. ; ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod signum, inquantum hujusmodi, est causa cognitionis; signatum vero est id quod est notum per aliud. Sicut autem nobilius cognoscitur id quod in se notum est et alia cognoscere facit, eo quod tantum in se notum est; ita etiam e contrario id quod notum est per se, non per aliud, nobilius cognoscitur quam quod per aliud notum est, sicut principia conclusionibus; et ideo e contrario se habet de signo et signato; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod quamvis imagines impressae divinitus sint nobiliores imaginibus per hominem formatis, tamen acceptio cognitionis quae est in intellectu divinitus, est nobilior illa acceptione quae fit per imaginarias formas.

Ad decimum dicendum, quod ideo specialiter Prophetae nuncupantur in distinctione praedicta qui secundum imaginarias visiones prophetiam habuerunt, quia in eis invenitur plenior ratio prophetiae, etiam ratione differentiae. Agyographae autem dicuntur qui supernaturaliter solum visiones intellectuales habuerunt sive quantum ad judicium tantum, sive quantum ad judicium et acceptionem simul.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis intellectus noster intelligat divina per aliquas similitudines, tamen illae sunt nobiliores, ex hoc quod sunt immateriales, quam similitudines imaginariae; unde et visio intellectualis est nobilior.

Ad duodecimum dicendum, quod non potest esse quod aliqua res sit imaginabilis per suam essentiam, sicut per suam essentiam intelligibilis; imaginatio enim non est nisi de rebus materialibus. Nec tamen potest imaginatio aliquid recipere nisi sine materia; unde semper necesse est quod imaginatio sit alicujus non per essentiam suam, sed per suam similitudinem. Intellectus vero immaterialiter recipit, et eo cognoscuntur non solum materialia, sed immaterialia; unde et quaedam cognoscuntur ab eo per essentiam, quaedam autem per similitudinem.

Ad rationes vero quae in contrarium objiciuntur, de facili patet responsio secundum hoc quod falsum concludunt.

ARTICULUS XIII.

Utrum gradus prophetiae distinguantur secundum imaginariam visionem. — (2 2, *quaest.* 174, *art.* 3.)

Tertiodecimo quaeritur, utrum gradus prophetiae distinguantur secundum visionem imaginariam; et videtur quod sic. Nobilior enim est prophetia ubi est nobilior prophetatae rei acceptio. Sed quandoque acceptio rei prophetatae est per visionem imaginariam. Ergo possunt gradus prophetiae distingui penes visionem imaginariam.

2. Praeterea, perfectius medium cognoscendi facit perfectiorem cognitionem; et exinde est scientia opinione perfectior. Sed similitudines imaginariae sunt medium cognoscendi in prophetia. Ergo ubi est nobilior imaginaria visio, est altior prophetiae gradus.

3. Praeterea, in omni cognitione quae est per similitudinem, ubi est expressior similitudo, est perfectior cognitio. Sed figurae imaginatae in prophetia sunt similitudines rerum de quibus fit revelatio prophetiae. Ergo ubi est perfectior imaginaria visio, est altior prophetiae gradus.

4. Praeterea, cum lumen propheticum descendat ab intellectu in imaginationem; quanto est perfectius lumen in intellectu Prophetae, tanto est perfectior imaginaria visio. Ergo diversi gradus imaginariae visionis demonstrant diversos gradus intellectualis visionis. Sed ubi est perfectior intellectualis visio, est perfectior prophetia. Ergo et secundum imaginariam visionem gradus prophetiae distinguitur.

5. Sed dicendum, quod diversitas visionis imaginariae non distinguit speciem prophetiae; et ideo nec secundum ipsam gradus prophetiae distinguuntur. — Sed contra, omne calidum elementare est ejusdem speciei; sed tamen apud medicos distinguitur calidum in primo et secundo et tertio et quarto gradu. Ergo distinctio graduum non requirit speciei distinctionem.

6. Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed intellectualis visio non distinguitur in Prophetis nisi secundum lumen propheticum perfectius et minus perfecte receptum. Ergo differentia visionis intellectualis non diversificat speciem prophetiae; ergo nec gradus secundum responsionem praedictam; et sic non essent in prophetia aliqui gradus, si nec secundum visionem intellectivam, nec secundum imaginariam distinguuntur. Relinquitur ergo gradus prophetiae distingui secundum imaginariam visionem.

1. Sed contra, visio imaginaria non facit Prophetam, sed solum intellectualis. Ergo nec secundum eam gradus prophetiae distinguuntur.

2. Praeterea, illud quod distinguitur per se, distinguitur penes id quod est ei formale. Sed in prophetia intellectualis visio est formalis, imaginaria vero quasi materialis. Ergo gradus prophetiae distinguuntur secundum intellectualem, et non secundum imaginariam visionem.

3. Praeterea, imaginariae visiones in eodem Propheta pluries variantur; quia quandoque hoc modo revelationem accipit, quandoque illo. Ergo non videtur quod secundum imaginariam visionem possint gradus prophetiae distingui.

4. Praeterea, sicut se habet scientia ad res

scitas, ita prophetia ad res prophetatas Sed scientia distinguitur secundum res scitas, ut dicitur in 3 de Anima (com. 38). Ergo et prophetiae secundum res prophetatas, et non secundum imaginariam visionem.

5 Praeterea, secundum Glossam in principio Psalterii, prophetia consistit in dictis et factis, somnio et visione. Non ergo debent magis prophetiae gradus distingui secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio et somnium, quam secundum dicta et facta.

6. Praeterea, etiam miracula ad prophetiam requiruntur; unde Moyses cum a Domino mitteretur, petivit signa, Exod. 3: et in Psalm. 73, 9, dicitur: *Signa nostra non vidimus; jam non est Propheta.* Ergo non magis debent distingui prophetiae gradus secundum imaginariam visionem quam secundum signa.

Respondeo dicendum, quod quando ad aliquid constituendum duo concurrunt, quorum unum est alio principalius; in eo quod ex eis constituitur, potest gradus comparationis attendi et secundum id quod est principale, et secundum id quod est secundarium. Sed excessus ejus secundum quod est principale, ostendit eminentiam simpliciter; excessus vero ejus secundum quod est secundarium, ostendit eminentiam secundum quid, et non simpliciter, nisi secundum quod excessus in eo quod est secundarium, est signum excessus in eo quod est principalius. Sicut ad meritum humanum concurrit caritas quasi principale, et opus exterius quasi secundarium; meritum autem, simpliciter loquendo, scilicet respectu praemii essentialis, judicatur majus, quod ex majori caritate procedit; magnitudo vero operis facit majus meritum secundum quod attenditur respectu alicujus praemii accidentalis, non autem simpliciter, nisi inquantum demonstrat magnitudinem caritatis, secundum id quod Gregorius dicit (homil. 30 in Evang. non longe a princ.): *Amor Dei operatur magna, si est.* Cum ergo ad prophetiam concurrat intellectualis visio quasi principalis, et imaginaria quasi secundaria; gradus prophetiae est simpliciter judicandus eminentior ex eo quod visio intellectualis est eminentior: ex eminentia vero imaginariae visionis ostenditur eminentior gradus prophetiae secundum quid, et non simpliciter, nisi inquantum perfectio imaginaria visionis demonstrat perfectionem intellectualis. Ex parte autem intellectualis visionis non possunt accipi aliqui determinati gradus: quia plenitudo intellectualis luminis non manifestatur nisi per aliqua signa: unde penes illa signa oportet distinguere gradus prophetiae. Sic ergo possunt distingui gradus prophetiae secundum quatuor. Primo secundum ea quae requiruntur ad prophetiam. Est autem duplex actus prophetiae: scilicet visio et denuntiatio. Ad visionem autem requiruntur duo: scilicet judicium, quod est secundum intellectum, et acceptio; quae est quandoque secundum intellectum, quandoque secundum imaginationem. Sed ad denuntiationem requiritur aliquid ex parte denuntiantis; scilicet quaedam audacia, ut aliquis non terreatur loqui veritatem propter adversarios veritatis, secundum id quod Dominus dixit ad Ezechielem, Ezech. 3, 8: *Dedi faciem tuam valentiorem faciebus eorum, et frontem tuam duriorem frontibus eorum;* et sequitur: *Ne timeas eos, neque metuas a facie eorum.* Aliud autem requiritur ex parte rei denuntiatae; scilicet signum, per quod veritas rei denuntiatae demonstratur; unde et Moyses a Deo signum accepit, ut ei crederetur. Sed quia denuntiatio in prophetia non principaliter, sed consequenter se habet in prophetia, ideo infimus gradus prophetiae est in eo in quo invenitur quaedam audacia vel promptitudo ad aliquid dicendum vel faciendum, sine hoc quod ei revelatio fiat; sicut si dicamus aliquem gradum prophetiae fuisse in Sampsone, largo modo accipiendo prophetiam, secundum quod omnis supernaturalis influxus ad prophetiam reducitur. Secundus vero gradus erit in eo qui habet visionem intellectualem tantum secundum judicium, ut in Salomone. Tertius vero in eo qui habet intellectualem visionem cum imaginaria, ut in Isaia et Hieremia. Quartus vero in eo qui habet visionem intellectualem plenissimam quantum ad judicium et quantum ad acceptionem, sicut in David. Secundo possunt distingui gradus prophetiae ex dispositione prophetantis; et sic, cum prophetia fiat in somnio et visione vigiliae, ut dicitur Numer. 11, perfectior est gradus prophetiae quae est in vigilia, quam quae est in somnio: tum quia intellectus est melius dispositus ad judicandum; tum quia avocatio a sensibilibus non est facta naturaliter, sed ex intentione perfecta inferiorum virium, ad ea quae divinitus demonstrantur. Tertio ex modo accipiendi: quia quanto expressius significatur res prophetata, prophetiae gradus est sublimior. Nulla autem signa aliquid expressius significant quam verba; et ideo altior gradus prophetiae est quando percipiuntur verba expresse designantia rem prophetatam, sicut de Samuele legitur 1 Regum 3, quam quando demonstrantur aliquae figurae, quae sunt aliarum rerum similitudines, ut olla succensa ostensa est Hieremiae, Hierem. 1: ex hoc enim manifeste ostenditur quod lumen propheticum magis in suo vigore percipitur quando secundum expressiorem similitudinem res propheticae demonstrantur. Quarto ex parte ejus qui revelationem facit: eminentior enim gradus prophetiae est quando videtur ille qui loquitur quam quando verba audiuntur tantum; sive sit in somnio, sive sit in visione: quia ostenditur quod magis accedit Propheta ad cognitionem ejus qui revelat. Quando vero videtur ille qui loquitur, altior gradus prophetiae est quando videtur in specie Angeli, quam quando videtur in specie hominis; et adhuc eminentior, si videatur in figura Dei, sicut, Isai. 1, Isaias vidit Deum sedentem. Cum enim prophetiae revelatio a Deo descendat in Angelum, et ab Angelo in hominem; tanto ostenditur plenior prophetiae receptio, quanto magis acceditur ad primum principium prophetiae.

Rationes illae quae ostendunt quod gradus prophetiae distinguuntur secundum imaginariam visionem, concedendae sunt secundum modum praedictum; nec hoc dicendum est, quod diversitas gradus distinctionem exigat speciei.

Ad rationes vero quae sunt in oppositum, per ordinem respondendum est.

Ad quarum etiam primam patet responsio ex dictis, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod quando aliquid distinguitur secundum speciem, oportet quod fiat distinctio secundum id quod est formale; sed si fiat distinctio graduum in eadem specie, potest esse secundum id quod est materiale; sicut animal distinguitur per masculinum et femininum, quae sunt

differentiae materiales, ut in 10 Metaphysic. (com. 25) dicitur.

Ad tertium dicendum, quod cum lumen propheticum non sit aliquid immanens Prophetae, sed sit quasi quaedam passio transiens, non oportet ut Propheta semper sit in eodem gradu prophetiae; immo quandoque fit ei revelatio secundum unum gradum, quandoque secundum alium.

Ad quartum dicendum, quod cum aliqua nobiliora quandoque minus perfecte cognoscantur, sicut cum de divinis habetur opinio et de creaturis scientia; non potest ex rebus prophetatis gradus accipi prophetiae; et praecipue cum ea quae sunt denuntianda, Prophetae revelantur secundum quod exigit eorum dispositio propter quos prophetia datur. Potest tamen dici, quod secundum res prophetatas gradus prophetiae distinguuntur; sed tamen propter nimiam rerum revelatarum diversitatem non possunt secundum hoc aliqui gradus determinati prophetiae assignari, nisi forte in genere; ut si dicatur, quod cum revelatur aliquid de Deo, est eminentior gradus quam cum revelatur de creaturis.

Ad quintum dicendum, quod dicta et facta quae ibi tanguntur, non pertinent ad revelationem prophetiae, sed ad denuntiationem, quae fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiatur. Unde secundum hoc non possunt gradus prophetiae distingui.

Ad sextum dicendum, quod gratia signorum est differens a prophetia; potest tamen reduci ad prophetiam secundum hoc quod per signa veritas prophetiae demonstratur; unde et gratia signorum quantum ad hoc est potior quam prophetia, sicut et scientia quae demonstrat *propter quid*, est potior quam scientia quae dicit *quia;* et propter hoc 1 Corinth., 12, praemittitur gratia signorum gratiae prophetiae. Unde et ille Propheta est excellentissimus qui etiam signa facit, habens revelationem propheticam. Si autem signa faciat sine revelatione prophetica; etsi forte sit dignior simpliciter, non tamen est dignior quantum pertinet ad rationem prophetiae; sed sic computabitur talis in infimo gradu prophetiae, sicut ille qui habet audaciam tantum ad aliquid faciendum.

ARTICULUS XIV.

Utrum Moyses fuerit excellentior omnibus aliis Prophetis. — (2-2, *quaest.* 174, *art.* 4.)

Quartodecimo quaeritur, utrum Moyses fuerit excellentior aliis Prophetis; et videtur quod non. Quia, ut dicit Gregorius (homil. 16 in Ezech.), *per successiones et incrementa temporum crevit divinae cognitionis augmentum.*

2. Praeterea, Glossa dicit in principio Psalterii: *David Propheta fuit excellentissimus.* Ergo Moyses non fuit excellentissimus.

3. Praeterea, majora miracula facta sunt per Josue, qui fecit stare solem et lunam, Josue 10, quam per Moysen; et similiter per Isaiam, qui fecit solem retrocedere, Isaiae 38. Ergo Moyses non fuit Prophetarum maximus.

4. Praeterea, Eccli. 48, 4, dicitur de Elia: *Quis poterit tui similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab inferis* ? etc.; et sic idem quod prius.

Praeterea, Matth. 11, 11, dicitur de Joanne: *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista.* Ergo nec Moyses fuit eo major; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Deut. ult., 10: *Non surrexit Propheta ultra in Israel sicut Moyses.*

Praeterea, Num. 12, 6, dicitur: *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in somnio aut visione loquar ad eum; at non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est.* Ex quo patet quod ipse aliis Prophetis praefertur

Respondeo dicendum, quod inter Prophetas aliqui secundum aliquid diversimode possunt majores reputari; simpliciter autem loquendo omnium maximus Moyses fuit; in eo enim quatuor quae ad prophetiam requiruntur, excellentissime sunt inventa. Primo quidem visio intellectualis in eo excellentissima fuit, secundum quam tantum meruit elevari, ut ipsam Dei essentiam videret, secundum quod dicitur Numer. 12, 8: *Palam, et non per aenigmata et figuras, Dominum videt.* Et haec quidem ejus visio non est facta Angelo mediante, sicut aliae visiones prophetales; unde ibidem dicitur: *Ore ad os loquor ei.* Et hoc expresse dicit Augustinus ad Paulinam de videndo Deum (epist. 147, al. 112, cap. 12) et 12 super Genesim ad litteram (cap. 27). Secundo imaginaria visio fuit in eo perfectissima, quia eam quasi ad nutum habebat; unde dicitur Exod. 33, 11, quod *loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut homo solet loqui ad amicum suum;* in quo etiam alia ejus eminentia quantum ad imaginariam visionem potest notari, quod ipse scilicet non solum audivit verba revelantis, sed vidit, non in figura hominis vel Angeli, sed quasi ipsum Deum, non in somnio, sed in vigilia; quod de nullo aliorum legitur. Tertio ejus denuntiatio fuit excellentissima; quia omnes qui fuerunt ante eum, instruxerunt familias suas per modum disciplinae; Moyses autem fuit primus qui locutus est ex parte Domini, dicens: *Haec dicit Dominus;* et non uni familiae, sed toti populo; nec denuntiavit ex parte Domini ut attenderetur dictis alterius Prophetae praecedentis, sicut Prophetae denuntiando inducebant ut observaretur lex Moysi; unde denuntiatio praecedentium fuit praeparatio ad legem Moysi, quae fuit fundamentum quoddam denuntiationis sequentium Prophetarum. Quarto fuit eminentior quantum ad ea quae ordinantur ad denuntiationem. Quantum ad miracula quidem, quia fecit signa ad conversionem et instructionem totius generis; alii vero Prophetae fecerunt particularia signa ad speciales personas, et specialia negotia; unde dicitur Deuter. ult. 10: *Non surrexit ultra Propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem.* Quantum ad eminentiam revelationis, in omnibus signis atque portentis, sicut fecerat in terra Ægypti Pharaoni et omnibus servis ejus, et ita magna mirabilia quae fecit Moyses coram universo Israel. Quantum etiam ad audaciam apparet eminentissimus, quia in sola virga descendit in Ægyptum, non solum ad denunciandum verba Domini, sed ad flagellandum Ægyptum, et populum liberandum.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii est intelligendum de his quae pertinent ad mysterium Incarnationis, de quibus aliqui posteriores expressiores revelationes acceperunt quam Moyses; non autem quantum ad cognitionem Divinitatis, de qua plenissime Moyses instructus fuit.

Ad secundum dicendum, quod David dicitur

esse excellentissimus Prophetarum, quia expressissime prophetavit de Christo sine aliqua imaginaria visione.

Ad tertium dicendum, quod quamvis illa miracula fuerint majora miraculis Moysi quantum ad substantiam facti, tamen illa Moysi fuerunt majora quantum ad modum faciendi, quia facta sunt toti populo, et ad populi instructionem in nova lege, et liberationem; illa vero fuerunt aliqua particularia negotia.

Ad quartum dicendum, quod eminentia Eliae praecipue in hoc attenditur quod a morte immunis conservatus fuit; etiam multis aliis Prophetis eminentior fuit quo ad audaciam et magnitudinem signorum, ut ex verbis Ecclesiastici ibidem habetur.

Ad quintum dicendum, quod cum Moyses aliis praefertur, intelligendum est de Prophetis veteris testamenti; quia tunc praecipue prophetia fuit in suo statu, quando Christus, ad quem omnis prophetia ordinabatur, expectabatur venturus. Joannes autem ad novum pertinet testamentum; unde Matth. 2, 13: *Lex et Prophetae usque ad Joannem.* In novo tamen testamento facta est manifestior revelatio: unde dicitur 2 Corinth. 3, 18: *Nos autem revelata facie;* ubi expresse Apostolus se et alios Apostolos Moysi praefert. Et tamen non sequitur, si Joanne Baptista nullus fuit major, quod propter hoc nullus fuerit eo excellentior in gradu prophetiae: quia, cum prophetia non sit donum gratiae gratum facientis, potest esse potior in prophetia qui est minor in merito.

QUAESTIO XIII.

DE RAPTU

(In quinque articulos divisa.)

Primo quaeritur, quid sit raptus; 2.° utrum Paulus in raptu vidit Deum per essentiam; 3.° utrum intellectus alicujus viatoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam sine hoc quod abstrahatur a sensibus; 4.° utrum abstractio requiratur ad hoc quod intellectus possit videre Deum per essentiam; 5.° quaeritur, quid est illud quod Apostolus circa raptum suum scivit, et quid non scivit.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid sit raptus.

Quaestio est de raptu; et primo quaeritur quid sit raptus. Describitur autem a Magistris sic: *Raptus est ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam, vi superioris naturae elevatio;* et videtur quod inconvenienter. Quia, ut Augustinus dicit (2 de lib. Arb., capit. 9), *intelligentia hominis naturaliter praecognoscit Deum.* Sed in raptu elevatur hominis intellectus ad Dei cognitionem. Ergo non elevatur in id quod est contra naturam, sed quod est secundum naturam.

2. Praeterea, magis dependet spiritus creatus ab increato quam corpus inferius a superiori. Sed impressiones superiorum corporum sunt inferioribus corporibus naturales, ut dicit Commentator in 3 caeli et mundi (comm. 20, a med). Ergo nec elevatio spiritus humani, quamvis fiat vi superioris naturae, est nisi naturalis.

3. Praeterea, Roman. 2, super illud, *Contra naturam insertus est in bonam olivam,* dicit Glossa (ordin.), quod Deus auctor naturae nihil contra naturam facit; quia hoc est unicuique naturale quod ab eo accepit a quo est modus omnis et ordo naturae. Sed elevatio raptus fit a Deo, qui est conditor humanae naturae. Ergo non est contra naturam, sed secundum naturam.

4. Sed dicendum, quod dicitur esse contra naturam, quia fit divinitus, non per modum spiritus humani. — Sed contra, Dionysius dicit, 8 de divin. Nomin., quod justitia Dei in hoc attenditur, quia omnibus rebus distribuit secundum suum modum et dignitatem. Sed Deus non potest aliquid facere contra suam justitiam. Ergo nulli rei aliquid tribuit quod non sit secundum modum ejus.

5. Praeterea, si modus hominis quantum ad aliquid mutetur, non mutatur hoc modo quod hominis bonum auferatur; quia Deus non est causa quare sit homo deterior, ut Augustinus dicit in lib. 83 quaest. Sed bonum hominis est secundum rationem vivere et voluntarie operari, ut patet per Dionysium, 3 de divin. Nomin. (cap. 4, p. 4, a med.). Cum ergo violentia sit contraria voluntario, et bonum rationis evacuet, ex hoc enim necessitas est contristans quod est contraria voluntati, ut dicitur 5 Metaph. (com. 6); videtur quod divinitus non fiat in homine aliqua violenta elevatio contra naturam; quod esse videtur in raptu, ut ipsum nomen importat, et descriptio praedicta designat in hoc quod dicit, *vi superioris naturae,*

6. Praeterea, secundum Philosophum in 3 de Anima (com. 7), excellentiae sensibilium corrumpunt sensum, non autem excellentiae intelligibilium intellectum. Sed ideo sensus deficit a cognitione excellentium sensibilium, quia ab eis corrumpitur. Ergo intellectus naturaliter potest quantumcumque excellentia intelligibilia cognoscere. Ad quaecumque igitur intelligibilia mens hominis elevetur, non erit elevatio contra naturam.

7. Praeterea, Augustinus (alius Auctor) dicit in lib. de Spiritu et Anima, quod *Angelus et anima natura sunt pares, officio dispares.* Sed non est contra naturam Angeli cognoscere ea ad quae homines elevantur in raptu. Ergo nec elevatio raptus est homini contra naturam.

8. Praeterea, si aliquis motus sit naturalis; et perventio ad terminum motus est naturalis; cum nullus motus sit infinitus. Sed mens hominis movetur naturaliter in Deum; quod patet ex hoc quod non quiescit nisi ad eum pervenit; unde Augustinus in 1 Confessionum (cap. 1 ante med.): *Fecisti nos, Domine, ad te; et inquietum est cor nostrum donec quiescat in te.* Ergo elevatio illa qua mens pertingit ad Deum, ut est in raptu, non est contra naturam.

9. Sed dicebas, quod ferri in Deum non est naturale humanae menti ex se ipsa, sed ex praestitutione divina; et sic non est simpliciter naturale. — Sed contra, inferior natura non operatur nec tendit in aliquem finem nisi ex praestitutione divina; ratione cujus dicitur omne opus naturale, opus intelligentiae; et tamen rerum naturalium dicimus esse naturales motus simpliciter, et operationes. Ergo et ferri in Deum, si sit naturale menti ex praestitutione divina, debet judicari simpliciter naturale.

10. Praeterea, prius est anima in se, secundum

quod spiritus dicitur, quam prout est conjuncta corpori, secundum quod dicitur anima. Sed animae, inquantum est spiritus quidam, actus ejus est cognoscere Deum, et alias substantias separatas; inquantum vero est corpori conjuncta, actus ejus est cognoscere res sensibiles. Ergo per prius est animae cognoscere intelligibilia quam sensibilia. Cum igitur cognitio sensibilium sit animae naturalis; et cognitio divinorum intelligibilium est ei naturalis; et sic idem quod prius.

11. Praeterea, naturalius ordinatur aliquid ad ultimum terminum quam ad medium, cum per medium ordo sit ad ultimum. Sed res sensibiles sunt quaedam media quibus pervenitur ad cognitionem Dei; Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed cognitio sensibilium est homini naturalis. Ergo et cognitio intelligibilium; et sic idem quod prius.

12. Praeterea, nihil quod fit virtute aliqua naturali, potest dici simpliciter esse contra naturam. Sed quaedam res, ut herbae vel lapides, habent naturales virtutes evocandi mentem a sensibus ut quaedam mirabilia cernantur; quod videtur esse in raptu. Ergo raptus non est elevatio contra naturam.

Sed contra est quod 2 Corinth. 12, super illud: *Scio hominem*, dicit Glossa (ordin.): *Raptum, idest contra naturam elevatum.*

Respondeo dicendum, quod sicut cujuslibet alterius rei est quaedam operatio naturalis rei, inquantum est haec res, ut ignis aut lapidis; ita etiam hominis est quaedam operatio inquantum est homo, quae est ei naturalis. In rebus autem naturalibus dupliciter contingit transmutari rem aliquam a sua operatione naturali. Uno modo ex defectu propriae virtutis, undecumque talis defectus contingat, sive ex causa extrinseca, sive intrinseca; sicut est cum ex defectu virtutis formativae in semine generatur fetus monstruosus. Alio modo ex operatione divinae virtutis, cui omnis natura ad nutum obedit; sicut fit in miraculis: ut cum virgo concipit, vel caecus illuminatur. Et similiter etiam homo a sua naturali et propria operatione dicitur immutari. Patet (1) autem esse hominis operatio propria intelligere mediante imaginatione et sensu: operatio enim ejus qua solis intellectualibus inhaeret, omnibus inferioribus praetermissis, non est ejus inquantum est homo, sed inquantum aliquid in eo divinum existit, ut dicitur 10 Ethic. (capit. 7 a med.); operatio vero qua solis sensibilibus inhaeret praeter intellectum et rationem, non est ejus inquantum est homo, sed secundum naturam quam cum brutis habet communem. Tunc igitur a naturali modo suae cognitionis transmutatur, quando a sensibus abstractus aliqua praeter sensum inspicit. Haec igitur transmutatio quandoque fit ex defectu propriae virtutis, sicut accidit in phreneticis, et aliis mente captis; et haec quidem abstractio a sensibus non est elevatio hominis, sed potius depressio. Aliquando vero talis abstractio fit virtute divina: et tunc proprie elevatio quaedam est: quia cum agens assimilet sibi patiens, abstractio quae fit virtute divina, quae est supra hominem, est in aliquid altius quam sit naturale homini. Sic ergo in descriptione raptus, qua definitur ut quidam motus, tangitur ejus genus in hoc quod dicitur, *elevatio;* causa efficiens in hoc quod dicitur, *vi superioris naturae;* et duo termini motus *a quo*, et *in quem*, cum dicitur, *ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam.*

Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum contingit multipliciter: scilicet per essentiam suam, et per res sensibiles, aut etiam per effectus intelligibiles. Similiter etiam distinguendum est de eo quod est homini naturale. Uni enim et eidem rei est aliquid contra naturam et secundum naturam, secundum ejus status diversos; eo quod non est eadem natura rei dum est in fieri, et dum est in perfecto esse, ut dicit Rabbi Moyses; sicut quantitas completa est naturalis homini cum ad perfectam pervenerit aetatem; esset autem contra naturam puero, si in perfecta quantitate nasceretur. Sic igitur dicendum est, quod intelligentiae humanae secundum quemlibet statum est naturale aliquo modo cognoscere Deum; sed in sui principio, scilicet in statu viae, est ei naturale quod cognoscit Deum per creaturas sensibiles. Est etiam ei naturale quod perveniat ad cognoscendum Deum per se ipsum in sui consummatione, scilicet in patria; et si in statu viae elevetur ad hoc quod cognoscat Deum secundum statum patriae, hoc erit contra naturam, sicut esset contra naturam quod puer mox natus haberet barbam.

Ad secundum dicendum, quod duplex est natura; scilicet particularis, quae est propria uniuscujusque rei; et universalis, quae complectitur totum ordinem causarum naturalium. Ex hoc dicitur esse dupliciter aliquid secundum naturam vel contra naturam: uno modo quantum ad naturam particularem; alio modo quantum ad universalem; sicut omnis defectus et corruptio et senium est contra naturam particularem; sed tamen naturale est secundum naturam universalem ut omne compositum ex contrariis corrumpatur. Quia igitur ordo universalis causarum hoc habet ut inferiora a suis superioribus moveantur; omnis motus qui fit in inferiori natura ex impressione superioris, sive in corporalibus sive in spiritualibus, est quidem naturalis secundum naturam universalem, non autem secundum naturam particularem; nisi quando a superiori sic imprimitur in naturam inferiorem, ut ipsa impressio sit ejus natura. Et sic patet quomodo ea quae a Deo in creaturis fiunt, possunt dici secundum naturam, vel contra.

Unde et patet responsio ad tertium. Vel dicendum, quod ista elevatio dicitur esse contra naturam, quia est contra solitum cursum naturae, sicut Glossa exponit Rom. 2.

Ad quartum dicendum, quod Deus, quamvis nunquam contra justitiam faciat, tamen aliquid praeter justitiam facit. Tunc enim est aliquid contra justitiam, cum subtrahitur alicui quod sibi debetur; ut patet in humanis, cum quis alteri furatur. Si vero ex liberalitate quadam tribuat quod non est debitum, hoc non est contra justitiam, sed praeter. Sic igitur cum Deus mentem humanam in statu viae elevat supra modum suum, non facit contra justitiam, sed praeter.

Ad quintum dicendum, quod opus hominis ex hoc quod habet bonitatem meriti, exigit ut sit secundum rationem et voluntatem. Sed bonum quod ei confertur in raptu, non est hujusmodi; unde non oportet quod procedat ex voluntate humana, sed sola virtute divina. Nec tamen potest dici omnino violentia, nisi sicut dicitur motus violentus quando lapis projicitur deorsum velocius quam sit dispo-

(1) *Al.* potest.

sitio motus naturalis: proprie tamen violentum est in quo nihil confert vim patiens, ut dicitur 3 Ethic. (cap. 1, circa med.).

Ad sextum dicendum, quod hoc est commune intellectui et sensui quod uterque deficit a perfecta perceptione excellentis objecti, etsi uterque de eo aliquid accipiat. Sed in hoc est differentia: quod ex hoc quod sensus ab excellenti sensibili movetur, corrumpitur, ut non possit postmodum minora sensibilia cognoscere; sed per hoc quod intellectus accipit de intelligibili excellenti, confortatur, ut melius postmodum possit minora intelligibilia cognoscere: unde auctoritas Philosophi non est ad propositum.

Ad septimum dicendum, quod Angelus et anima non dicuntur esse pares natura nisi quantum ad statum ultimae consummationis, in quo homines erunt sicut Angeli in caelo, ut dicitur Matth. 22. Vel dicendum, quod communicant in natura intellectuali, quamvis in Angelis inveniatur perfectior.

Ad octavum dicendum, quod perventio ad terminum motus naturalis est naturalis, non quidem in principio vel medio, sed in fine motus; et propter hoc non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod operationes rerum naturalium, quae sunt ex praestitutione divina, dicuntur naturales quando principia illarum operationum sunt rebus indita, sicut sunt earum naturae; non autem sic a Deo praestituitur homini elevatio raptus.

Ad decimum dicendum, quod illud quod est prius in intentione naturae, est posterius tempore, sicut se habet actus ad potentiam in eodem susceptibili: quia esse in actu est prius a natura, quamvis una et eadem res prius tempore sit in potentia quam in actu. Et similiter operatio animae, inquantum est spiritus, est prior quantum ad intentionem naturae, sed posterior tempore; unde, si una operatio fiat in tempore alterius, hoc erit contra naturam.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis ordo ad medium sit propter ordinem ad ultimum, tamen ad ultimum non pervenitur naturaliter nisi per medium: et si aliter fiat, erit perventio non naturalis; et sic est in proposito.

Ad duodecimum dicendum, quod illa abstractio a sensibus quae fit virtute naturalium rerum aliquarum, reducitur in illam abstractionem quae fit ex defectu propriae virtutis: non enim illae res habent naturam a sensibus abstrahendi, nisi inquantum obstupefaciunt sensus; unde patet quod talis abstractio a sensu est aliena a raptu.

ARTICULUS II.

Utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam.
(2-2, *quaest.* 174, *art.* 3.)

Secundo quaeritur, utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam; et videtur quod non. Eph. 8, super illud: *Tenebris obscuratum habentes intellectum*, Glossa: *Omnis qui intelligit, quadam luce minori illustratur.* Si ergo intellectus elevetur ad videndum Deum, oportet quod illustretur aliqua luce ad hujusmodi visionem proportionata. Sed lux talis non est nisi lux gloriae, de qua dicitur in Psal. 35, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Ergo Deus per essentiam videri non potest nisi ab intellectu beato. Sed Paulus in raptu glorificatus non fuit. Ergo Deum per essentiam non vidit.

2. Sed dicendum, quod Paulus ut tunc beatus fuit. — Sed contra, perpetuitas est de ratione beatitudinis, ut dicit Augustinus, de Civitate Dei (lib. 11, cap. 2, circa med.). Sed status ille non mansit in Paulo in perpetuum. Ergo in statu illo non fuit beatus.

3. Praeterea, a gloria animae redundat gloria in corpus. Sed corpus Pauli non fuit glorificatum. Ergo nec mens ejus fuit lumine gloriae illustrata; et sic non vidit Deum per essentiam.

4. Sed dicendum, quod videndo Deum per essentiam in statu illo, non fuit beatus simpliciter, sed secundum quid. — Sed contra, ad hoc quod aliquis sit beatus simpliciter, non requiritur nisi actus gloriae, et dos gloriae, quae est principium illius actus; sicut corpus Petri fuisset simpliciter glorificatum, si cum hoc quod ferebatur super aquas, hujusmodi actus in se habuisset principium quod dicitur agilitas. Sed claritas quae est principium divinae visionis, quae est actus gloriae, est dos gloriae. Si igitur mens Pauli Deum vidit per essentiam, et illustrata fuit luce quae est principium hujus visionis; fuit simpliciter glorificata.

5. Praeterea, Paulus in raptu habuit fidem et spem. Sed ista non possunt simul stare cum visione Dei per essentiam; quia fides est de his quae non apparent, ut dicitur Hebr. 11, et *quod videt quis, quid sperat?* ut dicitur Rom. 8, 24. Ergo etc.

6. Praeterea, caritas patriae non est principium merendi. Sed Paulus in raptu fuit in statu merendi, quia ejus anima nondum erat a corpore corruptibili soluta, ut dicit Augustinus, 12 super Genes. ad litteram (cap. 5). Ergo non habuit caritatem patriae. Sed ubi est visio patriae, quae est perfecta, ibi est caritas patriae, quae est perfecta: quia quantum de Deo quisque cognoscit, tantum diligit. Ergo non vidit Deum per essentiam.

7. Praeterea, divina essentia sine gaudio videri non potest, ut dicit Augustinus, 1 de Trinit. Si ergo Paulus vidit Deum per essentiam, in ipsa visione delectabatur; non ergo volebat ab ea separari; nec iterum Deus eum separavit invitum, quia, cum ipse sit summe liberalis, sua bona, quantum in se est, non subtrahit. Ergo Paulus ab illo statu nunquam separatus fuisset; quod falsum est; ergo non vidit Deum per essentiam.

8. Item, nullus habens aliquod bonum ex merito, amittit illud sine peccato. Cum igitur videre Deum per essentiam sit quoddam bonum quod habetur ex merito, nullus Deum per essentiam videns potest ab hac visione removeri, nisi forte contingeret ipsum peccare; quod de Paulo dici non potest, qui de se dicit Roman. 8, 38: *Certus sum quod neque mors neque vita, neque Angeli neque Principatus neque Virtutes, neque instantia neque futura, neque fortitudo neque altitudo neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei*; et sic idem quod prius.

Item quaeritur, cum Paulus dicatur raptus, in quo differt ejus raptus a sopore Adae, et raptu Joannis Evangelistae, secundum quem dicit se in spiritu fuisse, Apocal. 1, et ab excessu mentis in quo fuit Petrus, Act. 2.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litteram (cap. 28) et ad Paulinam de videndo Deum (epistol. 147, olim 112, cap. 12),

et quod habetur in Gloss. 2 Corinth. 12; ex quibus omnibus habetur quod Paulus in raptu vidit Deum per essentiam.

Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam dixerunt, quod Paulus in raptu non vidit Deum per essentiam, sed quadam visione media inter visionem viae et visionem patriae; quae quidem visio media potest intelligi talis qualis est Angelo naturalis, ut scilicet videat Deum non quidem per essentiam cognitione naturali, sed per aliquas species intelligibiles, utpote considerando essentiam suam, quae est quaedam similitudo intelligibilis essentiae increatae, prout dicitur in libro de Causis, quod intelligentia scit quod est supra se inquantum est creata ab eo; ut sic intelligatur Paulus in raptu vidisse Deum per resultantiam alicujus luminis intelligibilis in mente ipsius. Cognitio vero viae, quae est per speculum et aenigma sensibilium creaturarum, est homini naturalis; sed cognitio patriae, qua Deus per suam essentiam videtur, est soli Deo naturalis. Sed haec positio repugnat dictis Augustini, qui expresse dicit in supradictis locis, quod Paulus in raptu vidit Deum per essentiam. Nec est probabile ut minister veteris testamenti ad Judaeos Deum per essentiam viderit, ut habetur ex hoc quod dicitur Num. 12, 8: *Palam, et non per aenigmata, videt Deum;* et ministro novi tetamenti, Doctori Gentium, hoc concessum non fuerit; praecipue cum ipse Apostolus sic argumentetur, 2 Corinth. 3, 9: *Si ministratio damnationis fuit in gloria, multo magis abundat ministerium justitiae in gloria.* Nec tamen beatus fuit simpliciter, sed solum secundum quid, quamvis mens ejus illustrata fuerit supernaturali lumine ad Deum videndum. Quod quidem apparere potest exemplo luminis corporalis. In quibusdam enim invenitur lumen a sole, ut quaedam forma manens quasi connaturalis effecta, sicut in stellis, et in carbunculo, et hujusmodi. In quibusdam vero recipitur lumen a Sole sicut quaedam passio transiens, sicut in aere; non enim efficitur lumen forma permanens in aere quasi connaturalis, sed transit abeunte sole. Similiter et lumen gloriae dupliciter menti infunditur. Uno modo per modum formae connaturalis factae, et permanentis; et sic facit mentem simpliciter beatam; et hoc modo infunditur beatis in patria. Alio modo contingit lumen gloriae mentem humanam sicut quaedam passio transiens; et sic mens Pauli in raptu fuit lumine gloriae illustrata. Ipsum etiam nomen raptim et transeundo ostendit hoc esse factum.

Unde non fuit simpliciter glorificatus, nec habuit dotem gloriae, cum illa claritas non fuerit effecta proprietas ejus; et propter hoc non fuit derivata ab anima in corpus, nec in statu perpetuo mansit.

Unde patet responsio ad quatuor primas rationes.

Ad quintum dicendum, quod adveniente plena visione recedit fides. Unde secundum hoc quod in Paulo fuit visio Dei per essentiam, non fuit ibi fides; fuit autem ibi visio Dei per essentiam secundum actum, non secundum habitum gloriae. Unde e contrario fuit ibi secundum habitum fides (1), non secundum actum; similiter spes.

Ad sextum dicendum, quod quamvis Paulus tunc fuerit in statu merendi, non tamen in actu tunc merebatur; quia sicut habuit actum visionis patriae, ita habuit actum caritatis patriae. Quidam tamen dicunt, quod quamvis habuit actum visionis patriae, non tamen habuit actum caritatis patriae; quia si intellectus fuit raptus, non tamen fuit raptus ejus affectus. Sed hoc est expresse contra id quod habetur 2 Corinth. 12: *Raptus est in paradisum;* Gloss. (interlin.): *idest in eam tranquillitatem qua fruuntur illi qui sunt in Hierusalem.* Fruitio autem est per amorem.

Ad septimum dicendum, quod hoc fuit ex ipsa conditione luminis mentem illustrantis, quod visio illa in Paulo non permansit, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad octavum dicendum, quod quamvis visio Dei in beatis sit ex merito, tamen Paulo tunc non est reddita quasi praemium meriti; unde ratio non sequitur. Tamen sciendum, quod hae duae ultimae rationes non magis concludunt contra hoc quod Paulus Deum per essentiam viderit, quam contra hoc quod viderit quocumque modo supra modum communem.

Ad id quod ultimo quaerebatur, dicendum, quod excessus mentis, extasis, et raptus, omnia in Scripturis pro eodem accipiuntur; et significant elevationem quamdam ab exterioribus sensibilibus, quibus naturaliter intendimus ad aliqua quae sunt super hominem. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim intelligitur abstractio ab exterioribus quantum ad intentionem tantum, ut scilicet cum quis exterioribus sensibus et rebus utitur, sed tota sua intentio divinis inspiciendis et diligendis vacat; et sic in excessu mentis, sive in extasi aut raptu, est quilibet divinorum contemplator et amator; unde dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nomin.: *Est autem extasim: faciens divinus amor;* et Gregorius in Moralibus de contemplatione loquens dicit: *Qui ad interiora intelligenda rapitur, a rebus visibilibus oculos claudit.* Alio modo, secundum quod in usu praedicta nomina magis habentur, fit extasis aut raptus aut excessus mentis, cum aliquis etiam actu ab usu sensuum et sensibilium rerum abstrahitur ad aliqua supernaturaliter videnda; videtur autem supernaturaliter praeter sensum et intellectum et imaginationem, sicut in quaestione de prophetia dictum est. Et ideo duplicem raptum distinguit Augustinus, 12 super Genes. ad litt. Unum quo mens rapitur a sensibus ad imaginariam visionem; et sic accidit in Petro et Joanne Evangelista in Apocalypsi, ut Augustinus dicit. Alium quo mens rapitur a sensu et imaginatione simul ad intellectualem visionem; et hoc quidem dupliciter. Uno modo secundum quod intellectus intelligit Deum per aliquas intelligibiles immissiones, quod est proprie Angelorum; et sic fuit extasis Adae, ut dicitur Gen. 2 in Glossa (ordin. super illud: *Adae non inveniebatur*), *quod extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adae particeps angelicae curiae, et intrans sanctuarium Dei, novissime intelligeret.* Alio modo secundum quod intellectus videt Deum per essentiam; et ad hoc fuit raptus Paulus, ut dictum est, in corp. art.

(1) *Al.* actus fuit ibi secundum habitum fidei, non etc.

ARTICULUS III.

Utrum intellectus alicujus viatoris elevari possit ad videndum Deum per essentiam, praeter hoc quod a sensibus abstrahatur. — (2-2, *qu.* 175, *art.* 4.)

Tertio quaeritur, utrum intellectus alicujus viatoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam, sine hoc quod a sensibus abstrahatur; et videtur quod sic. Eadem enim est natura hominis in statu viae et post resurrectionem; non enim idem numero resurgeret, nisi etiam idem spiritus esset. Sed post resurrectionem Sancti videbunt mente Deum per essentiam sine hoc quod a sensibus aliqua abstractio fiat. Ergo in viatoribus idem possibile erit.

2. Sed diceres, quod corpus viatoris, quia corruptibile est, aggravat intellectum, ne libere in Deum ferri possit, nisi a corporis sensibus abstrahatur; quae quidem corruptio post resurrectionem non est. — Sed contra, nihil impeditur, sicut nec patitur, nisi a suo contrario. Sed corruptio corporis non videtur contrariari actui intellectus, cum intellectus non sit corporis actus. Ergo corruptio corporis non impedit quin intellectus libere possit ferri in Deum.

3. Praeterea, constat quod Christus nostram mortalitatem et corruptionem poenae assumpsit. Sed intellectus ejus continue Dei visione fruebatur, cum tamen in eo non fieret semper abstractio ab exterioribus sensibus. Ergo corruptio non facit ut intellectus ferri non possit in Deum sine hoc quod a sensibus abstrahatur.

4. Praeterea, Paulus postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit eorum quae in illa visione conspexit; alias non diceret 2 Cor. 12, 4, quod *audivit arcana verba quae non licet homini loqui*, si eorum immemor esset. Ergo dum Deum per essentiam videbat, videbat aliquid quod in ejus memoriam imprimebatur. Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per Philosophum in lib. de Memoria et Reminiscentia (cap. 1 non procul a fin.). Ergo cum quis in statu viae videt Deum per essentiam, non omnino abstrahitur a corporeis sensibus.

5. Praeterea, propinquiores sunt potentiae sensitivae sibi invicem quam intellectivae sensitivis. Sed imaginatio, quae est de potentiis sensitivis, potest esse in actu comprehensionis quorumcumque imaginabilium sine abstractione ab exterioribus sensibus. Ergo et intellectus potest esse in actu visionis divinae sine abstractione a potentiis sensitivis.

6. Praeterea, illud quod est secundum naturam, non exigit ad sui praeexistentiam aliquid eorum quae sunt contra naturam. Sed naturale est intellectui humano quod Deum per essentiam videat, cum ad hoc creatus sit. Cum ergo abstractio a sensibus homini sit contra naturam, cum sensitiva cognitio sit ei connaturalis; videtur quod ad videndum Deum per essentiam, abstractione a sensibus non indigeat.

7. Praeterea, abstractio non est nisi unitorum. Sed intelligentia, cujus objectum est Deus, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. 12), non videtur corporeis sensibus esse conjuncta, sed maxime distans. Ergo ad hoc quod Deum per essentiam videat homo per intelligentiam, non indiget abstractione a sensibus.

8. Praeterea, ad hoc videtur Paulus ad Dei visionem esse elevatus, ut testis existeret illius gloriae quae Sanctis repromittitur: unde Augustinus dicit, 10 super Genes. ad litteram (lib. 12, cap. 28, circa med. : *Cur non credamus quod tanto Apostolo, Doctori gentium, rapto usque ad ipsam excellentissimam visionem, voluerit Deus demonstrare vitam in qua post hanc vitam vivendum est in aeternum?* Sed in illa Sanctorum visione quae post hanc vitam erit in videntibus Deum, non fiet abstractio a sensibus corporeis post resurrectionem. Ergo nec in Paulo hujusmodi abstractio facta fuisse videtur, cum Deum per essentiam vidit.

9. Praeterea, martyres in ipsis tormentorum suppliciis interius aliquid de divina gloria percipiebant: unde Vincentius (in sua legenda): *Ecce jam in sublime agor, et omnes principes tuos saeculo altior, tyranne, despicio*; et Laurentius: *Mea nox obscurum non habet, sed omnia in luce clarescunt*; et in aliis Sanctorum passionibus multa leguntur quae hoc sonare videntur. Sed constat quod in eis non fiebat abstractio a sensibus: alias sensum doloris non habuissent. Ergo ad hoc quod aliquis sit particeps gloriae, qua Deus per essentiam videtur, non requiritur abstractio a sensibus.

10. Praeterea, propinquior est operationi quae circa sensibilia versatur, intellectus practicus quam speculativus. Sed non est necessarium quod intellectus practicus semper intendat his quae homo circa sensibilia operatur, ut Avicenna dicit in Sufficientia sua: alias contingeret quod optimus cytharedus imperfectissimus videretur, si ad singulas chordarum percussiones oporteret eum artis consideratione uti: fieret enim nimia sonorum interruptio, quae impediret debitam melodiam. Ergo multo minus intellectus speculativus cogitur intendere his quae homo circa sensibilia operatur; et sic liberum ei remanet in quamlibet intelligentiam ferri, etiam in ipsam divinam essentiam, dum sensitivae vires circa operationes sensibiles occupantur.

11. Praeterea, Paulus dum vidit Deum per essentiam, adhuc fidem habebat. Sed fidei est videre per speculum in aenigmate. Ergo Paulus simul dum videbat Deum per essentiam, videbat per speculum in aenigmate. Sed aenigmatica cognitio est specularis, et est per sensibilia. Ergo simul dum videbat Deum per essentiam, sensibilibus intendebat; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litteram (cap. 27, parum ante fin.), et habetur in Gloss. 2 Corinth. 13: *In illa specie quae Deus est, nemo Deum videns vivit vita ista qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporeis. Sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus a corporeis sensibus, ut merito nesciat utrum in corpore an extra corpus sit; in illam non rapitur et subvehitur visionem.*

Praeterea, 2 Corinth., 5, super illud, *Sive mente excedimus*, dicit Glossa (ex August.): *Excessum mentis dicit quo mens elevatur ad intelligenda caelestia, ita ut quodammodo a mente labantur inferiora. In hoc mentis excessu fuerunt omnes Sancti quibus arcana Dei mundum istum excedentia revelata sunt.* Ergo quicumque videt Deum per essentiam, oportet quod avertatur a consideratione inferiorum; et ita per consequens ab usu sensuum, quibus nonnisi inferiora considerantur.

Praeterea, in Psal. 17: *Ibi Beniamin adolescentulus in mentis excessu*, Glossa (interlin.) (1): *Beniamin*, idest Paulus: *in mentis excessu, mente scilicet alienata a sensibus corporeis, ut quando raptus fuit usque ad tertium caelum, intelligitur visio Dei per essentiam, ut dicit Augustinus*, 12 *super Gen. ad litteram* (cap. 38). Ergo visio Dei per essentiam requirit alienationem a corporeis sensibus.

Praeterea, efficacior est operatio intellectus qui ad videndum Dei essentiam elevatur, quam quaecumque imaginationis operatio. Sed aliquando homo propter vehementiam imaginationis abstrahitur a corporis sensibus. Ergo multo fortius oportet quod abstrahatur ab eis, quando in divinam provehitur visionem.

Praeterea, Damascenus dicit: *Delicata est divina consolatio, quae non datur admittentibus aliena.* Ergo, eadem ratione, divina visio non compatitur secum rei alterius visionem; et ita non compatitur secum usum sensuum.

Praeterea, ad videndum Deum per essentiam requiritur summa cordis munditia; Matth. 5, 8: *Beati mundo corde.* Sed cor dupliciter immundatur: scilicet contaminatione peccati, et materialibus phantasiis: ut patet per hoc quod dicit Dionysius, 7 cap. caelest Hierar. (a med.): *Puras esse eas*, scilicet caelestes essentias, *aestimandum est, non ut immundis maculis et inquinationibus liberatas*, in quo tangitur immunditia culpae, quae in beatis Angelis nunquam fuit; *neque ut materialium receptivas phantasiarum*, in quo tangitur immunditia quae est per phantasias; ut patet per expositionem Hugonis de S. Victore (super caelest. Hier. fol. 575, col. 1). Ergo oportet mentem videntis Deum per essentiam non solum a sensibus exterioribus, sed ab interioribus phantasmatibus abstrahi.

Praeterea, 1 ad Corinth. 13, 10, dicitur: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed *perfectum* ibi nominatur visio Dei per essentiam; *imperfectum* vero visio specularis et aenigmatica, quae est per sensibilia. Ergo, quando aliquis elevatur ad visionem Dei per essentiam, oportet quod abstrahatur a visione sensibilium.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex auctoritate Augustini (in argum. 1 *Sed contra*) patet, homo in hoc mortali corpore constitutus non potest Deum per essentiam videre, nisi a sensibus corporeis alienetur. Cujus ratio ex duobus potest sumi. Primo quidem ex hoc quod est commune intellectui et aliis animae potentiis: hoc enim in omnibus animae potentiis invenimus, quod quando una potentia in suo actu intenditur, alia vel debilitatur in suo actu, vel ex toto abstrahitur; sicut patet in illo in quo operatio visus fortissime intenditur, quod auditus ejus non percipit ea quae dicuntur, nisi forte sua vehementia ad se trahant sensum audientis. Cujus ratio est, quia ad actum cujuslibet cognoscitivae potentiae requiritur intentio, ut probat Augustinus in lib. de Trin. (10, cap. 4 et 6). Intentio autem unius non potest ferri ad multa simul, nisi forte illa multa hoc modo sint ad invicem ordinata, ut accipiantur quasi unum; sicut nec alicujus motus vel operationis possunt esse duo termini non ad invicem ordinati. Unde, cum sit una anima, in qua omnes cognoscitivae potentiae fundantur; unius et ejusdem intentio requiritur ad omnium potentiarum cognoscitivarum actus: et ideo, cum totaliter anima intendat ad actum unius potentiae, abstrahitur homo ab actu alterius potentiae. Ad hoc autem quod intellectus elevetur ad videndum divinam essentiam, oportet quod tota intentio in hanc visionem colligatur, cum hoc sit vehementissimum intelligibile, ad quod intellectus pertingere non potest, nisi toto conamine in illud intendat: et ideo oportet, quando mens ad divinam visionem elevatur, quod omnino fiat abstractio a corporeis sensibus. Secundo vero potest ejusdem ratio assignari ex eo quod intellectui proprium (1) est. Cum enim cognitio de rebus habeatur secundum quod sunt in actu, et non secundum quod sunt in potentia, ut dicitur in 10 Metaph. (9, comm. 20): intellectus qui summam cognitionis tenet, proprie immaterialium est, quae sunt maxime in actu. Unde omne intelligibile vel est in se a materia immune, vel est actione intellectus a materia abstractum: et ideo, quanto intellectus purior est a materialium contactu tanto perfectior est. Et inde est quod intellectus humanus, quia materialia contingit ad phantasmata intuenda, a quibus intelligibiles species abstrahit, est minoris efficaciae quam intellectus angelicus, qui semper ad formas pure immateriales intuetur. Nihilominus tamen, inquantum in intellectu humano puritas intellectualis cognitionis non penitus obscuratur, sicut accidit in sensibus quorum cognitio ultra materialia ferri non potest; ex hoc ipso quod in eo de puritate remanet, inest ei facultas ad ea quae sunt pure immaterialia contuenda. Et ideo oportet, si aliquando praeter communem modum ad summum immaterialium videndum, scilicet divinam essentiam, elevetur, quod saltem in illo actu positus ab intuitu materialium abstrahatur. Unde, cum sensitivae vires non nisi circa materialia versentur, non potest aliquis ad divinam essentiam videndam elevari nisi ab usu corporeorum sensuum penitus abstrahatur.

Ad primum ergo dicendum, quod alia ratione conjungetur anima beata corpori post resurrectionem, et alia nunc conjungitur. In resurrectione enim corpus erit omnino spiritui subditum, intantum quod ex ipso spiritu proprietates gloriae redundabunt in corpus, unde et spiritualia corpora appellantur. Quando autem duo adjunguntur quorum unum super alterum totaliter dominium obtinet, non est ibi mixtio, cum alterum totaliter transeat in potestatem dominantis; sicut cum una gutta aquae in mille amphoras vini infunditur, in nullo puritati vini praejudicatur. Et ideo in resurrectione ex conjunctione ad corpus qualicumque, nulla erit impuritas intellectus, nec in aliquo virtus ejus debilitabitur: unde et sine abstractione a corporeis sensibus divinae essentiae contemplandae intendet. Nunc autem corpus non est hoc modo spiritui subditum; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc corpus nostrum corruptibile est, quod ipsum corpus non est plene animae subditum: si enim plene animae subderetur, ex immortalitate animae redundaret immortalitas etiam in corpus, sicut post resurrectionem erit: et exinde est quod corruptio corporis aggravat intellectum: quamvis enim secundum se intellectui non contrarietur, tamen, cum sit ejus causa, intellectus puritati praejudicat.

Ad tertium dicendum, quod Christus ex hoc quod erat Deus et homo, habebat plenariam pote-

(1) *Al.* mentis excessu Beniamin etc.

(1) *Al.* propinquum.

statem super omnes partes animae suae, et super corpus; unde ex virtute Deitatis, secundum quod nostrae reparationi competebat, permittebat unicuique potentiarum animae agere id quod est sibi proprium, ut dicit Damascenus (lib. 3, cap 15, inter med. et fin.); et sic non erat necessarium in ipso neque quod fieret redundantia ex una potentia in aliam, neque quod una potentia a suo actu abstraheretur per vehementiam actus alterius; unde per hoc quod intellectus ejus videbat Deum, non oportebat aliquam abstractionem a corporeis sensibus fieri. Secus autem est in aliis hominibus, in quibus ex quadam colligantia potentiarum animae ad invicem sequitur de necessitate quod fiat redundantia vel impedimentum ex una potentia in aliam.

Ad quartum dicendum, quod Paulus postquam cessavit videre Deum per essentiam, memor fuit eorum quae in illa visione cognoverat, per aliquas species in intellectu ipsius remanentes, quae erant quasi quaedam reliquiae praeteritae visionis. Quamvis enim ipsum Dei Verbum per essentiam viderit, et ex ipso viso multa cognoverit, et sic illa visio nec quantum ad ipsum Verbum, nec quantum ad ea quae videbantur in Verbo, fuerit per species aliquas, sed per solam essentiam Verbi; tamen ex ipsa aspectione Verbi imprimebantur in intellectu quaedam rerum visarum similitudines, quibus postmodum cognoscere poterat ea quae prius per essentiam Verbi viderat; et ex illis speciebus intelligibilibus per quamdam applicationem ad particulares intentiones vel formas in memoria vel in imaginatione conservatas, postmodum poterat memorari eorum quae prius viderat, etiam secundum actum memoriae quae est potentia sensitiva. Et sic non oportet ponere, quod in ipso actu divinae visionis aliquid fieret in ejus memoria quae est pars potentiae sensitivae, sed solum in mente.

Ad quintum dicendum, quod quamvis non per quemlibet actum imaginativae virtutis fiat abstractio a sensibus exterioribus, fit tamen abstractio praeterea quando actus imaginationis est vehemens; et similiter non oportet quod per quemlibet actum intellectus fiat abstractio a sensibus; fiet tamen per actum vehementissimum, qui est visio Dei per essentiam.

Ad sextum dicendum, quod quamvis naturale sit intellectui humano quod quandoque ad visionem divinae essentiae perveniat; non tamen est sibi naturale quod ad hoc perveniat secundum statum viae hujus, ut dictum est, in corp. art.; et propter hoc ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod intelligentia nostra, qua divina apprehendimus, quamvis non commisceatur sensibus per viam apprehensionis, admiscetur tamen eis per viam judicii. Unde dicit Augustinus, 12 super Genesim ad litteram (cap. 24, in princ.), quod *per intelligentiae lumen etiam ista inferiora dijudicantur, et ea cernuntur quae neque sunt corpus, neque ullas gerunt formas similes corporum;* et ideo intelligentia quandoque a sensibus abstrahi dicitur, cum de eis non judicat, sed solis supernis inspiciendis intendit.

Ad octavum dicendum, quod substantia beatitudinis Sanctorum in visione divinae essentiae consistit; unde dicit Augustinus, 1 de Trin. (cap. 8, a med. et cap. 13), quod visio est tota merces. Unde ex hoc quod divinam essentiam vidit, potuit esse illius beatitudinis idoneus testis; nec tamen oportuit quod omnia in se experiretur quae beatis inerunt; sed ut ex his quae experiebatur, etiam alia scire posset: non enim rapiebatur ut esset beatus, sed ut esset beatitudinis testis.

Ad nonum dicendum, quod martyres in tormentis existentes percipiebant aliquid de divina gloria, non quasi eam in suo fonte bibentes, sicut illi qui Deum per essentiam vident; sed aliqua illius gloriae aspersione refrigerabantur; unde dicit Augustinus, 15 super Genesim ad litteram (cap. 16, a med.): *Ibi*, scilicet ubi Deus per essentiam videtur, *beata vita in suo fonte bibitur: unde aspergitur aliquid huic humanae vitae, ut in tentationibus hujus saeculi temperanter, juste, fortiter prudenterque vivatur.*

Ad decimum dicendum, quod intellectus speculativus non cogitur ut attendat his quae circa sensibilia aliquis operatur; sed potest circa alia intelligibilia negotiari. Tanta tamen potest esse in actu speculationis vehementia, quod omnino a sensibili operatione abstrahatur.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis in illo actu Paulus habuit habitum fidei, non tamen habuit actum.

ARTICULUS IV.

Quaenam abstractio requiratur ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videre possit.

Quarto quaeritur, quanta abstractio requiratur ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videre possit; et videtur quod requiratur abstractio ab ipsa unione qua anima corpori unitur ut forma. Vires enim animae vegetabilis sunt magis materiales quam vires sensibilis animae. Sed ad hoc quod intellectus videat Deum per essentiam, oportet quod fiat abstractio a sensibus, ut dictum est, in praec. art. Ergo, multo fortius, ad puritatem illius visionis requiritur quod fiat abstractio ab actibus animae vegetabilis. Sed haec abstractio non potest fieri in statu animalis vitae, quamdiu anima corpori unitur ut forma; quia, ut dicit Philosophus (2 Top., cap. 2, a med.), *nutriuntur animalia semper.* Ergo ad visionem divinae essentiae requiritur quod fiat abstractio ab unione qua anima corpori unitur ut forma.

2. Praeterea, Exod. 33, super illud: *Non videbit me homo et vivet*, dicit Glossa Augustini: *Ostendit huic vitae corruptibilis carnis, Deum, sicut est, apparere* (1) *non posse. In illa tamen vita potest, ubi, ut vivatur, huic vitae moriendum est.* Et Glossa Gregorii, ibidem: *Qui sapientiam, quae Deus est, videt, huic vitae funditus moritur.* Sed mors est per separationem animae a corpore, cui uniebatur ut forma. Oportet ergo fieri separationem omnimodam a corpore, ad hoc quod Deus per essentiam videatur.

3. Praeterea, vivere viventibus est esse, ut dicitur 1 de Anima (com. 37). Esse autem hominis viventis est per hoc quod anima corpori unitur ut forma. Sed Exod. 33, 20, dicitur: *Non videbit me homo et vivet.* Ergo quamdiu anima corpori unitur ut forma, non potest per essentiam Deum videre.

4. Praeterea, fortior est unio qua unitur anima corpori ut forma, quam illa qua unitur ei ut motor, ex qua unione proveniunt operationes potentiarum per organa corporea operantes. Sed haec secunda unio impedit visionem divinae essentiae, ratione cujus oportet quod fiat abstractio a sensi-

(1) *Al.* appetere.

lus corporeis, ut dictum est, art. praeced. Ergo multo fortius haec prima unio impediet; et sic oportebit ab ea abstractionem fieri.

5. Praeterea, potentia non elevatur supra modum essentiae; cum potentia ab essentia fluat, et in ipsa radicetur. Si ergo essentia animae fuerit corpori materiali unita ut forma, non poterit esse quod intellectiva potentia ad ea quae sunt omnino immaterialia, elevetur; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, major impuritas contrahitur in anima ex conjunctione ipsius ad corpus quam ex conjunctione similitudinis corporalis ad ipsam. Sed ad hoc quod mens Deum per essentiam videat, oportet eam depurari a similitudinibus corporeis, quae apprehenduntur per imaginationem et sensum, ut dictum est, artic. praeced. Ergo multo fortius oportet animam a corpore separari ad hoc quod Deum per essentiam videat.

7. Praeterea, 2 Corinth. 5, 6, dicitur: *Quamdiu sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Ergo quamdiu est anima in corpore, non potest Deum in sua specie videre.

Sed contra, Exod. 33, dicit Glossa Gregorii (super illud: *Non videbit me homo et vivet*). *A quibusdam in hac carne viventibus, sed inaestimabili virtute crescentibus, potest aeterna videri claritas Dei.* Sed claritas Dei est ejus essentia, ut in eadem Glossa dicitur. Ergo ad hoc quod essentia Dei videatur, non oportet quod fiat omnimoda separatio animae a corpore.

Praeterea, Augustinus, 9 super Genesim ad litteram (12, cap. 7, et per plura) dicit, quod anima rapitur non solum ad visionem imaginariam, sed ad intellectualem, qua ipsa veritas perspicue cernitur, facta aversione a sensibus minus quam in morte, sed plusquam in somno. Ergo ad videndum veritatem increatam de qua Augustinus ibi loquitur, non requiritur quod fiat abstractio ab unione qua anima corpori unitur ut forma.

Praeterea, hoc idem patet per Augustinum in epistola ad Paulinam de videndo Deum (epist. 147, olim 112, cap. 12): *Non est*, inquit, *incredibile quibusdam Sanctis, nondum ita defunctis ut sepelienda cadavera remanerent, etiam istam excellentiam revelationis fuisse concessam*, ut scilicet Deum per essentiam viderent. Ergo anima potest Deum videre adhuc corpori unita ut forma.

Respondeo dicendum, quod ad visionem divinae essentiae, quae est actus perfectissimus intellectus, requiritur abstractio ab illis quae vehementiam intellectivi actus nata sunt impedire, et per eam impediuntur. Hoc autem in quibusdam contingit per se, in quibusdam per accidens.

Per se quidem impediunt se invicem intellectivae et sensitivae operationes, tum per hoc quod in utrisque operationibus oportet intentionem esse: tum etiam quia intellectus quodammodo sensibilibus operationibus admiscetur, cum a phantasmatibus accipiat; et ita ex sensibilibus operationibus quodammodo intellectus puritas inquinatur, ut prius, art. praeced., dictum est. Sed ad hoc quod anima corpori uniatur ut forma, non requiritur aliqua intentio; cum haec unio non dependeat ex voluntate animae, sed magis ex natura. Similiter ex tali unione puritas intellectus directe non inquinatur. Anima enim non unitur corpori ut forma mediantibus suis potentiis, sed per essentiam suam; cum nihil sit medium inter materiam et formam, ut probatur in 8 Metaphysic. (com. 16). Nec tamen essentia animae ita corpori unitur quod totaliter corporis conditionem sequatur, sicut aliae formae materiales, quae sunt omnino in materia quasi submersae, intantum quod nulla virtus aut actio ex eis prodire potest nisi materialis. Ab essentia vero animae non solum procedunt quaedam vires seu potentiae quae sunt quodammodo corporales, utpote corporeorum organorum actus existentes, scilicet vires sensitivae et vegetativae; sed vires intellectivae, quae sunt penitus immateriales, nullius corporis aut partis corporis actus existentes, ut probatur 3 de Anima (com. 6). Unde patet quod vires intellectivae non procedunt ex essentia animae ex illa parte qua est corpori unita; sed magis secundum hoc quod remanet a corpore libera, utpote ei non totaliter subjugata; et sic unio animae ad corpus non pertingit usque ad operationem intellectus, ut possit ejus puritatem impedire. Unde, per se loquendo, ad operationem intellectus, quantumcumque intenditur, non requiritur abstractio ab illa unione qua anima corpori unitur ut forma. Similiter nec requiritur abstractio ab operationibus animae vegetabilis. Operationes enim hujus partis animae sunt quasi naturales; quod patet ex hoc quod complentur virtute qualitatum activarum et passivarum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci. Unde nec rationi sive voluntati obediunt, ut patet in 1 Ethic. (cap. ult.). Et sic patet quod ad hujusmodi actiones non requiritur intentio; et ita per earum actus non oportet intentionem averti ab operativa. Similiter nec operatio intellectiva aliquo modo hujusmodi operationibus admiscetur; cum neque ab eis accipiat, propter hoc quod non sunt cognoscitivae; neque instrumento aliquo corporeo utatur intellectus, quod oporteat per operationes animae vegetabilis sustentari, sicut accidit de organis potentiarum sensitivarum; et sic puritati intellectus nihil praejudicatur per operationes animae vegetabilis. Unde patet quod per se loquendo, operatio animae vegetabilis et operatio animae intellectivae non se impediunt.

Per accidens tamen potest ex altera alteri impedimentum provenire; inquantum scilicet intellectus accipit a phantasmatibus, quae sunt in organis corporalibus, quae oportet per actum vegetabilis animae nutriri et conservari; et sic per actus nutritivae potentiae eorum dispositio variatur, et per consequens operatio potentiae sensitivae, a qua intellectus accipit; et ita per accidens ipsius intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno et post cibum; et e converso per hunc modum operatio intellectus impedit operationem animae vegetabilis, inquantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginativae virtutis, ad cujus vehementiam oportet caloris et spirituum concursum fieri; et sic impeditur actus virtutis nutritivae per vehementiam contemplationis. Sed hoc non habet locum in illa contemplatione qua Dei essentia videtur, cum talis contemplatio imaginationis operatione non egeat.

Et sic patet quod ad videndum Deum per essentiam nullo modo requiritur abstractio ab actibus animae vegetabilis, nec aliqua eorum debilitatio; sed solum ab actibus sensitivarum potentiarum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis potentiae animae vegetabilis sint magis materiales

quam potentiae animae sensitivae, tamen cum hoc sunt magis ab intellectu remotae, et sic minus possunt impedire vehementiam intellectus, vel impediri ab ea.

Ad secundum dicendum, quod vivere dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis, quod relinquitur ex hoc quod anima unitur corpori ut forma. Alio modo ponitur vivere pro operatione vitae; et sic distinguit Philosophus in 2 de Anima (com. 13), vivere per intelligere et sentire, et alias animae operationes. Et similiter, cum mors sit privatio vitae, oportet quod similiter distinguatur; ita quod quandoque designet privationem illius unionis qua anima corpori unitur ut forma, aliquando vero privationem operum vitae. Unde Augustinus super Genes. ad litteram (lib. 12, cap. 27, circa fin.): *Ab hac vita*, inquit, *quisque quodammodo moritur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alienatus a carnalibus sensibus*: et sic accipitur *mori* in Glossis inductis: quod patet ex hoc quod subjungitur in Glossa Gregorii: *Qui sapientium*, inquit, *qui Deus est, videt, huic vitae funditus moritur, ne ejus amore teneatur.*

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod illa unio qua anima unitur ut forma, est fortior, sequitur quod ab ea minus possit fieri abstractio.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa recte concluderet, si essentia animae ita corpori uniretur quod esset omnino corpori subjugata; quod falsum esse jam diximus.

Ad sextum dicendum, quod similitudo corporalis, quae requiritur ad operationem imaginationis et sensus, licet sit immaterialior quam ipsum corpus, tamen est vicinius se habens ad operationem intellectus; et ita magis eam impedire potest, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod verbum Apostoli intelligendum est secundum quod dicimur esse in corpore, non solum ex hoc quod anima corpori unitur ut forma, sed etiam ex hoc quod corporeis sensibus utimur.

ARTICULUS V.

Quidnam in raptu Paulus sciverit vel nesciverit.
(2-2, *quaest.* 175, *art.* 6.)

Quinto quaeritur, quid est illud quod Apostolus circa raptum suum scivit, et quid nescivit; et videtur quod sciverit an anima ejus esset in corpore. Ipse enim melius hoc scivit quam aliquis sequentium. Sed communiter a multis determinatur quod anima Pauli in isto raptu corpori ejus uniebatur ut forma. Ergo multo fortius Paulus hoc scivit

2. Praeterea, Paulus in illo raptu scivit quid viderit, et qua visione viderit: quod patet ex hoc quod dicit, 2 Cor. 12, 2: *Scio hominem . . . raptum usque ad tertium caelum.* Scivit ergo quid esset illud caelum, utrum res corporalis vel spiritualis: et an illud spiritualiter vel corporaliter viderit. Sed ad hoc sequitur eum scivisse utrum in corpore an extra viderit: quia corporalis visio non potest fieri nisi per corpus, intellectualis vero semper est sine corpore. Ergo ipse scivit an esset in corpore an non.

3. Praeterea, sicut ipsemet dicit, ipse scivit hominem raptum usque ad tertium caelum. Sed homo nominat conjunctum ex anima et corpore. Ergo scivit animam corpori esse conjunctam.

4. Praeterea, ipse scivit se esse raptum, ut ex verbis suis patet. Sed mortui non dicuntur rapti. Ergo scivit se non esse mortuum; et ita scivit animam esse corpori conjunctam.

5. Praeterea, ipse vidit Deum in raptu illa visione qua Sancti in patria vident Deum, ut dicit Augustinus 9 super Genes. ad litteram (12, cap. 28), et in epistola de videndo Deum. Sed Sanctorum animae quae sunt in patria, sciunt an sint in corpore, vel extra corpus. Ergo et Apostolus hoc scivit.

6. Praeterea, Gregorius dicit (4 Dialog., cap. 33, in fin., et lib. 12 Moral, cap. 13, et 2 Moral. cap. 3): *Quid est quod non videat qui videntem omnia videt?* quod praecipue pertinere videtur de his quae ad ipsos videntes pertinent. Sed hoc maxime pertinet ad animam, utrum sit corpori conjuncta vel non. Ergo etc.

Sed contra est quod dicit 1 Cor. 12, 2: *Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim (sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit) raptum hujusmodi usque ad tertium caelum.* Ergo nescivit utrum esset in corpore, vel extra corpus.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim intellexerunt quod Apostolus diceret se nescire non quidem an anima esset corpori conjuncta in illo raptu an non; sed an esset raptus secundum animam et corpus simul, ut corporaliter portaretur in caelum, sicut Habacuc portatus legitur, Daniel. ult.; an secundum animam tantum, idest in visionibus Dei, sicut dicitur Ezech. 40, 2 *In visionibus Dei adduxit me in terram Israel*; et hunc intellectum cujusdam Judaei exprimit Hieronymus in prologo super Daniel. (vers. fin.), ubi dicit: *Denique et Apostolum nostrum non fuisse ausum affirmare se raptum in corpore; sed dixisse: Sive in corpore etc.* Hunc autem intellectum Augustinus reprobat 12 super Genes. ad litteram (cap. 3, in princ.). Constat enim ex verbis Apostoli, quod ipse scivit se esse raptum usque in tertium caelum. Constat ergo illud caelum in quod raptus est, esse vere caelum, non aliquam caeli similitudinem. Si enim hoc voluisset intelligere, cum dixit se raptum in caelum, idest ad videndum imaginariam similitudinem caeli; eodem modo poterat affirmare se raptum esse in corpore, idest in similitudine corporis hujus; et sic non fuisset necessarium discernere quid sciret et nesciret: quia utrumque aequaliter sciret; scilicet et se esse in caelo, et se raptum esse in corpore, idest in similitudine, ut accidit in somniis. Scivit ergo pro certo quod illud in quod raptus fuit, vere erat caelum; ergo scivit an esset corpus vel res incorporea. Si enim erat corpus, in illud rapiebatur corporaliter: si vero erat res incorporea, in eam corporaliter rapi non poterat.

Restat ergo quod Apostolus non dubitavit an raptus ille esset corporalis vel spiritualis tantum; sed scivit solo intellectu se in illud caelum esse raptum; dubitavit autem an in ipso raptu anima ejus esset in corpore, an non: et hoc quidam alii concedunt; sed dicunt, quod quamvis in illo raptu Apostolus hoc nesciverit, scivit tamen illud postea,

conjiciens ex ipsa visione quam prius habuerat. In illo enim raptu tota mens ejus in divina conferebatur, nec hoc percipiebat an anima esset in corpore, an non. Sed hoc etiam expresse contrariatur verbis Apostoli. Sicut enim distinguit quid sciverit et quid nesciverit, ita distinguit praesens a praeterito: quasi praeteritum narrat raptum hominem ante annos quatuordecim; sed quasi praesens confitetur se scire aliquid, et aliquid nescire. Ergo post annos quatuordecim ab illo raptu adhuc nesciebat an in corpore an extra corpus fuerit, quando raptus fuit.

Et ideo alii dicunt, quod nec in raptu scivit, nec post, an anima esset in corpore, secundum aliquem modum, et non simpliciter. Dicunt enim, quod scivit, et tunc et postea, quod anima uniebatur corpori ut forma; sed nescivit utrum hoc modo corpori uniretur ut ejus anima aliquid a sensibus acciperet: vel secundum alios, utrum vires nutritivae essent in suis actibus, secundum quas anima corpori administrat. Sed hoc etiam non videtur consonum verbis Apostoli, qui dicebat se nescire an in corpore fuerit, an extra corpus, simpliciter: et praeterea hoc non multum ad rem pertinere videbatur, ut diceret se nescire utrum tali vel tali modo in corpore fuerit, ex quo anima omnino a corpore separata non erat.

Et ideo dicendum, quod simpliciter nescivit an anima esset corpori conjuncta vel non: et hoc est quod Augustinus, 12 super Genes. ad litteram (cap. 5, a med.), post longam inquisitionem concludit, dicens: *Restat ergo fortasse ut hoc ipsum cum intelligamus ignorasse, utrum quando in tertium caelum raptus est, in corpore fuerit, quomodo est anima in corpore cum corpus vivere dicitur, sive vigilantis sive dormientis, sive in extasi a sensibus corporis alienata, an omnino de corpore exiret, ut mortuum corpus jaceret, donec peracta illa demonstratione, membris mortuis anima redderetur, et non quasi dormiens evigilaret, aut extasi alienatus rediret in sensus, sed mortuus omnino reviviscceret.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, 12 super Genes. ad litteram (cap. 5, a med.), *utrum in corpore, an extra corpus, dubitat Apostolus. Unde, illo dubitante, quis vestrum certus esse audeat?* Unde Augustinus hoc indeterminatum reliquit. Quod autem posteriores aliquid de hoc determinent, magis loquuntur ex probabilitate quam ex certitudine. Ex quo enim fieri potuit quod anima illa adhuc unita remanens hoc modo raperetur, sicut se raptum dicit Apostolus, ut ex dictis, in corp art., patet, probabilius est quod unita remanserit.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit contra intellectum verborum Apostoli primo positum, quo intelligitur ipsum dubitasse non de conditione rapti, idest utrum anima corpori fuerit unita; sed de modo raptus, scilicet utrum raptus fuerit corporaliter, vel spiritualiter tantum.

Ad tertium dicendum, quod per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur, et praecipue anima, quae est hominis eminentior pars. Quamvis etiam possit intelligi, eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit; sed post annos quatuordecim, quando scilicet hoc dicebat: *Scio hominem in Christo;* non autem dicit *hominem raptum usque ad tertium caelum.*

Ad quartum dicendum, quod dato quod fuerit in illo statu anima Apostoli a corpore separata, illa tamen separatio non fuit per aliquem naturalem modum; sed per virtutem divinam ipsam animam a corpore abstrahentem, non ad hoc quod simpliciter separata remaneret, sed ad tempus; et pro tanto raptus dici potuit, etsi non omnis mors raptus dici possit.

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, 12 super Genesim ad litteram (cap. 2, circa fin.), *Apostolo arrepto a carnis sensibus in tertium caelum et paradisum, hoc ipsum certe defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum quae in Angelis est, quod sive in corpore sive extra corpus esset, nesciebat. Hoc itaque non deerit cum receptis corporibus in resurrectione mortuorum corruptibile hoc induet incorruptionem.* Et sic patet quod, licet ejus visio quantum ad aliquid fuerit similis visioni beatorum, tamen quantum ad aliquid fuit imperfectior.

Ad sextum dicendum, quod Paulus non fuit raptus ad videndum Deum, ut beatus esset simpliciter; sed ut testis esset beatitudinis Sanctorum, et divinorum mysteriorum, quae ei revelata sunt. Unde illa tantum vidit in visione Verbi propter quae cognoscenda rapiebatur, non autem omnia, sicut erit in beatis, praecipue post resurrectionem. Tunc enim, ut Augustinus praemissis verbis subjungit, *omnia erunt evidentia, sine ulla falsitate et sine ulla ignorantia.*

QUAESTIO XIV.

DE FIDE.

(In duodecim articulos divisa.)

Primo quaeritur, quid sit credere; 2.° quid sit fides; 3.° utrum fides sit virtus; 4.° in quo sit fides sicut in subjecto; 5.° utrum forma fidei sit caritas; 6.° utrum fides informis sit virtus; 7.° utrum sit idem habitus fidei informis et formatae; 8.° utrum proprium objectum fidei sit veritas prima; 9.° utrum fides possit esse de rebus scitis; 10.° utrum homini sit necessarium habere fidem; 11.° utrum necessarium sit explicite credere; 12.° utrum sit una fides modernorum et antiquorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Quidnam sit credere.
(2 2, *quaest.* 2, *art.* 1.)

Quaestio est de fide: et primo quaeritur, quid sit credere. Dicitur autem ab Augustino in lib. de Praedestinatione Sanctorum (cap. 2, parum ante med.), et habetur in Glossa 2 Cor., 5, super illud: *Non quod sufficientes simus cogitare etc.* quod *credere est cum assensione cogitare.* Videtur autem quod inconvenienter. Sciens enim a credente distinguitur, ut patet per Augustinum in lib. de videndo Deum (epist. 147, olim 112, cap. 2 et 3). Sed sciens, inquantum scit, cogitat aliquid et assentit. Ergo inconvenienter describitur credere, cum dicitur quod credere est cum assensione cogitare.

2. Praeterea, cogitatio quamdam inquisitionem importat: dicitur enim cogitare quasi coagitare, id est discurrere, et conferre unum cum altero. Sed inquisitio removetur a fidei ratione: quia, ut dicit

Damascenus (lib. 4, cap. 2), *fides est non inquisitus consensus*. Ergo male dicitur, quod *credere sit cum assensione*.

5. Praeterea, credere est actus intellectus. Sed assensio videtur ad affectum pertinere: dicimur enim affectu in aliquid consentire. Ergo assensio ad credere non pertinet.

4. Praeterea, nullus cogitare dicitur nisi quando actualiter aliquid considerat, ut patet per Augustinum, 14 de Trin. (cap. 7). Sed qui non actualiter cogitat aliquid, dicitur credere, sicut fidelis dormiens. Ergo credere non est cogitare.

5. Praeterea, simplex lumen simplicis cognitionis principium est. Sed fides est quoddam simplex lumen, ut patet per Dionysium, 7 cap. de divinis Nom. Ergo credere quod est ex fide, est simplex cognitio; et sic non est cogitare, quod dicit cognitionem collativam.

6. Praeterea, fides, ut dicitur communiter, primae veritati propter se ipsam assentit. Sed qui assentit alicui conferendo, non assentit ei propter se ipsum, sed propter aliud ad quod confert. Ergo in credendo non est aliqua collatio, et ita nec cogitatio.

7. Praeterea, fides dicitur certior omni scientia et omni cognitione. Sed principia, propter sui certitudinem, sine cogitatione vel collatione cognoscuntur. Ergo et credere sine cogitatione est.

8. Praeterea, virtus spiritualis est efficacior corporali. Ergo et lux spiritualis est potentior quam lux corporalis. Sed lux corporalis exterior perficit oculum ad hoc quod statim cognoscat visibilia corporalia, ad quod non sufficiebat lux innata. Ergo lux spiritualis divinitus adveniens perficiet intellectum ad cognoscendum ea ad quae etiam non sufficit ratio naturalis sine aliqua cogitatione et collatione; et sic credere sine cogitare est.

9. Praeterea, cogitativa potentia a philosophis ponitur in parte sensitiva. Sed credere non est nisi mentis, ut Augustinus dicit. Ergo credere non est cogitare.

Respondeo dicendum, quod Augustinus (lib. de Praed. Sanct., cap 2), sufficienter describit credere; cum per hujusmodi definitionem ejus esse demonstretur, et distinctio ab omnibus aliis actibus intellectus: quod sic patet. Intellectus enim nostri, secundum Philosophum in lib. de Anima (3 com. 21 et 22), duplex est operatio. Una qua format simplices rerum quiddítates; ut quid est homo, vel quid est animal: in qua quidem operatione non invenitur verum per se nec falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est secundum quam componit et dividit, affirmando et negando: et in hac jam invenitur verum et falsum, sicut et in voce complexa, quae est ejus signum. Non autem invenitur credere in prima operatione, sed in secunda: credimus enim vera, et discredimus falsa. Unde etiam et apud Arabes prima operatio intellectus vocatur imaginatio, secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis Commentatoris in 3 de Anima (com. 21). Intellectus autem possibilis, cum, quantum sit de se, sit in potentia respectu omnium intelligibilium formarum, sicut et materia prima respectu omnium sensibilium formarum; est etiam, quantum est de se, non magis determinatus ad hoc quod adhaereat compositioni quam divisioni, vel e converso. Omne autem quod est determinatum ad duo, non determinatur ad unum eorum nisi per aliquid movens ipsum. Intellectus autem possibilis non movetur nisi a duobus; scilicet a proprio objecto, quod est forma intelligibilis, scilicet quod quid est, ut dicitur in 3 de Anima (com. 26), et a voluntate, quae movet omnes alias vires, ut dicit Anselmus (lib. de Similitudinibus, cap. 2). Sic igitur intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diversimode. Quandoque enim non inclinatur magis ad unum quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in illis problematibus de quibus rationes non habemus; vel propter apparentem aequalitatem eorum quae movent ad utramque partem; et ista est dubitantis dispositio; qui fluctuat inter duas partes contradictionis. Quandoque vero intellectus inclinatur magis ad unum quam ad alterum; sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet ipsum in unam partium totaliter; unde accipit quidem unam partem, tamen semper dubitat de opposita: et haec est dispositio opinantis, qui accipit unam partem contradictionis cum formidine alterius. Quandoque vero intellectus possibilis determinatur ad hoc quod totaliter adhaereat uni parti; sed hoc est quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate. Ab intelligibili quidem quandoque mediate, quandoque immediate: immediate, quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infallibiliter apparet; et haec est dispositio intelligentis principia, quae statim cognoscuntur notis terminis, ut Philosophus dicit (1 Posterior., text. 6, ante med.); et sic ex ipso quod quid est, intellectus immediate determinatur ad hujusmodi propositiones: mediate vero, quando cognitis definitionibus terminorum, intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis, virtute primorum principiorum; et ista est dispositio scientis. Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire; et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicujus hominis, quia videtur decens vel utile: et sic etiam movemur ad credendum dictis, inquantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae; et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum. Et ideo Augustinus dicit (tract. 26 in Joann., super illud: *Nemo potest venire*), quod *cetera potest homo nolens, credere non nisi volens.*

Patet ergo ex dictis, quod in illa operatione intellectus qua format simplices rerum quiddítates, non invenitur assensus, cum non sit ibi verum vel falsum; non enim dicimur alicui assentire nisi quando inhaeremus ei quasi vero; similiter dubitans non habet assensum, cum non inhaereat uni parti magis quam alii; similiter nec opinans, cum non firmetur ejus acceptio circa alteram partem. Sententia autem, ut dicit Isaac et Avicenna (lib. 2 Metaph., cap 4, et lib. 8, cap. 6), est *conceptio distincta vel certissima alterius partis contradictionis*; assentire autem a sententia dicitur. Intelligens

autem habet quidem assensum, quia certissime alteri parti inhaeret; non habet autem cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unam. Sciens vero habet et cogitationem, et assensum; sed cogitationem causantem assensum, et assensum terminantem cogitationem. Ex ipsa enim collatione principiorum ad conclusiones assentit conclusionibus resolvendo eas in principia, et ibi figitur motus cogitantis et quietatur. In scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum, et ad eumdem terminatur per viam resolutionis; et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex aequo: sed cogitatio inducit ad assensum, et assensus quietat. Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate, ut dictum est. Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicujus intelligibilis; inde est quod ejus motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit; quamvis firmissime eis assentiat: quantum enim est ex se ipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum; sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis. 2 Corinth. 10, 5: *In captivitatem redigentes omnem intellectum.* Inde etiam est quod in credente potest insurgere motus de contrario hujus quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente. Sic igitur per assensum separatur credere ab operatione qua intellectus inspicit formas simplices, scilicet quidditates, et a dubitatione, et ab opinione; per cogitationem vero ab intellectu; sed per hoc quod habet cogitationem (1) et assensum quasi ex aequo, a scientia.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod fides dicitur non inquisitus assensus, inquantum assensus fidei vel consensus non causatur ex inquisitione rationis; tamen non excluditur per hoc quin in intellectu credentis remaneat aliqua cogitatio vel collatio de his quae credit.

Ad tertium dicendum, quod voluntas respicit aliquam praecedentem potentiam, scilicet intellectum, non autem intellectus; et ideo assentire proprie pertinet ad intellectum, quia importat absolutam adhaerentiam ei cui assentitur; sed consentire est proprie voluntatis, quia consentire est simul cum alio sentire; et sic dicitur in ordine vel per comparationem ad aliquid praecedens.

Ad quartum dicendum, quod quia habitus per actus cognoscuntur, et actuum principia sunt ipsi habitus; inde est quod interdum habitus nominibus actuum nominantur; et sic nomina actuum quandoque sumuntur propria quasi pro actibus ipsis, quandoque vero pro habitibus. Credere igitur, secundum quod actum fidei importat, semper habet actualem considerationem; non autem secundum quod credere accipitur pro habitu: sic autem credere dicitur dormiens, inquantum habitum fidei habet.

Ad quintum dicendum, quod fides habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis: perfectionis quidem est ipsa firmitas, quae pertinet ad assensum; sed imperfectionis est carentia visionis, ex qua remanet adhuc motus cogitationis (2) in mente credentis. Ex lumine igitur simplici, quod est fides, causatur id quod perfectionis est, scilicet assentire; sed inquantum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur imperfectio intellectus; et sic motus cogitationis in ipso remanet inquietus.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa probat vel concludit, quod cognitio non est causa assensus fidei; non autem quin assensum fidei concomitetur.

Ad septimum dicendum, quod certitudo duo potest importare: scilicet firmitatem adhaesionis; et quantum ad hoc fides est certior omni intellectu et scientia, quia prima veritas, quae causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiae: importat etiam evidentiam ejus cui assentitur; et sic fides non habet certitudinem, sed scientia et intellectus: et exinde est quod intellectus cogitationem non habet.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa recte procederet, si lux illa spiritualis perfecte participaretur a nobis: quod erit in patria, ubi ea quae nunc credimus, perfecte videbimus. Nunc autem quod non manifeste appareant ea ad quae lux illa cognoscenda perficit, est ex defectiva participatione illius, non ex efficacia ipsius spiritualis luminis.

Ad nonum dicendum, quod potentia cogitativa est quod est altissimum in parte sensitiva, ubi attingit quodammodo ad partem intellectivam, ut aliquid participet ejus quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum, secundum regulam Dionysii, 2 cap. de divin. Nomin., quod principia secundorum conjunguntur finibus primorum. Unde ipsa vis cogitativa vocatur particularis ratio, ut patet, a Commentatore in 3 de Anima (com. 58): nec est nisi in homine, loco cujus in aliis brutis est aestimatio naturalis. Et ideo ipsa etiam universalis ratio, quae est in parte intellectiva, propter similitudinem operationis, a cogitatione nominatur.

(1) *Al.* cognitionem.
(2) *Al.* cognitionis.

ARTICULUS II.

Quidnam sit fides.
(2-2, *quaest.* 4, *art.* 5.)

Secundo quaeritur, quid sit fides. Et dicit Apostolus, Heb., 11, 1, quod *est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium*; et videtur quod male dicat. Quia nulla qualitas est substantia. Fides est qualitas, cum sit virtus, quae est bona qualitas mentis etc. Ergo fides non est substantia.

2. Praeterea, esse spirituale superadditur ad esse naturale, et est perfectio ejus; unde et debet ei esse simile. Sed in esse naturali hominis substantia esse dicitur ipsa essentia animae, quae est actus primus; non autem potentia, quae est principium actus secundi. Ergo etiam in esse spirituali non debet dici essentia ipsa fides, vel aliqua virtus, quae est proximum operationis principium, unde et potentiam perficit; sed magis gratia, a qua est ipsum esse spirituale sicut ab actu primo, et quae ipsam essentiam animae perficit.

3. Sed dicendum, quod fides dicitur substantia inquantum est prima inter alias virtutes. — Sed contra, virtutes considerantur tripliciter: scilicet quantum ad habitus, quantum ad objecta, et quantum ad potentias. Sed quantum ad habitus fides non

est alis prior: non enim haec definitio videtur dari de fide nisi secundum quod est formata; sic enim solummodo fundamentum est, ut Augustinus dicit; habitus autem gratuiti omnes simul infunduntur: similiter nec quantum ad objecta fides prior esse videtur aliis; non enim fides magis tendit in ipsum verum, quod videtur proprium ejus objectum, quam caritas in summum bonum, vel spes in summum arduum, vel in summam Dei liberalitatem: similiter nec quantum ad potentias, quia omnis virtus gratuita videtur respicere affectum. Ergo fides nullo modo est aliis prior; et sic non debet dici aliarum fundamentum vel substantia.

4. Praeterea, res sperandae magis subsistunt in nobis per caritatem quam per fidem. Ergo haec definitio magis videtur convenire caritati quam fidei.

5. Praeterea, cum spes generetur ex fide, ut patet in Glossa (interlin. super illud *Abraham genuit Isaac*), Matth. 1, cum fides in ejus definitione ponatur; spes autem ponitur in definitione rei sperandae. Si ergo res speranda ponitur in definitione fidei, erit circulus in definitionibus; quod est inconveniens: quia sic erit aliquid prius et notius se ipso. Continget enim idem in definitione sui ipsius poni, definitionibus loco nominum acceptis; continget etiam definitiones esse infinitas.

6. Praeterea, diversorum habituum diversa sunt objecta. Sed virtutes theologicae idem habent pro fine et objecto. Ergo in virtutibus theologicis oportet quod diversarum virtutum sint diversi fines. Sed res speranda est proprius finis spei. Ergo non debet in definitione fidei poni neque ut finis neque ut objectum.

7. Praeterea, fides magis perficitur per caritatem quam per spem; unde et per caritatem formari dicitur. Ergo in definitione fidei magis debet poni objectum caritatis, quod est bonum vel diligendum, quam objectum spei, quod est res speranda.

8. Praeterea, fides praecise respicit ipsos articulos. Sed articuli non omnes pertinent ad res sperandas, sed solum unus vel duo, scilicet *carnis resurrectionem, et vitam aeternam*. Non ergo res speranda in definitione fidei poni debuit.

9. Praeterea, argumentum est actus rationis. Sed fides est eorum quae sunt supra rationem. Ergo non debet dici argumentum.

10. Praeterea, in anima est duplex motus; scilicet ad animam, et ab anima. In motu autem ad animam est principium extrinsecum; in motu autem ab anima intrinsecum. Sed non potest esse idem intrinsecum et extrinsecum principium. Ergo non potest esse idem motus qui est ad animam et ab anima. Sed cogitatio perficitur in motu ad animam; affectio autem in motu ab anima. Ergo nec fides nec aliquid aliud potest esse principium affectionis et cognitionis; ergo in definitione fidei inconvenienter ponitur aliquid pertinens ad affectionem, scilicet *substantia rerum sperandarum*, et aliquid pertinens ad cognitionem, scilicet *argumentum non apparentium*.

11. Praeterea, unus habitus non potest diversarum esse potentiarum. Sed affectiva et intellectiva sunt diversae potentiae. Cum ergo fides sit unus habitus, non potest ad cognitionem et affectionem pertinere; et sic idem quod prius.

12. Praeterea, unius habitus unus est actus. Cum ergo in definitione fidei ponantur duo actus, scilicet facere res sperandas substare in nobis, secundum quem actum dicitur *substantia rerum sperandarum*, et arguere mentem, secundum quem dicitur *argumentum non apparentium;* videtur quod non convenienter describatur.

13. Praeterea, intellectus est prior affectu. Sed hoc quod dicitur *substantia sperandarum rerum*, pertinet ad affectum; quod vero subjungitur *argumentum non apparentium*, pertinet ad intellectum. Ergo male ordinantur partes descriptionis praedictae.

14. Praeterea, argumentum dicitur quod arguit mentem ad assentiendum alicui. Sed mens arguitur ad assentiendum aliquibus ex hoc quod illa sunt ei apparentia. Ergo videtur esse oppositio in adjecto, cum dicitur *argumentum non apparentium*.

15. Praeterea, fides cognitio quaedam est. Sed omnis cognitio secundum aliquid apparet cognoscenti; tam enim in sensitiva quam intellectiva cognitione aliquid apparet. Ergo inconvenienter dicitur quod fides sit *non apparentium*.

Respondeo dicendum, quod secundum quosdam, Apostolus per hanc definitionem non intendit ostendere quid sit fides, sed quid faciat fides. Videtur autem potius esse dicendum quod haec fidei notificatio sit completissima ejus definitio: non ita quod sit secundum debitam formam definitionis tradita; sed quia in ea sufficienter tanguntur omnia quae exiguntur ad fidei definitionem. Quandoque enim ipsis philosophis sufficit tangere principia syllogismorum et definitionum, quibus habitis, non est difficile in formas reducere secundum artis doctrinam. Hujus autem signum est ex tribus. Primo ex hoc quod omnia principia ex quibus esse fidei dependet, in hac definitione tanguntur. Cum enim dispositio credentis, ut supra dictum est, talis sit, quod intellectus determinetur ad aliquid per voluntatem; voluntas autem nihil facit nisi secundum quod est mota per suum objectum, quod est bonum appetibile, et finis; requiritur ad fidem duplex principium: unum principium, quod est bonum movens voluntatem; et secundum, id cui intellectus assentit voluntate faciente. Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt; et haec est felicitas de qua philosophi locuti sunt: vel contemplativa, quae consistit in actu sapientiae; vel activa, quae consistit primo in actu prudentiae, et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum; sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur: 1 Corinth. 2, 9: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te* (1); et hoc est vita aeterna. Et ex hoc bono voluntas inclinatur ad assentiendum his quae per fidem tenet; unde Joan. 4, 40. dicitur: *Qui videt Filium, et credit in eum, habet vitam aeternam*. Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso: quia

(1) Ita Isaias, cap. 64, v. 4. Apostolus vero loc. cit.: *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum.*

nihil appetit nisi inquantum appetit aliquam illius similitudinem. Et inde est quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni quod est naturae proportionatum: praeexistunt enim in ipsa naturaliter principia demonstrationum per se nota, quae sunt semina quaedam sapientiae; et principia quaedam juris naturalis, quae sunt semina quaedam virtutum moralium Unde oportet etiam quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quaedam inchoatio ipsius fiat in eo cui repromittitur. Vita autem aeterna consistit in plena Dei cognitione, ut patet Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum.* Unde oportet hujusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri; et haec est per fidem, quae ea tenet ex infuso lumine quae naturaliter cognitionem excedunt. Consuevit autem in totis quae habent partes ordinatas, prima pars, in qua est totius inchoatio, dici totius substantia. ut fundamentum domus, et carina navis; unde et Philosophus dicit in 2 Metaph., quod si ens esset unum totum, prima pars ejus esset substantia; et sic fides, inquantum est in nobis inchoatio quaedam vitae aeternae, quam ex divina repromissione speramus, dicitur substantia rerum sperandarum: et sic in hoc tangitur comparatio fidei ad bonum quod movet voluntatem determinantem intellectum. Voluntas autem mota a bono praedicto proponit aliquid intellectui non apparens, ut dignum cui assentiatur; et sic determinat ipsum ad illud non apparens, ut scilicet ei assentiat. Sicut igitur intelligibile quod est visum ab intellectu, determinat intellectum, et ex hoc dicitur mentem arguere; ita etiam et aliquid non apparens intellectui determinat ipsum, et arguit necessario ex hoc ipso quod est a voluntate acceptatum, ut cui assentiatur; unde secundum aliam litteram dicitur *convictio,* quia convincit intellectum modo praedicto; et ita in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium*, tangitur comparatio fidei ad id cui assentit intellectus. Sic ergo habemus fidei materiam sive objectum in hoc quod dicit *non apparentium*; actum in hoc quod dicit *argumentum*; ordinem ad finem in hoc quod dicit *substantia rerum sperandarum.* Ex actu autem datur intelligi etiam genus, scilicet habitus, qui per actum cognoscitur; et subjectum, scilicet mens; nec plura requiruntur ad alicujus virtutis definitionem; unde facile est secundum dicta (argum. 1), definitionem (1) artificialiter formare; ut dicamus quod *fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire.*

Secundum signum est quod per hanc definitionem distinguitur fides ab omnibus aliis: per hoc enim (2) quod dicitur *non apparentium*, distinguitur fides a scientia et intellectu; per hoc autem quod dicitur *argumentum*, distinguitur ab opinione et dubitatione, in quibus mens non arguitur, idest non determinatur ad aliquid unum; et similiter ab omnibus habitibus qui non sunt cognitivorum; per hoc autem quod dicitur *substantia rerum sperandarum,* distinguitur a fide communiter accepta, secundum quam credere dicimur id quod vehementer opinamur, scilicet vel testimonio alicujus hominis; et iterum a prudentia, et ab aliis habitibus cognitivis, qui non ordinantur ad res sperandas; vel si ordinantur, non fit per eos propria inchoatio rerum sperandarum in nobis.

Tertium signum est in hoc quod quicumque voluerit definire, non poterit aliter definire, nisi vel ponendo totam definitionem sub aliis verbis, vel aliquam partem ejus. Quod enim dicit Damascenus (lib. 4, cap. 11), *Fides est eorum quae sperantur, hypostasis, et redargutio eorum quae non videntur;* expresse patet idem esse cum hoc quod Apostolus dicit; sed quod Damascenus ulterius addit: *Indistabilis et injudicabilis spes eorum quae nobis a Deo annuntiata sunt, et petitionum nostrarum functionis;* est quaedam explicatio ejus quod dixerat *sperandarum substantia rerum;* res enim sperandae principaliter sunt praemia nobis divinitus promissa; et secundario quaecumque alia a Deo petimus ad haec necessaria, de quibus habetur per fidem certa spes; quae nec potest deficere, et propter hoc dicitur *indistabilis;* nec potest merito reprehendi tamquam vana, et propter hoc dicitur *injudicabilis.* Quod vero Augustinus dicit (tract. 4 in Joan. a med. illius, et lib. 2 Qq. evang , quaest. 39 in princ.), quod *fides est virtus qua creduntur quae non videntur;* et quod iterum Damascenus (lib. 4 orthod. Fidei, cap. 12): *Fides est non inquisitus consensus;* et quod dicit Hugo de S. Victore (tract. 1 in summa Sentent. et in apologia de Ver. incar. in princ.), *Fides est certitudo quaedam animi de absentibus, supra opinionem, et infra scientiam;* idem est ei quod Apostolus dicit *argumentum non apparentium.* Dicitur enim *infra scientiam,* quia non habet visionem sicut scientia, quamvis ita firmam adhaesionem. *Supra opinionem* tamen dicitur, propter firmitatem assensus; et sic *infra scientiam* dicitur, inquantum est *non apparentium; supra opinionem,* inquantum est *argumentum.* De aliis autem patet per praedicta. Quod autem dicit Dionysius (12 cap. de divin. Nomin.), *Fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, et in eis veritatem;* idem est ei quod dicitur ab Apostolo: *substantia rerum sperandarum.* Cognitio enim veritatis est res speranda, cum beatitudo nihil aliud sit quam gaudium de veritate, ut dicit Augustinus in lib. Confessionum.

Ad primum dicendum, quod fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiae, sed per quamdam similitudinem substantiae; inquantum scilicet est prima inchoatio et fundamentum quoddam quasi totius spiritualis vitae, sicut substantia est fundamentum omnium entium.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus intendit comparare fidem non ad ea quae sunt intus, sed ad ea quae sunt extra. Quamvis autem essentia animae in esse naturali sit primum et substantia respectu potentiarum et habituum, et omnium consequentium quae insunt; non tamen in essentia invenitur habitudo ad res exteriores, sed in potentia primo; et similiter nec in gratia, sed in virtute; et primo in fide. Unde non potuit dici quod gratia esset substantia rerum sperandarum, sed fides.

Ad tertium dicendum, quod fides praecedit alias virtutes et ex parte objecti, et ex parte potentiae, et ex parte habitus. Ex parte quidem objecti, non propter (1) hoc quod ipsa magis tendat in suum objectum quam aliae virtutes in suum objectum;

(1) *Al.* secundum dictam definitionem.
(2) *Al.* autem.

(1) *Al.* oportet.

sed quia suum objectum naturaliter primo movet objectum caritatis et aliarum virtutum: quod patet, quia bonum nunquam movet appetitum nisi per intellectum, ut dicitur in 3 de Anima (com. 49 et seq.): sed verum ad hoc quod moveat intellectum, non indiget aliquo motu appetitus; et inde est quod actus fidei naturaliter est prior quam actus caritatis; et similiter etiam habitus, quamvis tempore sit simul, cum fides est formata; et eadem ratione potentia cognoscitiva est naturaliter prior quam affectiva. Fides autem est in cognitiva; quod patet ex hoc quod proprium objectum fidei est verum, non autem bonum; sed quodammodo habet complementum in voluntate, ut infra, art. 4 et 9, dicetur.

Ad quartum dicendum, quod patet jam ex dictis quod prima inchoatio rerum sperandarum non fit in nobis per caritatem, sed per fidem; nec etiam caritas est argumentum; unde haec descriptio nullo modo ei competit.

Ad quintum dicendum, quod quia illud bonum quod inclinat ad fidem, excedit rationem, ideo est innominatum; et ideo per quamdam circumlocutionem loco ejus posuit rem sperandam; quod frequenter in definitionibus accidit.

Ad sextum dicendum, quod quaelibet potentia habet aliquem finem, qui est bonum ipsius; non tamen quaelibet potentia respicit ad rationem finis vel boni ut bonum est; sed sola voluntas. Et inde est quod voluntas movet omnes alias vires, quia ex finis intentione inchoatur omnis motus. Licet ergo verum sit finis fidei, tamen verum non dicit rationem finis; unde non debuit poni quasi finis fidei, sed aliquid pertinens ad affectum.

Ad septimum dicendum, quod res diligenda potest esse praesens et absens; sed res speranda non est nisi absens. Rom. 8, 24: *Quod enim videt quis, quid sperat?* Unde cum fides sit de absentibus, ejus finis magis exprimitur proprie per rem sperandam quam per rem diligendam.

Ad octavum dicendum, quod articulus est quasi materia fidei; res autem speranda non ponitur ut materia, sed ut finis; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod argumentum multipliciter dicitur. Quandoque enim significat ipsum actum rationis discurrentis de principiis in conclusiones; et quia tota vis argumenti consistit in medio termino, ideo etiam quandoque medius terminus dicitur argumentum. Et inde est etiam quod librorum prooemia argumenta vocantur, in quibus est quaedam praelibatio brevis totius operis sequentis. Et quia per argumentum aliquid manifestatur; et principium manifestationis, et lumen ipsum, quo aliquid cognoscitur, potest dici argumentum. Et his quatuor modis fides potest dici argumentum. Primo quidem modo, inquantum ratio assentit alicui ex hoc quod est a Deo dictum; et sic ex auctoritate dicentis efficitur assensus in credente, quia etiam in dialecticis aliquod argumentum ab auctoritate sumitur. Secundo vero modo dicitur fides argumentum non apparentium, inquantum fides fidelium est medium ad probandum non apparentia esse; vel inquantum fides patrum est nobis medium inducens ad credendum; vel inquantum fides unius articuli est medium ad fidem alterius, sicut resurrectio Christi ad resurrectionem generalem, ut patet 1 Corinth. 16. Tertio vero, inquantum fides est quaedam praelibatio brevis cognitionis quam in futuro habebimus. Quarto vero modo quantum ad ipsum lumen fidei, per quod credibilia cognoscuntur. Dicitur autem fides supra rationem esse, non quod nullus actus rationis sit in fide, sed quia fidei ratio non potest perducere ad videndum ea quae sunt fidei.

Ad decimum dicendum, quod actus fidei essentialiter consistit in cognitione, et ibi est ejus perfectio quantum ad formam vel speciem; quod patet ex objecto, ut dictum est in corp. art. Sed quantum ad finem perficitur in affectione; quia ex caritate habet quod sit meritoria finis. Inchoatio etiam fidei est in affectione, inquantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi. Et sic patet quod fides non est in duabus potentiis sicut in subjecto.

Unde patet responsio ad undecimum.

Ad duodecimum dicendum, quod in hoc quod dicitur *substantia rerum sperandarum*, non tangitur actus fidei, sed solum relatio in finem. Actus autem ejus tangitur per comparationem ad objectum in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium*.

Ad decimumtertium dicendum, quod illud cui assentit intellectus, non movet intellectum ex propria virtute, sed ex inclinatione voluntatis; unde bonum quod movet affectum, se habet in actu fidei sicut primum movens; id autem cui intellectus assentit, sicut movens motum; et ideo primo ponitur in definitione fidei comparatio ejus ad bonum affectus quam ad proprium objectum.

Ad decimumquartum dicendum, quod fides non convincit sive arguit mentem ex rei evidentia, sed ex inclinatione voluntatis, ut dictum est, in corp. artic.; unde ratio non sequitur.

Ad decimumquintum dicendum, quod cognitio duo potest importare; scilicet visionem, et assensum. Et quantum ad visionem contra fidem distinguitur; unde Gregorius dicit (hom. 26 in Evangel. a med.), quod *visa non habent fidem, sed cognitionem;* dicuntur autem videri, secundum Augustinum in lib. de videndo Deum (epist. 147, olim 112, cap 2, et 3), quae praesto sunt sensui vel intellectui. Intellectui autem praesto esse dicuntur quae ejus capacitatem non excedunt. Sed quantum ad certitudinem assensus, fides est cognitio, ratione cujus potest dici scientia et visio, secundum illud 1 Cor. 13, 12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate.* Et hoc est quod Augustinus dicit in lib. de videndo Deum (ut sup.): *Si scire non inconvenienter dicimur illud quod certissimum credimus, hinc est ut credita recte, etsi non adsint sensibus nostris, videre mente dicamur.*

ARTICULUS III.

Utrum fides sit virtus.
(2-2, *quaest. 4, art. 5.*)

Tertio quaeritur, utrum fides sit virtus; et videtur quod non. Virtus enim contra cognitionem dividitur; unde scientia et virtus ponuntur diversa genera, ut patet in 4 Top. (cap. 5 circa princ.). Sed fides continetur sub cognitione. Ergo non est virtus.

2. Sed dicendum, quod, sicut ignorantia est vitium ex hoc quod causatur ex aliqua negligentia

sciendi, ita fides est virtus ex hoc quod in voluntate credentis consistit. — Sed contra, ex hoc solo quod ex culpa causatur, non potest aliquid rationem culpae habere; alias poena inquantum hujusmodi, rationem culpae haberet. Ergo nec ignorantia potest dici vitium ex hoc quod ex vitio negligentiae oritur; ergo eadem ratione nec fides per hoc quod consequitur voluntatem, potest dici virtus.

3. Praeterea, virtus dicitur per comparationem ad bonum; virtus enim est *quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit,* ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 6, in princ.). Sed fidei objectum est verum, non autem bonum. Ergo fides non est virtus.

4. Sed dicendum, quod verum quod est objectum fidei, est primum verum, quod etiam est summum bonum; et sic fides habet rationem virtutis. — Sed contra, distinctio habituum et actuum attenditur penes distinctionem objectorum formalem, non autem materialem: alias visus et auditus essent eaedem potentiae, quia contingit esse idem audibile et visibile. Sed quamvis sit idem re id quod est bonum et id quod est verum, alia causa est ratio veri et alia boni formaliter. Ergo habitus qui tendit in verum secundum rationem veri, distinguitur ab habitu qui intendit in bonum secundum rationem boni; et sic fides a virtute distinguitur.

5. Praeterea, in eodem genere sunt medium et extrema, ut patet per Philosophum in 10 Metaph. (comment. 22 et 23). Sed fides est medium inter scientiam et opinionem; dicit enim Hugo de Sancto Victore (in apologia de Verbo incarnato in princ.), quod fides est *certitudo quaedam animi supra opinionem et infra scientiam constituta.* Sed neque opinio neque scientia est virtus. Ergo neque fides.

6. Praeterea, praesentia objecti non tollit habitum virtutis. Sed objectum fidei est veritas prima, quae cum praesto est menti nostrae ut videamus, non erit tunc fides, sed visio. Ergo fides non est virtus.

7. Praeterea, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in 1 Caeli et Mundi (com. 116). Sed fides non est ultimum potentiae humanae; quia potest in aliquid aliud amplius, scilicet in apertam visionem. Ergo fides non est virtus.

8. Praeterea, secundum Augustinum, in lib. de Bono conjugali (cap. 21), per virtutes expediuntur potentiae ad actus suos. Sed fides non expedit intellectum, sed magis impedit: quia per eam captivatur, ut dicitur 2 Corinth. 10. Ergo fides non est virtus.

9. Praeterea, a Philosopho (Ethic. lib. 6, cap. 3, 4, 5, 6, 7) virtus dividitur per intellectualem et moralem; et est divisio per immediata; quia intellectualis est quae est in rationali per essentiam, moralis autem quae est in rationali (1) per participationem: nec potest aliter rationale accipi, nec virtus humana potest esse nisi in rationali, aliquo modo dicto. Sed fides non est virtus moralis, quia sic ejus materia essent actiones et passiones; similiter nec intellectualis, cum non sit aliqua illarum quas Philosophus ponit in 6 Ethic.; non enim est sapientia nec intellectus nec scientia nec ars nec prudentia. Ergo fides nullo modo est virtus.

10. Praeterea, quod convenit alicui ex extrinseco, non inest ei essentialiter, sed accidentaliter. Fidei autem non convenit esse virtutem nisi ex alio, ut dicebatur: scilicet ex voluntate. Ergo hoc accidit fidei quod sit virtus; et ita non potest poni species virtutis.

11. Praeterea, in prophetia est perfectior cognitio quam in fide. Prophetia autem non videtur esse virtus. Ergo nec virtus potest dici fides.

Sed contra, virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed hoc convenit fidei; disponit enim hominem ad beatitudinem, quae est optimum. Ergo fides est virtus.

Praeterea, omnis habitus quo aliquis roboratur in agendo et fortificatur in patiendo, est virtus. Fides autem est hujusmodi, *fides* enim *per dilectionem operatur*; Gal. 5, 6: ipsa etiam fortificat fideles ad resistendum diabolo, ut dicitur 1 Pet., 5. Ergo ipsa est virtus.

Praeterea, Hugo de Sancto Victore dicit, quod tres sunt virtutes sacramentales, quibus initiamur; scilicet fides, spes, caritas; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod fides ab omnibus ponitur esse virtus. Ad cujus evidentiam notandum, quod virtus ex impositione sui nominis significat complementum activae potentiae. Activa autem potentia duplex est: quaedam quidem cujus actio terminatur ad aliquid actum extra, sicut in aedificatione actio terminatur ad aedificatum; quaedam vero est cujus actio non terminatur ad extra, sed consistit in ipso agente, ut visio in vidente, ut habetur a Philosopho in 9 Metaph. (com. 16). In his autem duabus potentiis diversimode sumitur complementum. Quidam enim actus primarum potentiarum, ut, ibidem, Philosophus dicit, non sunt in faciente, sed in facto: ideo complementum potentiae accipitur ibi penes id quod fit: unde et virtus deferentis ponderа dicitur esse in hoc quod maximum pondus defert, ut patet in 1 Caeli et Mundi (com. 117); et similiter virtus aedificatoris in hoc quod facit domum optimam. Sed quia alterius potentiae actus consistit in agente, non in aliquo actu; ideo complementum illius potentiae accipitur secundum modum agendi; ut scilicet debite et convenienter operetur, ex quo habet ejus actus ut bonus dicatur: et inde est quod in hujusmodi potentiis virtus dicitur quae opus bonum reddit. Aliud est autem bonum ultimum quod considerat philosophus et theologus. Philosophus enim considerat quasi bonum ultimum quod est humanis viribus proportionatum, et consistit in actu ipsius hominis; unde felicitatem dicit esse operationem quamdam. Et ideo secundum philosophum actus bonus, cujus principium virtus dicitur, dicitur absolute inquantum est conveniens potentiae ut perficiens ipsam; unde quemcumque habitum invenit philosophus talem actum elicientem, dicit eum esse virtutem; sive sit in parte intellectiva, ut scientia et hujusmodi virtutes intellectuales, quarum actus est bonum ipsius potentiae, scilicet considerare verum; sive in parte affectiva, ut temperantia, et fortitudo, et aliae virtutes morales. Sed theologus considerat quasi bonum ultimum id quod est naturae facultatem excedens, scilicet vitam aeternam, ut praedictum est. Unde bonum in actibus humanis non considerat absolute, quia ibi non ponit finem, sed in ordine ad id bonum quod ponit finem: asserens illum actum tantummodo esse bonum complete qui de proximo ad bonum finale ordinatur, id est qui est meritorius vitae aeternae; et omnem talem actum dicit actum virtutis; et quicumque habitus elicit talem

(1) *Al.* in irrationali.

actum, ab ipso virtus appellatur. Aliquis autem actus meritorius dici non potest nisi secundum quod est in potentia operantis constitutus: quia qui meretur, oportet quod aliquid exhibeat; nec exhibere potest nisi quod aliquo modo suum est, idest ex ipso. Actus autem aliquis in potestate nostra consistit, secundum quod est voluntatis: sive sit ejus ut ab ipsa elicitus, ut diligere et velle: sive ut ab ipsa imperatus, ut ambulare et loqui. Unde respectu cujuslibet talis actus potest poni aliqua virtus, eliciens actus praefatos in tali genere actuum. Credere autem, ut supra dictum est, non habet assensum nisi ex imperio voluntatis; unde, secundum id quod est, a voluntate dependet. Et inde est quod ipsum credere potest esse meritorium; et fides, quae est habitus eliciens ipsum, est secundum theologum virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio et scientia non dividitur contra virtutem simpliciter, sed contra virtutem moralem, quae communius virtus dicitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sufficiat ad rationem vitii vel virtutis quod aliquid sit causatum ex vitio vel virtute; sufficit tamen ad hoc quod aliquis actus sit vitii vel virtutis, quod imperatus a vitio vel virtute possit esse.

Ad tertium dicendum, quod bonum illud ad quod virtus ordinatur, non est accipiendum quasi aliquod objectum alicujus actus; sed illud bonum est ipse actus perfectus, quem virtus elicit. Licet autem verum ratione a bono differat; tamen hoc ipsum quod est considerare verum, est quoddam bonum intellectus; et hoc ipsum quod est assentire primae veritati propter se ipsam, est quoddam bonum meritorium. Unde fides, quae ad hunc actum ordinatur, dicitur esse virtus.

Et per hoc patet responsio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod secundum quod nunc loquimur de virtute, neque scientia neque opinio virtus dici potest; sed sola fides: quae quantum ad id quod voluntatis est, prout modo praedicto in genus virtutis cadit, non est media inter scientiam et opinionem: quia in scientia et opinione non est aliqua inclinatio ex voluntate, sed ex ratione tantum. Si autem loqueremur de eis quantum ad id quod est cognitionis tantum, sic neque opinio neque fides esset virtus, cum non habeant completam cognitionem, sed tantummodo scientia.

Ad sextum dicendum, quod veritas prima non est objectum proprium fidei nisi sub hac ratione prout est non apparens: quod patet ex definitione Apostoli, ubi proprium objectum fidei ponitur non apparens. Unde quando veritas prima praesto erit, amittet rationem objecti.

Ad septimum dicendum, quod fides secundum hoc dicitur esse ultimum potentiae, quod complet potentiam ad eliciendum actum bonum et meritorium: non autem requiritur ad rationem virtutis quod per eam eliciatur optimus actus qui potest elici a potentia illa; cum contingat in eadem potentia esse plures virtutes, quarum una altiorem actum elicit, sicut magnificentia liberalitate.

Ad octavum dicendum, quod in quibuslibet duobus ordinatis ad invicem, perfectio inferioris est ut subdatur superiori; sicut concupiscibilis, quod subdatur rationi. Unde habitus virtutis non dicitur expedire concupiscibilem ad actum ut faciat eam libere effluere in concupiscibilia; sed quia facit eam perfecte subjectam rationi. Similiter bonum ipsius intellectus est ut subdatur voluntati adhaerenti Deo: unde fides dicitur intellectum expedire, inquantum sub tali voluntate ipsum captivat.

Ad nonum dicendum, quod fides neque est virtus intellectualis neque moralis; sed est virtus theologica. Virtutes autem theologicae, quamvis conveniant in subjecto cum moralibus; et intellectualibus, differunt tamen in objecto. Objectum enim virtutum theologicarum est ipse finis ultimus; objectum vero aliarum ea quae sunt ad finem. Ideo autem a theologis quaedam virtutes proponuntur circa finem ipsum, non autem a philosophis, quia finis humanae vitae quem philosophi considerant, non excedit facultatem naturae: unde ex naturali inclinatione homo tendit in ipsum; et sic non oportet quod habitu elevetur in illum finem, sicut oportet quod elevetur in finem qui facultatem naturae excedit, quem theologi considerant.

Ad decimum dicendum, quod fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate, ut ex dictis patet. Unde, quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei: sicut id quod est rationis, est accidentale concupiscibili, essentiale autem temperantiae.

Ad undecimum dicendum, quod prophetia non dependet ex voluntate prophetantis, ut dicitur 1 Petri 1; fides autem est quodammodo ex voluntate credentis; et ideo prophetia non potest dici virtus sicut fides.

ARTICULUS IV.

In quonam sit fides tamquam in subjecto.
(2 2, *quaest.* 4, *art.* 1.)

Quarto quaeritur, in quo sit fides sicut in subjecto; et videtur quod non sit in parte cognoscitiva, sed affectiva. Virtus enim in parte affectiva esse videtur, cum virtus sit quidam amor ordinatus, ut dicit Augustinus in lib. de moribus Ecclesiae (cap. 15). Sed fides est virtus. Ergo est in parte affectiva.

2. Praeterea, virtus quamdam perfectionem importat; est enim dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 Physic. (com. 17 et 18). Sed cum fides habeat aliquid imperfectionis, et aliquid perfectionis: id quod est imperfectionis, est ex parte cognitionis; quod autem est perfectionis est ex parte voluntatis, ut scilicet invisibilibus firmiter adhaereat. Ergo secundum quod est virtus, est in affectiva.

3. Praeterea, Augustinus dicit ad Consentium, quod parvulus etsi fidem non habeat quae consistit in credentium voluntate, habet tamen fidei sacramentum; ex quo expresse habetur quod fides in voluntate sit.

4. Praeterea, in lib. de Praedestinatione Sanctorum (cap. 5), dicit Augustinus quod ad fidem quae in credentium voluntate consistit, pertinet illud Apostoli (1 Corinth., 4, 7): *Quid habes quod non accepisti?* et sic idem quod prius.

5. Praeterea, ejusdem videtur esse dispositio et perfectio. Sed fides disponit ad gloriam, quae est in affectiva. Ergo et fides in affectiva consistit.

6. Praeterea, meritum in voluntate consistit; quia sola voluntas est domina sui actus. Sed actus

fidei est meritorius. Ergo est actus voluntatis: et ita videtur quod in voluntate consistat.

7. Sed dicendum, quod est simul in affectiva et cognitiva. — Sed contra, unus habitus non potest esse duarum potentiarum. Fides autem est unus habitus. Ergo non potest esse in cognoscitiva et affectiva, quae sunt duae potentiae.

Sed contra, habitus perficiens aliquam potentiam, cum ea convenit in objecto: alias non posset esse unus actus potentiae et habitus. Sed fides non convenit in objecto cum affectiva, sed cum cognoscitiva tantum, quia objectum utriusque est verum. Ergo fides est in cognoscitiva.

Praeterea, Augustinus dicit, in epist. ad Consentium, quod fides est illuminatio mentis ad primam veritatem. Sed illuminari ad cognitivam pertinet. Ergo fides est in parte cognitiva.

Praeterea, si fides dicatur esse in voluntate, hoc non erit nisi quia credimus volentes. Sed similiter omnia opera virtutum operamur cognoscentes, ut patet 2 Ethic. Ergo, eadem ratione, omnes virtutes erunt in parte cognoscitiva; quod patet esse falsum.

Praeterea, per gratiam quae est in virtutibus, reformatur imago, quae in tribus consistit potentiis; scilicet memoria, intelligentia, et voluntate. Tres autem virtutes quae primo habent respectum ad gratiam, sunt fides, spes, caritas. Ergo aliqua earum erit in intelligentia. Constat autem quod non spes nec caritas. Ergo fides.

Praeterea, sicut se habet vis affectiva ad approbabile et reprobabile, sic se habet vis cognoscitiva ad probabile et improbabile. Sed virtus illa per quam approbatur reprobabile, secundum rationem humanam, scilicet caritas qua inimicus diligitur, quod videtur naturaliter reprobabile esse, est in affectiva. Ergo fides qua probatur sive asseritur id quod videtur rationi esse improbabile, erit in cognoscitiva.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem multipliciter aliqui opinati sunt.

Quidam enim dixerunt, fidem esse in utraque vi, scilicet affectiva et cognoscitiva: quod nullo modo potest esse, si intelligatur quod in utraque sit ex aequo: unius enim habitus oportet esse unum actum; nec potest esse unus actus ex aequo duarum potentiarum. Unde dicunt quidam eorum, quod est principaliter in affectiva. Sed istud non videtur esse verum, cum ipsum credere cogitationem quamdam importet, ut patet per Augustinum (lib. de Praedest. Sanct.). Cogitatio autem est actus cognoscitivae; fides etiam quodammodo scientia et visio dicitur, ut supra dictum est; quae omnia ad cognoscitivam pertinent.

Alii autem dicunt, quod fides est in intellectu, sed practico: quia practicum intellectum dicunt esse ad quem inclinat affectio, vel quem affectio sequitur, vel qui ad opus inclinat; quae tria inveniuntur in fide. Nam ex affectione quis inclinatur ad fidem: credimus enim quod volumus. Ipsa etiam affectio fidem sequitur, secundum quod actus fidei generat quodammodo caritatis actum. Ipsa etiam ad opus dirigit: nam *fides per dilectionem operatur;* Galat. 5, 6. Sed hi non videntur intelligere quid sit intellectus practicus. Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus: unde sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum. Relatio autem ad affectionem vel antecedentem vel consequentem non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus. Nisi enim aliquis ad ipsam speculationem veritatis afficeretur, nunquam in actu intellectus speculativi esset delectatio: quod est contra Philosophum in 10 Ethic. (cap. 7 et 8), qui ponit purissimam delectationem esse in actu intellectus speculativi. Nec quaelibet relatio ad opus facit intellectum esse practicum: quia simplex speculatio potest alicui esse remota occasio aliquid operandi; sicut Philosophus speculatur animam esse immortalem, et exinde sicut a causa remota sumere potest occasionem aliquid operandi. Sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis, utpote quo consideretur ipsum operabile, et rationes operandi, et causae operis. Constat autem quod objectum fidei non est verum operabile, sed verum creatum, in quod non potest nisi actus intellectus speculativi. Unde fides est in intellectu speculativo, quamvis sit ut occasio remota aliquid operandi: unde sibi non attribuitur operatio nisi mediante dilectione.

Sciendum tamen, quod non est in intellectu speculativo absolute, sed secundum quod subditur imperio voluntatis; sicut et temperantia est in concupiscibili secundum quod participat aliqualiter rationem. Cum enim ad bonitatem alicujus potentiae requiratur quod illa potentia subdatur alicui potentiae superiori, sequendo ejus imperium; non solum exigitur quod potentia superior sit perfecta ad hoc quod recte imperet vel dirigat, sed inferior, ad hoc quod prompte obediat; unde ille qui habet rationem rectam, sed concupiscibilem indomitam, non habet temperantiae virtutem, quia infestatur passionibus, quamvis non deducatur; et sic non facit opus virtutis faciliter et delectabiliter, quod exigitur ad virtutem; sed oportet ad hoc quod temperantia insit, quod ipsamet concupiscibilis sit per habitum perfecta, ut sine aliqua difficultate voluntati subdatur; et secundum hoc habitus temperantiae dicitur esse in concupiscibili. Et similiter ad hoc quod intellectus prompte sequatur imperium voluntatis, oportet quod aliquis habitus sit in ipso intellectu speculativo; et hic est habitus fidei divinitus infusus.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini intelligitur de virtutibus moralibus, de quibus ibi loquitur. Vel potest dici quod loquimur de virtutibus quantum ad formam earum, quae est caritas.

Ad secundum dicendum, quod in hoc quaedam perfectio est cognoscitivae, quod voluntati obtemperet Deo inhaerenti.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur de actu fidei, qui quidem dicitur esse in voluntate non sicut in subjecto, sed sicut in causa, inquantum est a voluntate imperatus.

Et similiter dicendum ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod in eodem esse dispositionem et habitum, non est necesse, nisi quando ipsa dispositio fit habitus; sicut patet in membris corporis, in quo ex dispositione unius membri relinquitur aliquis effectus in aliquo alio membro; et similiter in viribus animae; quia ex bona dispositione phantasiae sequitur perfectio cognitionis in intellectu.

Ad sextum dicendum, quod actus voluntatis dicitur esse non solum quem voluntas elicit, sed quem voluntas imperat; unde in utroque meritum

consistere potest, ut ex dictis, art. praeced., patet.

Ad septimum dicendum, quod duarum potentiarum non potest esse unus habitus ex aequo; sed potest esse unius secundum quod habet ordinem ad aliam; et sic est de fide.

ARTICULUS V.

Utrum fidei forma sit caritas.
(2-2, quaest. 4, art. 3).

Quinto quaeritur, utrum fidei forma sit caritas; et videtur quod non. Eorum enim quae ex opposito dividuntur, non potest unum esse forma alterius. Sed fides et caritas ex opposito dividuntur. Ergo etc.

2 Sed dicendum, quod secundum se consideratae ex opposito dividuntur; prout autem ordinantur ad unum finem, quem suis actibus merentur, potest esse quod caritas sit forma fidei. — Sed contra, inter causas duae sunt extrinsecae, scilicet agens et finis; duae vero intrinsecae, scilicet forma et materia. Possunt autem duo diversa convenire in uno principio extrinseco, non autem propter hoc conveniunt in uno principio intrinseco. Ergo ex hoc quod fides et caritas ordinantur in unum finem, non potest esse quod caritas sit forma fidei.

3. Sed dicendum, quod caritas non est forma intrinseca, sed extrinseca, quasi exemplaris. — Sed contra, exemplatum speciem ab exemplari recipit; unde Hilarius dicit (lib. de Synodis, a med.) quod *imago est rei ad quam imaginatur, species indifferens.* Sed fides non recipit speciem caritatis. Ergo non potest esse forma exemplaris fidei.

4. Praeterea, omnis forma vel est substantialis, vel accidentalis, vel exemplaris. Sed caritas non est fidei forma substantialis, quia sic esset de integritate ejus; nec iterum accidentalis, quia sic fides esset nobilior caritate, sicut subjectum accidente; sicut nec iterum exemplaris, quia sic caritas posset esse sine fide, sicut exemplar sine exemplato. Ergo caritas non est forma fidei.

5. Praeterea, praemium respondet merito. Sed praemium consistit principaliter in tribus dotibus; scilicet in visione, quae succedit fidei, tentione, quae succedit spei, fruitione quae respondet caritati; unde principaliter praemium consistit in visione; unde dicit Augustinus (1 de Trinit., cap. 8, a med., et cap. 15), quod visio est tota merces. Ergo et meritum et praemium debet attribui fidei; et ita, secundum quod ordinantur ad merendum, magis videtur fides esse forma caritatis quam e converso.

6. Praeterea, unius perfectibilis una est perfectio. Sed forma fidei est gratia. Ergo non est ejus forma caritas, cum caritas non sit idem quod gratia.

7. Praeterea, Matth. 1, super illud: *Abraham genuit Isaac*, dicit Glossa (interlin): *Fides spem, et spes caritatem;* quod intelligitur quantum ad actus, non quantum ad habitus. Ergo actus caritatis dependet ab actu fidei. Sed forma non dependet ab eo cujus est forma, sed potius e contrario. Ergo caritas non est forma fidei secundum quod ordinatur ad actum meritorium.

8. Praeterea, habitus penes objecta distinguuntur. Sed objecta fidei et caritatis sunt diversa, scilicet bonum et verum. Ergo et habitus formaliter distinguuntur. Sed omnis actus est forma. Ergo istorum habituum diversi sunt actus: et ita in ordine ad actus non potest esse quod caritas sit forma fidei.

9. Praeterea, si secundum hoc caritas sit forma fidei quod fidem informat; si ergo caritas non informat fidem nisi per ordinem ad actum, non erit caritas forma fidei, sed actus fidei.

10. Praeterea, 1 Corinth. 13, 13, dicit Apostolus: *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec;* ubi fides, spes, caritas ex opposito dividuntur. Videtur autem quod loquatur de fide formata, quia fides informis non potest esse virtus, ut dicetur infra. Ergo fides formata contra caritatem dividitur; non ergo potest caritas fidei forma esse.

11. Praeterea, ad actum virtutis requiritur quod sit rectus et quod sit voluntarius. Sed sicut voluntarii actus principium est voluntas, ita recti actus principium est ratio. Ergo, sicut ad actum virtutis requiritur id quod est voluntatis, ita illud quod est rationis; et ita, sicut caritas, quae est in voluntate, est forma virtutum, ita et fides, quae est in ratione; unum ergo non debet dici forma alterius

12. Praeterea, ab eodem aliquid vivificatur et formatur. Sed vita spiritualis attribuitur fidei, ut patet Habacuc 11, 14: *Justus autem meus ex fide vivit* (1). Ergo et formatio virtutum magis debet attribui fidei quam caritati.

13. Praeterea, in eo qui habet gratiam, actus fidei formatus est. Sed possibile est actum fidei talis hominis nullum ad caritatem habere ordinem. Ergo actus fidei potest esse formatus non per caritatem; et ita non videtur quod in ordine ad actum caritas sit forma fidei.

Sed contra, illud est forma fidei sine quo fides est informis. Sed sine caritate fides est informis. Ergo caritas est forma fidei.

Praeterea, Ambrosius dicit (ut refertur 3 Sentent., dist. 23, colligitur ex lib 7 in Luc.), quod caritas est major omnium virtutum, quae omnes informat.

Praeterea, secundum hoc aliqua virtus dicitur esse forma (2) quod actum meritorium elicere potest. Sed nullus actus potest esse meritorius et Deo acceptus, nisi ex amore procedat. Ergo caritas est omnium virtutum forma.

Praeterea, illud a quo res habet efficaciam operandi, est forma ejus. Sed fides habet efficaciam a caritate, quia *fides per dilectionem operatur*, Gal. 5, 6. Ergo caritas est forma fidei.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem sunt diversae opiniones.

Quidam enim dixerunt, quod ipsa gratia est forma fidei et aliarum virtutum, non autem aliqua alia virtus, nisi quatenus ponunt gratiam esse idem per essentiam cum virtute. Sed hoc esse non potest; sive enim gratia et virtus per essentiam differant, sive ratione tantum; gratia ad essentiam animae respicit, virtus autem ad potentiam. Quamvis autem essentia sit radix omnium potentiarum, tamen non ex aequo omnes potentiae ab essentia fluunt; cum quaedam potentiae sint naturaliter aliis priores, et alias moveant. Unde oportet quod etiam habitus in inferioribus viribus formentur per habitus qui sunt in superioribus; et sic ab aliqua virtute superiori debet esse inferiorum virtutum formatio, non a gratia immediate.

(1) Ita Hebr. 10, 38. Habacuc vero loc. cit.: *Justus autem in fide sua vivet.*

(2) *Num potius* formata?

Unde quasi communiter dicitur, quod caritas, quasi praecipua virturum, sit aliarum virtutum forma, non solum inquantum vel est idem cum gratia, vel habet gratiam inseparabiliter annexam, sed etiam ex hoc ipso quod est caritas; et sic etiam fidei forma dicitur esse.

Quomodo autem fides per caritatem formetur, sic intelligendum est. Quandocumque enim duo sunt principia moventia vel agentia ad invicem ordinata, id quod in effectu est ab agente superiori, est sicut formale; quod vero est ab inferiori agente, est sicut materiale. Et hoc patet tam in naturalibus quam in moralibus. In actu enim nutritivae potentiae est vis animae sicut agens primum; calor vero ignis sicut agens instrumentale, ut dicitur in 2 de Anima; quod autem in carne, quae generatur per nutritionem, est ex parte caloris ignei, utpote aggregatio partium, vel siccitas, vel aliquid hujusmodi, est materiale respectu speciei carnis, quae est ex vi animae. Similiter cum ratio inferioribus potentiis imperet, utpote concupiscibili et irascibili; in habitu concupiscibilis, hoc quod est ex parte concupiscibili, utpote pronitas quaedam ad utendum aliqualiter concupiscibilibus, est quasi materiale in temperantia; ordo vero, qui est rationis, et rectitudo, est quasi forma ejus; et sic est in aliis virtutibus moralibus; unde quidam philosophi omnes virtutes scientias appellabant, ut dicitur in 6 Eth. (cap. ult.).

Cum igitur fides sit in intellectu secundum quod est motus et imperatus a voluntate; id quod est ex parte cognitionis, est quasi materiale in ipsa; sed ex parte voluntatis accipienda est ipsius formatio. Et ideo, cum caritas sit perfectio voluntatis; a caritate fides informatur, et eadem ratione omnes aliae virtutes prout a theologo considerantur; prout scilicet sunt principia actus meritorii. Non autem potest aliquis actus esse meritorius nisi sit voluntarius, ut supra, artic. 3 hujus quaest., dictum est. Et sic patet quod omnes virtutes quas theologus considerat, sunt in viribus animae, prout sunt (1) a voluntate motae.

Ad primum ergo dicendum, quod non dicitur esse forma fidei caritas per modum quo forma est pars essentiae; sic enim contra fidem dividi non posset; sed inquantum aliquam perfectionem fides a caritate consequitur; sicut in universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum, ut dicitur in 4 Phys.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod modus quo caritas dicitur forma, appropinquat ad modum illum quo exemplar formam dicimus; quia id quod est perfectionis in fide, a caritate deducitur; ita quod caritas habeat illud essentialiter, fides vero et ceterae virtutes, participative.

Ad quartum dicendum, quod ipse habitus caritatis cum non sit intrinsecus fidei, non potest dici forma substantialis neque accidentalis ejus; potest autem aliquo modo dici exemplaris forma. Nec tamen oportet quod caritas sine fide esse possit; non enim fides exemplatur a caritate secundum illud quod est fides: sic enim fides caritatem praecedi non ex parte ejus quod cognitionis est in fide, sed solum secundum quod est perfecta. Et nihil prohibet quod fides quantum ad hoc sit prior caritate, et sine ea caritas esse non possit; et quantum ad aliud sit exemplar fidei, quam semper formet utpote semper sibi praesentem. Sed id quod ex caritate in fide relinquitur, est fidei intrinsecum; et hoc quomodo sit fidei accidentale, vel substantiale, infra dicetur.

Ad quintum dicendum, quod voluntas et intellectus diversimode se praecedunt ad invicem. Intellectus enim praecedit voluntatem in via receptionis: ad hoc enim quod aliquid voluntatem moveat, oportet quod primum in intellectu recipiatur, ut patet in 3 de Anima. Sed in movendo sive agendo voluntas est prior: quia omnis actio vel motus est ex intentione boni; et inde est quod voluntas omnes vires inferiores movere dicitur, cujus objectum proprium est bonum sub ratione boni. Praemium autem dicitur per modum receptionis, sed meritum per modum actionis; et inde est quod totum praemium principaliter attribuitur intellectui; et dicitur visio tota merces, quia inchoatur merces in intellectu et consummatur in affectu. Meritum autem attribuitur caritati, quia primum movens ad operandum opera meritoria est voluntas, quam caritas perficit.

Ad sextum dicendum, quod plures esse perfectiones unius rei eodem ordine, est impossibile. Gratia autem est sicut perfectio prima virtutum, sed caritas sicut perfectio proxima.

Ad septimum dicendum, quod actus fidei qui caritatem praecedit, est actus imperfectus, a caritate perfectionem expectans; fides enim, quantum ad aliquid est prior caritate, quantum ad aliquid posterior, ut dictum est, in sol. ad 1 arg.

Ad octavum dicendum, quod objectio illa procedit de actu fidei qui est secundum se, non prout est a caritate perfectus.

Ad nonum dicendum, quod quando superior vis perfecta est, ex ejus perfectione relinquitur aliqua perfectio in inferiori; et sic, cum caritas est in voluntate, ejus perfectio aliquo modo redundat in intellectum: et sic caritas non solum actum fidei, sed ipsam fidem informat.

Ad decimum dicendum, quod Apostolus in illis verbis videtur loqui de istis habitibus, non attendens rationem virtutis in eis, sed magis secundum quod sunt quaedam dona et perfectiones. Unde in eadem contextione sermonis facit mentionem de prophetia et quibusdam aliis gratiis gratis datis, quae virtutes non ponuntur. Si tamen loqueretur de eis inquantum sunt virtutes quaedam, adhuc ratio non sequitur. Contingit enim aliqua ex opposito dividi, quorum tamen unum est alterius perfectio vel causa; sicut motus localis dividitur contra alios motus, cum tamen sit causa eorum; et sic caritas contra alias virtutes dividitur, quamvis sit forma earum.

Ad undecimum dicendum, quod ratio potest dupliciter considerari: uno modo secundum se; alio modo secundum quod regit vires inferiores. Inquantum igitur est inferiorum virium regitiva, perficitur per prudentiam; et inde est quod omnes aliae virtutes morales, quibus inferiores perficiuntur, formantur per prudentiam sicut per proximam formam. Sed fides perficit rationem in se consideratam, prout est speculativa veri; unde ejus non est formare virtutes inferiores, sed formari a caritate, quae alias formal, etiam ipsam prudentiam, inquantum ipsa prudentia propter finem, qui est caritatis objectum, circa ea quae sunt ad finem, ratiocinatur.

(1) *Al.* et prout sunt etc.

Ad duodecimum dicendum, quod aliquid commune attribuitur alicui specialiter, dupliciter: vel quia sibi perfectissime convenit, sicut si cognoscere attribuamus intellectui; vel quia in eo primo invenitur, sicut vivere attribuitur animae vegetabili, ut patet in 1 de Anima (2, com. 14, et 44), quia in actibus ejus primo apparet vita. Vita ergo spiritualis attribuitur fidei quia in ejus actu primo apparet, quamvis ejus complementum sit a caritate, et ex hoc ipsa est forma aliarum virtutum.

Ad decimumtertium dicendum, quod in habente caritatem non potest esse aliquis actus virtutis nisi a caritate formatus. Aut enim actus ille erit in finem debitum ordinatus, et hoc non potest esse nisi per caritatem in habente caritatem; aut non est ordinatus in debitum finem, et sic non erit actus virtutis. Unde non potest esse quod actus fidei sit formatus a gratia, et non a caritate: quia gratia non habet ordinem ad actum nisi caritate mediante.

ARTICULUS VI.

Utrum fides informis sit virtus.
(2-2, qu. 4, art. 4 et 5.)

Sexto quaeritur, utrum fides informis sit virtus; et videtur quod sic. Illud enim quod fides a caritate consequitur non potest esse ipsi fidei essentiale, cum sine eo fides esse possit. Sed per id quod est alicui accidentale, non collocatur aliquid in genere. Ergo fides per id quod est formata a caritate, non collocatur in genere virtutis; ergo sine forma caritatis est virtus.

2. Praeterea, vitio nihil opponitur nisi virtus vel vitium. Sed infidelitas vitium est, quae opponitur fidei informi non ut vitio; ergo ut virtuti; et sic idem quod prius.

3. Sed dicendum, quod infidelitas opponitur soli fidei formatae. — Sed contra, habitus oportet esse oppositos quorum sunt actus oppositi. Sed fidei informis et infidelitatis sunt actus oppositi, scilicet assentire et dissentire. Ergo fides informis infidelitati opponitur.

4. Praeterea, virtus nihil aliud esse videtur quam habitus alicujus potentiae perfectivus. Sed per fidem informem intellectus perficitur. Ergo est virtus.

5. Praeterea, habitus infusi sunt nobiliores habitibus acquisitis. Sed habitus acquisiti, scilicet politici, dicuntur virtutes sine caritate, sicut a philosophis ponuntur. Ergo multo fortius fides quae est habitus informis, cum sit habitus infusus, virtus est.

6. Praeterea, Augustinus dicit, quod ceterae virtutes, praeter caritatem, possunt esse sine gratia. Ergo fides informis quae est sine gratia, est virtus.

Sed contra, omnes virtutes sunt connexae, ut qui habet unam, omnes habeat, sicut dicit Augustinus (6 de Trin., cap. 4). Sed fides informis non est aliis annexa. Ergo non est virtus.

Praeterea, nulla virtus est in daemonibus. Fides informis est in daemonibus; nam *daemones credunt*; Jacob. 2, 19. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod loquendo proprie de virtute, fides informis non est virtus. Cujus ratio est, quia virtus, proprie loquendo, est habitus potens elicere actum perfectum. Quando autem aliquis actus est ex duabus potentiis, non potest dici perfectus nisi in utraque potentia perfectio inveniatur: et hoc patet tam in virtutibus moralibus quam intellectualibus. Perfecta enim cognitio conclusionum duo exigit; scilicet principiorum intellectum, et ratiocinem deducentem principium in conclusiones. Sive ergo aliquis circa principia erret vel dubitet, sive in ratiocinando deficiat, aut vim ratiocinationis non comprehendat; non erit in eo perfecta conclusionum notitia; unde nec scientia, quae virtus intellectualis est. Similiter debitus actus concupiscibilis ex ratione et concupiscibili dependet. Unde, si ratio non sit perfecta per prudentiam, non potest esse actus concupiscibilis perfectus, quaecumque pronitas insit concupiscibili ad bonum: propter quod nec temperantia nec aliqua virtus moralis sine prudentia esse potest, ut dicitur in 7 Ethic. (6, cap. 12 et 13). Cum ergo credere dependeat ex intellectu et voluntate, ut ex supra dictis, art. 4 hujus quaest., patet, non potest esse talis actus perfectus, nisi et voluntas sit perfecta per caritatem, et intellectus per fidem. Et inde est quod fides informis non potest esse virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid potest esse accidentale alicui prout est in genere naturae, quod est sibi essentiale prout refertur ad genus moris, scilicet ad vitium vel virtutem; sicut finis debitus comestioni, vel quaelibet alia circumstantia debita. Et similiter id quod fides ex caritate recipit, est sibi accidentale secundum genus naturae, sed essentiale prout refertur ad genus moris; et ideo per hoc ponitur in genere virtutis.

Ad secundum dicendum, quod vitium non solum opponitur virtuti perfectae, sed ei quod imperfectum est in genere virtutis, sicut intemperantia naturali habilitati quae inest concupiscibili ad bonum; et sic infidelitas informi fidei opponitur.

Tertium concedimus.

Ad quartum dicendum, quod per fidem informem intellectus non perducitur in perfectionem sufficientem virtuti, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad quintum dicendum, quod philosophi non considerant virtutes secundum quod sunt principia actus meritorii; et ideo secundum eos habitus non formati caritate possunt dici virtutes; non autem secundum theologum.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus accipit large virtutes, omnes habitus perficientes ad actus laudabiles. Vel potest dici, quod non intelligit Augustinus quod habitus sine gratia existentes virtutes dicantur; sed quia aliqui habitus qui sunt virtutes quando sunt cum gratia, remanent sine gratia, non tamen tunc sunt virtutes.

ARTICULUS VII.

Utrum idem sit habitus fidei informis et formatae.
(2-2, quaest. 4, art. 4.)

Septimo quaeritur, utrum sit idem habitus fidei informis et formatae; et videtur quod non. Gratia enim adveniens non habet minorem efficaciam in fideli quam in infideli. Sed in infideli, cum convertitur cum gratia, habitus fidei infunditur simul. Ergo et similiter in fideli; et ita habitus fidei formatae est alius ab habitu fidei informis.

2. Praeterea, fides informis est principium timoris servilis; fides autem formata timoris casti vel initialis. Sed adveniente timore filiali aut casto, timor servilis expellitur. Ergo et adveniente fide formata, fides informis expellitur; et sic non est idem habitus uterque.

3. Praeterea, sicut dicit Boetius, accidentia corrumpi possunt, alterari autem minime. Sed habitus fidei informis est quoddam accidens. Ergo non potest alterari, ut ipsemet fiat formatus.

4. Praeterea, adveniente vita recedit mortuum. *Fides* autem informis *sine operibus mortua est*, ut dicitur Jacob. 2, 26. Ergo adveniente caritate, quae est principium vitae, tollitur fides informis, et ita non fit formata.

5. Praeterea, ex duobus accidentibus non fit unum. Sed fides informis est quoddam accidens. Ergo non potest esse quod ex ea et caritate fiat unum; quod videretur, si ipsamet fides informis formaretur.

6. Praeterea, quaecumque differunt genere, differunt etiam specie et numero. Sed fides informis et formata differunt genere, cum una sit virtus, non autem alia. Ergo differunt et specie et numero.

7. Praeterea, habitus penes actus distinguuntur. Sed fidei informis et formatae sunt diversi actus; scilicet credere in Deum, et credere Deum, vel Deo. Ergo sunt diversi habitus.

8. Praeterea, diversi habitus diversis vitiis tolluntur, cum unumquodque tollatur per suum contrarium, et unum uni sit contrarium. Sed fides formata tollitur per peccatum fornicationis; non autem fides informis, sed solum per peccatum infidelitatis Ergo fides informis et formata sunt diversi habitus.

Sed contra, Jac. 2, 26, dicitur: *Fides sine operibus mortua est;* Glossa, *quibus reviviscit.* Ergo ipsa fides informis, quae mortua fuit, formatur et revivi'scit.

Praeterea, res non diversificantur penes ea quae sunt extra essentiam rerum. Sed caritas est extra essentiam fidei. Ergo ex hoc quod est sine caritate vel cum caritate, non diversificatur habitus fidei.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones.

Quidam enim dicunt, quod habitus qui fuit informis, nunquam efficitur formatus; sed cum ipsa gratia infunditur quidam novus habitus, qui est fides formata; et eo adveniente, habitus fidei informis discedit. Sed hoc non potest esse, quia nihil expellitur nisi per suum oppositum. Si igitur per habitum fidei formatae expellitur habitus fidei informis; cum non opponatur ei ratione informitatis, oportebit ipsam informitatem esse de essentia fidei informis: et sic erit per essentiam suam malus habitus, nec poterit esse donum Dei. Et praeterea, quando peccat aliquis mortaliter, tollitur gratia et fides formata, tamen videmus fidem remanere. Nec est probabile quod dicunt, quod tunc iterum donum fidei informis ei infundatur: quia sic ex hoc ipso quod aliquis peccat, disponeretur ad recipiendum aliquod donum a Deo.

Alii dicunt, quod non tollitur habitus, sed tantum actus fidei informis, adveniente caritate. Sed hoc non potest stare; quia sic habitus remaneret otiosus; et praeterea, cum actus fidei informis non habeat essentialem contrarietatem ad actum fidei formatae, non potest per eum impediri. Nec potest iterum dici, quod uterque actus et habitus simul sit: quia omnem actum quem facit fides informis, potest facere fides formata; unde idem actus esset a duobus; quod non contingit.

Et ideo dicendum cum aliis, quod fides informis manet adveniente caritate, et ipsamet formatur; et sic sola informitas tollitur. Quod sic potest videri. In potentiis enim vel habitibus, ex duobus attenditur diversitas: scilicet ex objectis, et ex diverso modo agendi. Diversitas autem objectorum diversificat potentias et habitus essentialiter; sicut visus differt ab auditu, et castitas a fortitudine. Sed quantum ad modum agendi non diversificantur potentiae vel habitus per essentiam, sed secundum completum et incompletum: quod enim aliquis clarius vel minus clare videat, vel opus castitatis promptius vel minus prompte exerceat, non diversificat potentiam visivam, vel habitum castitatis; sed ostendit potentiam et habitum esse perfectiorem, vel minus perfectum. Fides autem formata et informis non differunt in objecto, sed solum in modo agendi. Fides enim formata perfecta voluntate assentit primae veritati; fides autem informis imperfecta voluntate. Unde fides formata et informis non distinguuntur sicut duo diversi habitus; sed sicut habitus perfectus et imperfectus. Unde, cum idem habitus qui prius fuit imperfectus, possit fieri perfectus; ipse habitus fidei informis fit formatus.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non habet minorem efficaciam cum infunditur fideli quam infideli; sed hoc est per accidens: quia in eo qui tunc habet fidem, non aliam habitum fidei causat, quia ipsum invenit: sicut ex doctrina alicujus docentis docetur inscius; sed scius non acquirit novum habitum, sed in scientia prius habita fortificatur.

Ad secundum dicendum, quod timor servilis non excluditur adveniente caritate quantum ad substantiam doni, sed quantum ad servilitatem. Sic fides quantum ad informitatem formatur solum adveniente gratia.

Ad tertium dicendum, quod quamvis accidens non possit alterari; subjectum tamen accidentis secundum aliquod accidens alteratur; et sic accidens variari dicitur, sicut albedo fit major vel minor, subjecto secundum albedinem alterato.

Ad quartum dicendum, quod adveniente vita, non oportet quod tollatur mortuum, sed mors; et ita non tollitur fides informis, sed informitas, per caritatem.

Ad quintum dicendum, quod quamvis ex duobus accidentibus non fiat unum, tamen unum accidens potest per aliud perfici, sicut color per lucem; et sic fides per caritatem perficitur.

Ad sextum dicendum, quod fides informis et formata non dicuntur diversa in genere quasi in diversis generibus existentia; sed sicut perfectum quod attingit ad rationem generis, et imperfectum quod nondum attingit; unde non oportet quod numero differant, sicut nec embryo et animal.

Ad septimum dicendum, quod credere Deo et credere Deum et credere in Deum non nominant diversos actus, sed diversas circumstantias ejusdem actus virtutis. In fide enim est aliquid ex parte cognitionis, prout fides est argumentum; et sic, quantum ad hujusmodi argumentationis principium, actus fidei dicitur credere Deo: ex hoc enim mo-

vetur ad assentiendum credens alicui, quia est divinitus dictum. Sed quantum ad conclusionem cui assentit, dicitur credere Deum: veritas enim prima est proprium objectum fidei. Sed quantum ad id quod est voluntatis, dicitur actus fidei credere in Deum. Non est autem actus virtutis perfecte, nisi has omnes circumstantias habeat

Ad octavum dicendum, quod fides formata tollitur fornicatione, et aliis peccatis mortalibus, excepto peccato infidelitatis, non quantum ad substantiam habitus, sed quantum ad formam tantum.

ARTICULUS VIII.

Utrum proprium objectum fidei sit veritas prima.
(2-2, *quaest.* 1, *art.* 1.)

Octavo quaeritur, utrum objectum fidei proprium sit veritas prima; et videtur quod non. In symbolo enim fides explicatur. Sed in symbolo ponuntur multa quae ad creaturam pertinent. Ergo non tantum veritas prima est objectum fidei.

2. Sed dicendum, quod ea quae ad creaturas pertinent, in symbolo posita, se habent ad fidem quasi per accidens et secundario. — Sed contra, consideratio alicujus scientiae ad omnia illa per se extenditur ad quae extenditur efficacia proprii medii a quo procedit. Sed medium fidei est hoc quod credit Deo aliquid dicenti; ex hoc enim movetur fidelis ad assentiendum, quod putat aliquid a Deo esse dictum. Deo autem credendum est non tantum de veritate prima, sed de qualibet alia veritate. Ergo quaelibet veritas est per se materia et objectum fidei.

3. Praeterea, actus penes objecta distinguuntur. Sed actus fidei et visio Dei per essentiam, sunt actus diversi. Cum ergo objectum visionis praedictae sit ipsa veritas prima, non erit objectum actus fidei.

4. Praeterea, veritas prima sic se habet ad fidem sicut lumen ad visum. Lumen autem per se non est objectum visus, sed magis color in actu, ut Philosophus dicit (2 de Anima, com. 7, et seq.). Ergo nec veritas prima est objectum per se fidei.

5. Praeterea, fides est complexorum; his enim solum tamquam veris aliquis assentire potest. Sed veritas prima est incomplexa. Ergo objectum fidei non est veritas prima.

6. Praeterea, si per se objectum fidei esset veritas prima, nihil quod pure ad creaturam pertinet, ad fidem pertineret. Sed resurrectio carnis pure ad creaturam pertinet; et tamen inter articulos fidei computatur. Ergo non est per se tantum objectum fidei veritas prima.

7. Praeterea, sicut visibile est objectum visus, ita credibile est objectum fidei. Sed multa alia sunt credibilia quam veritas prima. Ergo veritas prima non est per se objectum fidei.

8. Praeterea, relativorum est eadem cognitio, propter hoc quod unum clauditur in intellectu alterius. Sed Creator et creatura ita dicuntur. Ergo cujuscumque habitus cognoscitivi est objectum Creator, ejusdem erit objectum creatura; et ita non potest esse quod veritas prima solummodo sit fidei objectum.

9. Praeterea, in qualibet cognitione illud in quod deducimur, objectum est; illud autem per quod in ipsum deducimur, medium est Sed in fide deducimur ad assentiendum aliquibus veritatibus de Deo et creaturis per veritatem primam, inquantum credimus Deum esse veracem. Ergo veritas prima non se habet ut cognitionis objectum.

10. Praeterea, sicut caritas est virtus theologicalis, ita et fides. Sed caritas non solum pro objecto habet Deum, sed etiam proximum; unde et de dilectione Dei et proximi duo praecepta caritatis dantur. Ergo et fides habebit pro objecto non solum veritatem primam, sed etiam veritatem creatam.

11. Praeterea, Augustinus dicit, quod in patria videbimus res ipsas, hic autem intuemur rerum imagines. Sed visio fidei ad statum viae pertinet. Ergo visio fidei est per imagines. Sed imagines per quas intellectus noster videt, sunt res creatae. Ergo fidei objectum est veritas creata.

12. Praeterea, fides est media inter scientiam et opinionem, ut patet per definitionem Hugonis de S Victore (in Apologia de Verbo incarnato, in princ.; et in Summa Sententiar., tract. 1, cap. 5). Sed scientia et opinio est de complexo. Ergo et fides; et ita non potest ejus objectum esse veritas prima, quae simplex est.

13. Praeterea, principium fidei videtur esse revelatio prophetica, per quam nobis divina annuntiata sunt. Sed prophetiae objectum non est veritas prima, sed res creatae, quae sub certa differentia temporis cadunt. Ergo nec fidei objectum est veritas prima.

14. Praeterea, veritas contingens non est veritas prima. Sed aliqua veritas fidei est veritas contingens; Christum enim pati contingens fuit, cum esset dependens a libero arbitrio suo et Judaeorum; et tamen de passione Christi est fides. Ergo veritas prima non est proprium fidei objectum.

15. Praeterea, fides, proprie loquendo, non est nisi complexorum. Sed in quibusdam articulis fidei prima veritas cadit ut incomplexum; ut cum dicimus Deum passum vel mortuum. Non ergo tangitur ibi veritas prima ut fidei objectum.

16. Praeterea, veritas prima comparatur ad fidem dupliciter: scilicet ut testificans, et ut id de quo est fides. Sed non potest poni ut objectum fidei ut est testificans; sic enim est extra fidei essentiam: nec iterum ut id de quo est fides; quia sic de quocumque enuntiabilia formentur, de veritate prima essent credibilia; quod patet esse falsum. Ergo veritas prima non est proprium fidei objectum.

Sed contra est quod Dionysius dicit (7 cap. de divinis Nominibus), quod *fides est circa simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem.* Sed talis non est nisi veritas prima.

Praeterea, virtus theologica idem habet pro fine et objecto. Sed fidei finis est veritas prima, cujus apertam visionem fides meretur. Ergo et objectum ejus est veritas prima.

Praeterea, Dionysius dicit, quod articulus est perceptio divinae veritatis. Sed fides in articulis continetur. Ergo divina veritas est fidei objectum.

Praeterea, sicut se habet caritas ad bonum, ita fides ad verum. Sed caritatis per se objectum est summum bonum; quia caritas diligit Deum, et proximum propter Deum. Ergo et objectum fidei est veritas prima.

Respondeo dicendum, quod per se objectum fidei veritas prima est. Quod sic accipi potest. Nul-

lus enim habitus rationem habet virtutis nisi ille cujus actus semper est bonus; aliter enim non esset perfectio potentiae. Cum igitur actus intellectus sit bonus ex hoc quod verum considerat, oportet quod habitus in intellectu existens virtus esse non possit, nisi sit talis quo infallibiliter verum dicatur; ratione cujus opinio non est virtus intellectualis, sed scientia, et intellectus, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 5, 6, et 7). Hoc autem fides non potest habere quod virtus ponatur, ex ipsa (1) rerum evidentia; cum sit non apparentium. Oportet igitur quod hoc habeat ex hoc quod adhaeret alicui testimonio, in quo infallibiliter veritas invenitur. Sicut autem esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contineatur ab ente increato; ita omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur. Unde neque hominis neque Angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret, nisi quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur. Unde oportet quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere veritati quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem. Et sic fidelis per *simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabilis erroris varietate*, ut dicit Dionysius, 7 cap. de divinis Nomin. Veritas autem divinae cognitionis hoc modo se habet: quod primo et principaliter est ipsius rei increatae; creaturarum verum quodammodo consequenter; inquantum quidem cognoscendo se ipsum omnia alia cognoscit. Et ita fides, quae hominem divinae cognitioni conjungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale objectum; alia vero quaecumque sicut consequenter adjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa quae in symbolo ponuntur ad creaturam pertinentia, non sunt materia fidei, nisi secundum quod eis aliquid veritatis primae adjungitur; ipsa enim passio non cadit sub fide nisi inquantum credimus eam divina virtute fieri.

Ad secundum dicendum, quod quamvis divino testimonio sit de omnibus credendum; tamen divinum testimonium, sicut et cognitio, primo et principaliter est de se ipso, et consequenter de aliis; Joan. 14, 8: *Ego testimonium perhibeo de me ipso.* Unde fides est principaliter de Deo, consequenter de aliis.

Ad tertium dicendum, quod veritas prima est objectum visionis patriae ut in sua specie apparens, fidei autem ut non apparens; unde etsi idem re sit utriusque actus objectum, non tamen est idem ratione; et sic formaliter differens objectum diversam speciem actus facit.

Ad quartum dicendum, quod lumen quodammodo est objectum visus, quodammodo non. Inquantum enim lux non videtur nostris visibus nisi per hoc quod ad aliquod corpus terminatum, per reflexionem, vel alio modo conjungitur, dicitur non esse per se visus objectum, sed magis color, qui semper est in corpore terminato: inquantum autem nihil nisi per lucem videri potest, lux ipsum visibile esse dicitur, ut idem Philosophus dicit (2 de Anima, comment. 67 et seq.); et sic veritas prima est per se fidei objectum.

Ad quintum dicendum, quod res cognita dicitur esse cognitionis objectum, secundum quod est extra cognoscentem in se ipsa subsistens; quamvis de re tali non sit cognitio nisi per id quod de ipsa est in cognoscente; sicut color lapidis, qui est visus objectum, non cognoscitur nisi per speciem ejus in oculo. Veritas igitur divina, quae simplex est in se ipsa, est fidei objectum; sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis; et sic, per hoc quod compositioni factae tamquam verae assentit, in veritatem primam tendit ut in objectum; et sic nihil prohibet veritatem primam esse fidei objectum, quamvis sit complexorum.

Ad sextum dicendum, quod resurrectio carnis, et alia hujusmodi, pertinent ad veritatem primam, inquantum divina virtute fiunt.

Ad septimum dicendum, quod omnia credibilia ex hoc quod a Deo sunt testificata, oportet principaliter esse de veritate prima, et secundario de rebus creatis, ut ex dictis, in corp. art., patet. Alia vero credibilia non sunt hujusmodi fidei objectum de qua nunc loquimur.

Ad octavum dicendum, quod Creator non est objectum fidei sub ratione Creatoris, sed ut est veritas prima. Unde non oportet quod fidei per se objectum sit creatura: non enim quia eadem est cognitio domini et servi, inquantum hujusmodi; propter hoc quicumque novit aliquid circa dominum, novit aliquid circa servum.

Ad nonum dicendum, quod quamvis per veritatem primam deducamur in creaturas, principaliter tamen per eam deducimur in se ipsam, quia ipsa principaliter de se testificatur; unde veritas prima se habet in fide et ut medium et ut objectum.

Ad decimum dicendum, quod caritas in proximo non diligit nisi Deum; unde ex hoc non sequitur quod caritatis objectum sit aliquid aliud quam summum bonum.

Ad undecimum dicendum, quod imagines per quas fides aliquid intuetur, non sunt fidei objectum, sed id per quod fides in suum objectum tendit.

Ad decimumsecundum dicendum, quod quamvis fides sit de complexo quantum ad id quod in nobis est; tamen quantum ad id in quod per fidem ducimur sicut in objectum, est de simplici veritate.

Ad decimumtertium dicendum, quod quamvis prophetia pro materia habeat res creatas et temporales, tamen pro fine habet rem increatam; ad hoc enim omnes prophetiae revelationes ordinantur, etiam illae quae de rebus creatis fiunt, ut Deus cognoscatur a nobis. Et ideo prophetia inducit ad fidem sicut ad finem; nec oportet quod sit idem prophetiae et fidei objectum vel materia; sed si aliquando sit de eodem fides et prophetia, non tamen secundum idem; sicut de passione Christi fuit prophetia antiquorum et fides; sed prophetia quantum ad id quod erat in ea temporale, fides autem quantum ad id quod erat in ea aeternum.

Ad decimumquartum dicendum, quod de passione non est fides nisi secundum quod conjungit veritati aeternae, prout passio circa Deum consideratur. Unde ipsa passio, quamvis in se considerata sit contingens, tamen secundum quod divinae praescientiae substat, prout est de ea fides et prophetia, immobilem veritatem habet.

Ad decimumquintum dicendum, quod propositionis subjectum se habet ad totam propositionem sicut materia; unde quamvis in talibus, cum dicimus, Deus est passus, solummodo nominet subje-

(1) *Al.* quae virtus ponitur ex ipsa etc.

ctum quid increatum, tota tamen propositio dicitur esse de re increata sicut de materia: et sic non removetur quin fides habeat veritatem primam pro objecto.

Ad decimumsextum dicendum, quod pro tanto veritas prima dicitur esse fidei objectum, quia de ea est fides: nec tamen oportet quod quodlibet enuntiabile de Deo formatum sit credibile, sed illud solum de quo veritas divina testificatur: sicut etiam corpus mobile est subjectum naturalis Philosophiae; nec tamen omnia enuntiabilia quae de corpore mobili possunt formari, sunt scibilia; sed illa solum quae ex principiis naturalis Philosophiae manifestantur. Ipsum autem testimonium veritatis primae se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis.

ARTICULUS IX.

Utrum fides possit esse de rebus scitis.
(2-2, *quaest.* 1, *art.* 5.)

Nono quaeritur, utrum fides possit esse de rebus scitis; et videtur quod sic. Unumquodque enim potest esse scitum quod necessaria ratione potest probari. Sed secundum Richardum de Sancto Victore (lib. 1 de Sacram., tract. 1, cap. 4), ad omnia quae credere oportet, non deest ratio non solum probabilis sed necessaria. Ergo de rebus creditis scientia haberi potest.

2. Praeterea, lumen gratiae divinitus infusum, est efficacius quam lumen naturae. Sed ea quae nobis manifestantur per lumen naturalis rationis, sunt a nobis scita vel intellecta, et non solum credita. Ergo et ea quae innotescunt nobis per lumen fidei divinitus infusum, sunt a nobis scita, non solum credita.

3. Praeterea, certius et efficacius est Dei testimonium quam hominis, quantumcumque scientis. Sed de eis quae procedunt ex suppositione dicti alicujus scientis contingit habere scientiam; ut patet in scientiis subalternatis, quae principia sua praesupponunt a scientiis subalternantibus. Ergo multo fortius de his quae sunt fidei, habetur scientia, cum supponantur ex testimonio divino.

4. Praeterea, quandocumque intellectus cogitur de necessitate ad assentiendum aliquibus, habet scientiam de his quibus assentit: processus enim ex necessariis scientiam facit. Sed his quae sunt fidei, aliquis credens, ex necessitate assentit: dicitur enim Jacob. 2, 19, quod *daemones credunt et contremiscunt;* quod non potest ex eorum voluntate fieri, cum ipsorum voluntas laudabilis esse non possit: et sic relinquitur quod de necessitate his quae sunt fidei, consentiant. Ergo de his quae sunt fidei, potest esse scientia.

5. Praeterea, ea quae sunt naturaliter cognita, sunt scita, vel certius cognita quam scita. Sed cognitio Dei naturaliter est omnibus inserta, ut Damascenus dicit (lib. 1 orth. Fidei, cap. 1 et 3). Fides autem est ad cognoscendum Deum. Ergo ea quae sunt fidei, possunt esse scita.

6. Praeterea, plus distat opinio a scientia quam fides. Sed de eodem potest esse scientia et opinio; ut si aliquis unam et eamdem conclusionem sciat per syllogismum demonstrativum et dialecticum. Ergo potest de eodem esse scientia et fides.

7. Praeterea, Christum esse conceptum, est articulus fidei. Sed hoc Beata Virgo per experimentum scivit. Ergo potest idem esse scitum et creditum.

8. Praeterea, Deum esse unum, ponitur inter credibilia. Sed hoc demonstrative probatur a philosophis; et ita potest esse scitum. Ergo de eodem potest esse fides et scientia.

9. Praeterea, Deum esse, quoddam credibile est. Non autem credimus hoc propter hoc quod sit Deo acceptum: quia nullus potest existimare aliquid esse Deo acceptum, nisi prius existimet esse Deum qui acceptat; et sic existimatio qua quis existimat Deum esse, praecedit existimationem qua quis putat aliquid Deo esse acceptum, nec potest ex ea causari. Sed ad credendum ea quae nescimus, ducimur per hoc quod credimus Deo acceptum. Ergo Deum esse, est creditum et scitum.

Sed contra, materia vel objectum fidei principale est veritas prima. Sed de prima veritate, idest de Deo, non potest hic esse scientia, ut videtur per Dionysium, 1 cap. de divin. Nomin. (non remote a princ.). Ergo non potest de eodem esse fides et scientia.

Praeterea, scientia per rationem perficitur. Ratio autem vim fidei evacuat: *fides enim non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum* (ut inquit Gregorius, homil. 26 in Evang.). Ergo fides et scientia non concurrunt in idem.

Praeterea, 1 Cor., 13, 10: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Cognitio fidei ex parte est, idest imperfecta; cognitio autem scientiae est perfecta. Ergo scientia fidem evacuat.

Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum in lib. de videndo Deum (epist. 147, olim 112, cap. 2 et 3), *creduntur illa quae absunt a sensibus nostris, si videtur idoneum testimonium quod eis perhibetur; videntur autem quae praesto sunt vel animi vel corporis sensibus.* Quae quidem doctrina evidens est in his quae praesto sunt corporis sensibus; in quibus manifestum est quid praesto sit corporis sensibus, et quid non. Sed in sensibus animi cum quid praesto esse dicatur, magis latet; illa tamen praesto esse dicuntur intellectui quae capacitatem ejus non excedunt, ut intuitus intellectus in eis figatur: talibus enim aliquis assentit non propter testimonium alienum, sed propter testimonium proprii intellectus. Illa vero quae facultatem intellectus excedunt, absentia esse dicuntur a sensibus animi, unde intellectus in eis figi non potest; unde eis non possumus assentire propter proprium testimonium, sed propter testimonium alienum: et haec proprie credita dicuntur. Unde fidei objectum est id quod est absens ab intellectu (Creduntur enim absentia, sed videntur praesentia, ut in eodem lib. (ubi sup.) Augustinus dicit) vel etiam res non apparens, idest res non visa: quia, ut dicitur Hebr. 11, 1, *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.* Quandocumque autem deficit ratio proprii objecti, oportet quod actus deficiat; unde, quam cito aliquid incipit esse praesens vel apparens, non potest ut objectum subesse actui fidei. Quaecumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem (1) in prima principia, quae per se praesto sunt intellectui; et sic omnis scien-

(1) *Al.* relationem.

tia in visione rei praesentis perficitur. Unde impossibile est quod de eodem sit fides et scientia.

Sciendum autem, quod aliquid est credibile dupliciter. Uno modo simpliciter, quod scilicet excedit facultatem omnium hominum in statu viae existentium; sicut Deum esse trinum, et hujusmodi: et de his est impossibile ab aliquo homine scientiam haberi; sed quilibet fidelis assentit hujusmodi propter testimonium Dei, cui haec sunt praesto et cognita. Aliquid vero est credibile non simpliciter, sed respectu alicujus; quod quidem non excedit facultatem omnium hominum, sed aliquorum tantum; sicut illa quae de Deo demonstrative sciri possunt, ut Deum esse unum aut incorporeum, et hujusmodi: et de his nihil prohibet quin sint ab aliquibus scita, qui horum habeant demonstrationes; et ab aliquibus credita, qui horum demonstrationes non perceperunt; sed impossibile est quod sint ab eodem scita et credita.

Ad primum ergo dicendum, quod de omni quod oportet credi, si non sit per se notum, habetur ratio non solum probabilis, sed etiam necessaria, quamvis eam nostram praesentiam contingat latere, ut ibidem dicit Richardus: unde rationes credibilium sunt ignotae nobis, sed Deo notae et beatis, qui de his non fidem, sed visionem habent.

Ad secundum dicendum, quod quamvis lumen divinitus infusum sit efficacius quam lumen naturale; non tamen in statu isto participatur a nobis perfecte, sed imperfecte; et ideo, propter imperfectam participationem ejus, contingit quod non ducimur per illud in visionem horum ad quorum cognitionem datur; sed hoc erit in patria, quando perfecte illud lumen participabimus, ubi in lumine Dei videbimus lumen.

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi inquantum ejus cognitio continuatur quodammodo cum cognitione ejus qui habet scientiam subalternantem: nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quae supponit, habere scientiam, sed de conclusionibus, quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur; et sic fidelis potest dici habere scientiam de his quae concluduntur ex articulis fidei.

Ad quartum dicendum, quod daemones non voluntate assentiunt his quae credere dicuntur, sed coacti evidentia signorum, ex quibus convincitur verum esse quod fideles credunt; quamvis illa signa non faciant apparere id quod creditur, ut per hoc possint dici visionem eorum quae creduntur, habere. Unde et credere aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et daemonibus: nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiae infuso, sicut est in fidelibus.

Ad quintum dicendum, quod de Deo non est fides quantum ad id quod naturaliter de Deo est cognitum, sed quantum ad id quod naturalem excedit cognitionem.

Ad sextum dicendum, quod non videtur esse possibile quod aliquis de eodem habeat scientiam et opinionem: quia opinio est cum formidine alterius partis, quam formidinem scientia excludit: et similiter non est possibile quod sit de eodem fides et scientia.

Ad septimum dicendum, quod Beata Virgo poterat quidem scire quod filium non ex virili commixtione conceperat: qua autem virtute conceptio illa facta fuerat, non potuit scire; sed credidit Angelo dicenti, Luc. 1, 35 : *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi.*

Ad octavum dicendum, quod Deum esse unum prout est demonstratum, non dicitur articulus fidei, sed praesuppositum ad articulos: cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Sed unitas divinae essentiae talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia et omnium providentia, et aliis hujusmodi, quae probari non possunt, articulum constituit.

Ad nonum dicendum, quod aliquis potest incipere credere illud quod prius non credebat, sed debilius existimabat; unde possibile est quod aliquis antequam credat Deum, existimaverit Deum esse, et hoc esse ei placitum quod credatur eum esse. Et sic potest aliquis credere Deum esse, eo quod sit placitum Deo; quamvis hoc etiam non sit articulus fidei; sed antecedens ad articulum, quia demonstrative probatur.

ARTICULUS X.

Utrum necessarium sit homini habere fidem.
(2-2, *quaest.* 2, *art.* 3.)

Decimo quaeritur, utrum sit necessarium homini habere fidem; et videtur quod non. Ut enim dicitur Deuter. 32, 4, *Dei perfecta sunt opera.* Sed non est aliquid perfectum nisi provideatur ei de his quae sunt ei necessaria ad finem proprium consequendum. Ergo unicuique rei ex conditione naturae suae provisa sunt illa quae sufficiunt ad ultimum finem consequendum. Sed ea quae sunt fidei, sunt supra cognitionem hominum ex naturali conditione competentem. Ergo fides per quam hujusmodi accipiuntur sive cognoscuntur, non est homini necessaria ad suum finem consequendum.

2. Sed dicendum, quod homini ex sua conditione naturali sunt provisa illa quae sunt necessaria ad naturalem finem consequendum, cujusmodi est felicitas viae, quae ponitur a philosophis; non autem ad consequendum finem supernaturalem, qui est beatitudo aeterna. — Sed contra, homo ex natura conditionis suae ad hoc factus est ut sit particeps aeternae beatitudinis: ad hoc enim Deus rationalem creaturam capacem sui instituit, ut habetur in 2 Sententiarum, dist. 1. Ergo in ipsa natura debuerunt sibi esse indita principia per quae ipsum finem consequi possit.

3. Praeterea, sicut ad consequendum finem est necessaria cognitio, ita et operatio. Sed ad consequendum finem supernaturalem non dantur nobis habitus virtutum ordinantes in alia opera quam in quae ordinamur per naturalem ordinationem; sed ad eadem opera perfectiori modo facienda: castitas enim infusa et acquisita eumdem actum habere videntur, scilicet a delectationibus venereis refrenare. Ergo nec propter consequendum finem supernaturalem oportuit nobis aliquem habitum infundi ordinatum ad alia cognoscenda quam naturaliter cognoscere possumus, sed ad eadem perfectiori modo: et sic videtur quod habere fidem non apparentium rationum, non fuerit necessarium ad salutem.

4. Praeterea, potentia non indiget habitu propter id ad quod naturaliter est determinata; sicut patet de potentiis irrationabilibus, quae sine habitu medio

sua opera faciunt, ut vis nutritiva et generativa. Sed humanus intellectus naturaliter determinatur ad cognoscendum Deum. Ergo non indiget habitu fidei ad hoc quod in cognitionem Dei ducatur.

5. Praeterea, perfectius est quod per se ipsum potest consequi finem quam quod non potest per se ipsum. Sed alia animalia ex principiis naturalibus possunt consequi fines suos. Unde, cum homo sit eis perfectior, videtur quod cognitio naturalis sit ei sufficiens ad consequendum finem suum; et sic non indiget fide.

6. Praeterea, illud quod reputatur in vitium, non est necessarium ad salutem. Sed quod aliquis sit credulus, reputatur in vitium; unde dicitur Eccli. 19, 4: *Qui cito credit, levis corde est.*

7. Praeterea, cum Deo summe sit credendum, illi magis debemus credere per quem magis constat Deum esse locutum. Sed magis constat Deum esse locutum per naturalem rationis instinctum quam per aliquem Apostolum vel Prophetam; cum hoc certissimum sit Deum esse auctorem totius naturae. Ergo his quae dictat ratio, magis debemus adhaerere quam his quae praedicantur per Apostolos vel Prophetas, de quibus est fides. Cum igitur haec interdum videantur dissonare ab his quae ratio naturalis dictat, sicut cum dicunt Deum trinum et unum, vel virginem concepisse, et alia hujusmodi; videtur quod non sit conveniens fidem habere de talibus.

8. Praeterea, illud quod evacuatur altero adveniente, non videtur propter illud esse necessarium: non enim evacuaretur, nisi haberet aliquam oppositionem ad ipsum; oppositum autem non inducit ad suum oppositum, sed magis abducit. Sed fides evacuatur, gloria adveniente. Ergo non est necessaria propter gloriam consequendum.

9. Praeterea, nihil indiget, ad suum finem consequendum, eo per quod destruitur. Sed fides destruit rationem; ut enim dicit Gregorius (homil. 26 in Evangel. a med.), *fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum.* Ergo ratio fide non indiget ad suum finem consequendum.

10. Praeterea, haereticus non habet habitum fidei. Sed contingit quod haereticus aliqua vera credit quae sunt supra facultatem rationis; sicut credit Filium Dei incarnatum, quamvis non credit eum passum. Ergo non est necessarius habitus fidei ad cognoscendum ea quae sunt supra rationem.

11. Praeterea, quando aliquid confirmatur per plura media, si unum illorum non habet firmitatem, tota confirmatio efficacia caret; ut patet in deductionibus syllogismorum, in quibus una de multis propositionibus falsa vel dubia existente, probatio inefficax est. Sed ea quae sunt fidei, in nos per multa media devenerunt; a Deo enim dicta sunt Apostolis vel Prophetis, a quibus in successores eorum, et deinceps in alios, et sic usque ad nos pervenerunt per media diversa: non autem in omnibus istis mediis certum est esse infallibilem veritatem: quia cum homines fuerint, decipi et decipere potuerunt. Ergo nullam certitudinem habere possumus de his quae sunt fidei; et ita stultum videtur his assentire.

12. Praeterea, illud non videtur necessarium ad vitam aeternam consequendam quod meritum vitae aeternae diminuit. Sed cum difficultas operetur ad meritum, habitus, qui facilitatem facit, meritum diminuit. Ergo habitus fidei non est necessarius ad salutem.

13. Praeterea, potentiae rationales sunt nobiliores quam naturales. Sed naturales non indigent habitibus ad suos actus. Ergo nec intellectus indiget habitu fidei ad suos actus.

Sed contra est quod dicitur Heb. 2, 6: *Sine fide impossibile est placere Deo.*

Praeterea, illud necessarium est ad salutem, quo non habito, homo damnatur. Sed fides est hujusmodi; Marc. ult., 16: *Qui non crediderit, condemnabitur.* Ergo fides est necessaria ad salutem.

Praeterea, altior vita altiori cognitione indiget. Sed vita gratiae est altior quam vita naturae. Ergo indiget aliqua cognitione supernaturali, quae est cognitio fidei.

Respondeo dicendum, quod habere fidem de his quae sunt supra rationem, necessarium est ad vitam aeternam consequendam. Quod hinc accipi potest. Non enim contingit aliquid de imperfecto ad perfectum adduci nisi per actionem alicujus perfecti; nec perfecti actio ab imperfecto statim recipitur in principio perfecte; sed primo quidem imperfecte, postea perfecte, et sic deinde quousque ad perfectionem perveniat. Et hoc quidem manifestum est in omnibus rebus naturalibus quae per successionem temporis aliquam perfectionem consequuntur. Et similiter videmus in operibus humanis, et praecipue in disciplinis. In principio enim homo imperfectus est in cognitione; ad hoc autem quod perfectionem scientiae consequatur, indiget aliquo instruente, qui eum ad perfectionem scientiae ducat; quod facere non posset, nisi ipse perfecte scientiam haberet, utpote comprehendens rationes eorum quae sub scientiam cadunt. Non autem in principio suae doctrinae statim ei qui instruitur, tradit rationes subtilium de quibus instruere intendit; quia tunc statim in principio scientiam haberet perfecte qui instruitur; sed tradit ei quaedam, quorum rationes tunc, cum primo instruitur discipulus, nescit; sciet autem postea perfectus in scientia. Et ideo dicitur, quod oportet addiscentem credere: et aliter ad perfectam scientiam pervenire non posset, nisi scilicet supponeret ea quae sibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non potest. Ultima autem perfectio ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione: ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor. Perfectae autem cognitionis statim homo in sui principio capax non est; unde oportet quod accipiat per viam credendi aliqua, per quae manuducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem. Quorum quaedam talia sunt, quod in hac vita de eis perfecta cognitio haberi non potest, quae totaliter vim humanae rationis excedunt: et ista oportet credere quamdiu in statu viae sumus; videbimus autem ea perfecte in statu patriae. Quaedam vero sunt ad quae etiam in hac vita perfecte cognoscenda possumus pervenire, sicut illa quae de Deo demonstrative probari possunt; quae tamen a principio necesse est credere, propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit. Quarum prima est profunditas et subtilitas istorum cognoscibilium, quae sunt remotissima a sensibus: unde homo non est idoneus in principio ea cognoscere perfecte. Secunda causa est debilitas humani intellectus in sui principio. Tertia vero est multitudo eorum quae praeexiguntur ad istorum demonstrationem, quae homo non nisi in longissimo tempore addiscere potest. Quarta

est indispositio ad sciendum, quae inest quibusdam propter pravitatem complexionis. Quinta est necessitas occupationum ad providendum necessaria vitae. Ex quibus omnibus apparet quod, si oporteret per demonstrationem solummodo accipere ea quae necessarium est cognoscere de Deo, paucissimi ad hoc pervenire possent, et hi etiam non nisi post longum tempus. Unde patet quod salubriter est hominibus via fidei provisa, per quam patet omnibus facilis aditus ad salutem secundum quodcumque tempus.

Ad primum dicendum, quod homini in conditione suae naturae perfecte providetur, inquantum ad illum finem consequendum qui est in potestate naturae, dantur principia sufficientia, quae sunt causa illius finis. Ad finem autem qui facultatem naturae excedit, dantur principia, non quae sunt causa finis, sed quibus homo est capax eorum per quae pervenitur ad finem; ut enim dicit Augustinus (lib. 1 de Praedest. Sanct., cap. 5 non procul a fin.), *posse habere fidem et caritatem, naturae est hominum; habere autem, est gratiae fidelium.*

Ad secundum dicendum, quod ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam ejus, sed ex sola divina liberalitate; et ideo non oportet quod principia naturae sufficiant ad finem illum consequendum; nisi fuerint adjuta donis superadditis ex divina liberalitate.

Ad tertium dicendum, quod ille qui distat a fine, potest habere cognitionem finis, et affectionem; non autem operari circa finem, sed solum circa ea quae sunt ad finem. Et ideo ad perveniendum in finem supernaturalem in statu viae indigemus fide, qua ipsum finem cognoscamus, ad quem cognitio naturalis non attingit. Sed ad ea quae sunt ad finem, virtus naturalis attingit, non tamen prout sunt ordinata in finem illum; et ideo non indigemus habitibus infusis ad operandum alia quam quae dictat (1) ratio naturalis, sed ad eadem perfectiori modo facienda; non sic autem est ex parte cognitionis, ratione supra dicta.

Ad quartum dicendum, quod ad ea quae sunt fidei, non naturaliter determinatur intellectus quasi ea naturaliter cognoscat; sed quodammodo naturaliter ordinatur in ipsa cognoscenda, sicut natura dicitur ordinari ad gratiam ex divina institutione; unde hoc non removet quin habitu fidei indigeamus.

Ad quintum dicendum, quod homo perfectior est aliis animalibus, nec tamen determinata sunt sibi ab ipsa natura quae sunt necessaria ad finem consequendum, sicut aliis animalibus, propter duas rationes. Primo, quia homo ad altiorem finem ordinatur; et ideo etiam si pluribus auxiliis indigeat ad ipsum consequendum, et sibi naturalia principia non sufficiant, nihilominus perfectior erit. Secundo, quia hoc ipsum est in homine perfectionis, quia multiplices vias potest habere ad consequendum finem suum. Unde non poterat ei una via naturalis determinari, sicut aliis animalibus; sed loco omnium quae natura aliis animalibus providit, data est homini ratio, per quam et necessaria hujus vitae sibi parare potest, et disponere se ad recipienda auxilia divinitus futurae vitae.

Ad sextum dicendum, quod esse credulum in vitium sonat, quia designat superfluitatem in credendo, sicut esse bibulum superfluitatem in bibendo; ille autem qui credit Deo, non excedit modum in credendo, quia ei non potest nimis credi; unde ratio non sequitur.

(1) *Edit. Rom.* quam distat.

Ad septimum dicendum, quod per Apostolos et Prophetas nunquam divinitus dicitur aliquid quod sit contrarium his quae naturalis ratio dictat; dicitur tamen aliquid quod comprehensionem rationis excedit; et pro tanto videtur rationi repugnare, quamvis non repugnet; sicut et rustico videtur repugnans rationi quod sol sit major terra, quod diameter sit asimeter costae; quae tamen sapienti rationabilia apparent.

Ad octavum dicendum, quod fides evacuatur in gloria propter id quod est imperfectionis in ipsa; et secundum hoc habet aliquam oppositionem ad perfectionem gloriae; sed quantum ad id quod est cognitionis in fide, est necessaria ad salutem. Hoc enim non est inconveniens ut aliqua imperfecta quae ordinantur ad perfectionem finis, cessent proveniente fine; sicut motus veniente quiete, quae est ejus finis.

Ad nonum dicendum, quod fides non destruit rationem, sed excedit eam et perficit, ut dictum est, in corp. et ad 7 argum.

Ad decimum dicendum, quod haereticus non habet habitum fidei, etiamsi unum solum articulum discredat; habitus enim infusi per unum actum contrarium tolluntur. Fidei etiam habitus hanc efficaciam habet, ut per ipsum intellectus fidelis detineatur ne contrariis fidei assentiat; sicut et castitas refrenat a contrariis castitati. Quod autem haereticus aliqua credat quae supra naturalem cognitionem sunt, non est ex aliquo habitu infuso; quia ille habitus dirigeret eum in omnia credibilia aequaliter; sed est ex quadam aestimatione humana; sicut pagani aliqua supra naturam de Deo credunt.

Ad undecimum dicendum, quod omnia media per quae fides ad nos venit, suspicione carent. Prophetis etiam et Apostolis credimus ex hoc quod eis Dominus testimonium perhibuit miracula faciendo, ut dicitur Marc. ult., 20: *Sermonem confirmante sequentibus signis.* Successoribus autem eorum non credimus nisi inquantum nobis annuntiant ea quae illi in scriptis reliquerunt.

Ad duodecimum dicendum, quod duplex est difficultas: quaedam ex conditione ipsius operis; et talis difficultas operatur ad meritum: alia est ex indispositione et tarditate voluntatis; et talis potius diminuit meritum; et hanc aufert habitus, et non primam.

Ad decimumtertium dicendum, quod potentiae naturales sunt determinatae ad unum, et non indigent habitu determinante, sicut rationales, quae sunt ad opposita.

ARTICULUS XI.

Utrum sit necessarium aliquid explicite credere.
(2-2, *quaest.* 11, *art.* 5.)

Undecimo quaeritur, utrum sit necessarium explicite credere; et videtur quod non. Illud enim non est ponendum, quo posito sequitur inconveniens. Sed si ponamus quod sit necessarium ad salutem quod aliquid explicite credatur, sequitur inconveniens. Possibile est enim aliquem nutriri in silvis, vel inter lupos; et talis non potest explicite aliquid de fide cognoscere; et sic erit aliquis homo

qui de necessitate damnabitur; quod est inconveniens; et sic non videtur quod sit necessarium aliquid explicite credere.

2. Praeterea, ad illud quod non est in potestate nostra, non tenemur. Sed ad hoc quod explicite aliquid credamus, indigemus auditu interiori vel exteriori: *fides* enim est *ex auditu*, ut dicitur Rom. 10, 17: et audire non est in potestate alicujus, nisi sit qui loquatur; et sic non est de necessitate salutis quod aliquid explicite credatur.

3. Praeterea, illa quae sunt subtilissima, non sunt rudibus tradenda. Sed nulla sunt subtiliora et altiora his quae rationem excedunt; qualia sunt articuli fidei. Ergo talia non sunt populo tradenda; et sic non omnes tenentur, saltem rudes, ad explicite aliquid credendum.

4. Praeterea, homo non tenetur ad cognoscendum illud quod etiam Angeli nesciunt. Sed Angeli ante Incarnationem mysterium Incarnationis ignoraverunt, ut videtur Hieronymus dicere (ad Ephes. 4 super illud: *Ut innotescat Principatibus etc.*). Ergo homines saltem tunc non tenebantur ad sciendum aliquid vel credendum explicite de Redemptore.

5. Praeterea, multi gentiles ante Christi adventum salvati sunt, ut dicit Dionysius, 9 cap. cael. Hier. Ipsi autem non poterant aliquid explicitum de Redemptore cognoscere, cum ad eos Prophetae non pervenerint. Ergo credere explicite articulos de Redemptore, non videtur necessarium ad salutem.

6. Praeterea, inter articulos de Redemptore unus est de descensu ad inferos. Sed de hoc articulo Joannes dubitavit, secundum Gregorium (homil. 6 in Evang., non procul a princip.), cum quaesivit: *Tu es qui venturus es?* Matth. 11, 3. Cum igitur ipse fuerit de majoribus, quia nullus eo major, ut ibidem dicitur; videtur quod nec majores teneantur ad cognoscendum explicite articulos de Redemptore.

1. Sed contra, videtur quod sit de necessitate salutis explicite omnia credere; eodem enim modo omnia ad fidem pertinent. Ergo qua ratione oportet unum explicite credere, eadem ratione oportet et omnia.

2. Praeterea, unusquisque tenetur ad vitandum omnes errores qui sunt contra fidem. Sed hoc facere non potest nisi explicite omnes articulos cognoscat, contra quos sunt errores. Ergo oportet omnes explicite credere.

3. Praeterea, sicut mandata dirigunt in operandis, ita articuli in credendis. Sed quilibet tenetur scire omnia mandata Decalogi; non enim excusaretur, si per ignorantiam eorum aliquid committeret. Ergo et quilibet tenetur omnes articulos explicite credere.

4. Praeterea, sicut Deus est objectum fidei, ita et caritatis. Sed nihil debet implicite diligi in Deo. Ergo nec aliquid etiam implicite credi de eo.

5. Praeterea, haereticus, quantumcumque simplex, examinatur de omnibus articulis fidei; quod non esset, nisi omnes explicite credere tenerctur; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, habitus fidei est idem specie in omnibus fidelibus. Si igitur aliqui fideles tenerentur ad omnia quae sunt fidei explicite credenda, ergo et omnes tenerentur ad hoc.

7. Praeterea, credere informiter non sufficit ad salutem. Sed credere implicite est credere informiter; quia frequenter praelati, in quorum fide nititur fides simplicium, qui implicite credunt, habent fidem informem. Ergo credere implicite non sufficit ad salutem.

Respondeo dicendum, quod implicitum proprie dicitur esse illud in quo quasi in uno multa continentur; explicitum autem in quo unumquodque ipsorum in se consideratur. Et transferuntur haec nomina a corporalibus ad spiritualia. Unde quando aliqua multa, virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo implicite, sicut conclusiones in principiis. Explicite autem in aliquo continetur quod in eo actu existit: unde ille qui cognoscit aliqua principia universalia, habet implicitam cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus; qui autem conclusiones actu considerat, dicitur ea explicite cognoscere. Unde et explicite dicimur aliqua credere, quando eis actu cogitatis adhaeremus; implicite vero quando adhaeremus quibusdam, in quibus sicut in principiis universalibus ista continentur; sicut qui credit fidem Ecclesiae veram esse, in hoc quasi implicite credit singula quae sub fide Ecclesiae continentur.

Sciendum est autem, quod aliquid est in fide ad quod omnes et omni tempore explicite credendum tenentur; quaedam vero sunt in ea, quae omni tempore sunt explicite credenda, sed non ab omnibus; quaedam vero ab omnibus, sed non omni tempore; quaedam vero nec ab omnibus nec omni tempore. Quod enim oporteat aliquid explicite credi ab omni fideli, ex hoc apparet, quod acceptio fidei se habet in nobis respectu ultimae perfectionis, sicut acceptio discipuli de his quae sibi primo a magistro traduntur, per quae in anteriora dirigitur. Non autem posset dirigi, nisi actu aliqua consideraret. Unde oportet quod discipulus aliquid actualiter considerandum accipiat; et similiter oportet quod fidelis quilibet aliquid explicite credat. Et haec sunt duo quae Apostolus dicit Hebr. 11, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Unde quilibet tenetur explicite credere, et omni tempore, Deum esse, et habere providentiam de rebus humanis. Non est autem possibile ut aliquis in statu viae explicite cognoscat omnem illam scientiam quam Deus habet, in qua nostra beatitudo consistit; licet possibile sit aliquem in statu viae explicite cognoscere omnia illa quae proponuntur humano generi in hoc statu ut rudimenta quaedam quibus se in finem dirigat: et talis dicitur habere perfectam fidem quantum ad explicationem. Sed haec perfectio non est omnium; unde et gradus in Ecclesia constituuntur, ut quidam aliis praeponantur ad eruendum in fide. Unde non tenentur omnes explicite credere omnia quae sunt fidei; sed solum illi qui eruditores fidei instituuntur; sicut sunt praelati et habentes curam animarum. Nec tamen isti secundum omne tempus tenentur omnia et explicite credere. Sicut enim est profectus unius hominis in fide per successionem temporum, ita et totius humani generis: unde dicit Gregorius (hom. 16 in Ezech., a med.): *Per successiones temporum crevit divinae cognitionis augmentum.* Plenitudo autem temporis, quasi perfectio aetatis humani generis, est in tempore gratiae; unde in hoc tempore majores, omnia quae sunt fidei, explicite credere tenentur. Sed temporibus legis et Prophetarum majores non tenebantur ad credendum omnia explici-

te; plura autem explicite credebantur post tempus legis et Prophetarum quam ante. In statu igitur ante peccatum non tenebantur explicite credere ea quae sunt de Redemptore; quia adhuc necessitas Redemptoris non erat; implicite tamen haec credebant in divina providentia; inquantum scilicet Deum credebant diligentibus se provisurum in omnibus necessariis ad salutem. Sed ante peccatum et post necessarium fuit a majoribus explicitam fidem de Trinitate haberi; non autem a minoribus post peccatum usque ad tempus gratiae; ante peccatum enim forte talis distinctio non fuisset, ut quidam per alios erudirentur de fide. Et similiter post peccatum usque ad tempus gratiae majores tenebantur habere fidem de Redemptore explicite; minores vero implicite, vel in fide Patriarcharum et Prophetarum, vel in divina providentia: tempore vero gratiae omnes, majores et minores, de Trinitate et de Redemptore tenentur explicitam fidem habere; non tamen omnia credibilia circa Trinitatem vel Redemptorem minores explicite credere tenentur, sed soli majores. Minores autem tenentur explicite credere generales articulos, ut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum et mortuum, et resurrexisse; et alia hujusmodi, de quibus Ecclesia festa facit.

Ad primum ergo dicendum, quod non sequitur inconveniens posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere, si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur: hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act. 10.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sit in potestate nostra cognoscere ea quae sunt fidei, ex nobis ipsis; tamen, si nos fecerimus quod in nobis est, ut scilicet ductum naturalis rationis sequamur, Deus non deficiet nobis ab eo quod nobis est necessarium.

Ad tertium dicendum, quod ea quae sunt fidei, non proponuntur simplicibus ut particulatim exponenda, sed in quadam generalitate: sic enim ea explicite credere tenentur, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, secundum Dionysium (cap. 4 cael. Hierar., a med.) et Augustinum, quod Angeli primo sciverunt incarnationis Christi mysterium quam etiam homines, cum de ipso per Angelos etiam Prophetae sint instructi; sed a Hieronymo dicuntur per Ecclesiam hoc mysterium discere, inquantum, praedicantibus Apostolis, mysterium salutis gentium implebatur; et sic quantum ad aliquas circumstantias plenius sciebant, jam praesens videntes quod futurum ante praeviderant.

Ad quintum dicendum, quod gentiles non ponebantur ut instructores divinae fidei; unde, quantumcumque essent sapientes sapientia sacculari, inter minores computandi sunt; et ideo sufficiebat eis habere fidem de Redemptore implicite, vel in fide Prophetarum, vel in ipsa divina providentia. Probabile est tamen multis generationibus (1) mysterium redemptionis nostrae ante Christi adventum gentilibus fuisse revelatum, sicut patet ex sybillinis vaticiniis.

Ad sextum dicendum, quod Joannes Baptista, quamvis suo tempore inter majores fuerit computandus, quia praeco veritatis fuit a Deo institutus, non tamen oportebat quod explicite crederet omnia quae post Christi passionem et resurrectionem tempore gratiae revelata explicite creduntur: non enim suo tempore veritatis cognitio ad suum complementum pervenerat, quod praecipue factum est in adventu Spiritus sancti. Qui tamen hic dicunt, quod Joannes haec quaesivit non ex persona sua, sed ex persona discipulorum, qui dubitabant de Christo. Vel dicatur quod non fuit quaestio dubitantis, sed pie admirantis humilitatem Christi, si dignaretur ad inferos descendere.

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod non est eadem ratio de omnibus quae ad fidem pertinent (quaedam enim sunt aliis obscuriora, et quaedam aliis notiora) ad hoc quod homo dirigatur in finem: et ideo quosdam articulos prae aliis oportet explicite credere.

Ad secundum dicendum, quod ille qui non credit explicite omnes articulos, potest omnes errores vitare: quia ex habitu fidei retardatur ne consentiat contrariis articulorum, quos solum implicite novit; ut scilicet cum sibi proponuntur, quasi insolita, suspecta habeat, et assensum differat quousque instruatur per eum cujus est dubia in fide determinare.

Ad tertium dicendum, quod mandata Decalogi sunt de his quae naturalis ratio dictat; et ideo quilibet tenetur ea explicite cognoscere; nec est similis ratio de articulis fidei, qui sunt supra rationem.

Ad quartum dicendum, quod diligere non distinguitur per explicite et implicite, nisi quatenus dilectio fidem sequitur; eo quod dilectio terminatur ad rem ipsam extra animam, quae in particulari subsistit; cognitio vero terminatur ad id quod est in apprehensione animae, quae potest apprehendere aliquid vel in universali vel in particulari; et ideo non est simile de fide et caritate.

Ad quintum dicendum, quod aliquis simplex, qui accusatur de haeresi, non examinatur de omnibus articulis quia teneatur omnes explicite credere; sed quia tenetur non assentire pertinaciter contrario alicujus articulorum.

Ad sextum dicendum, quod non est propter differentiam ex habitu fidei (1) explicite credere quod aliis sufficit implicite credere, sed propter officium diversum: nam ille qui ponitur ut ductor fidei, debet explicite nosse ea quae debet vel tenetur docere: et secundum quod est altior in officio, debet etiam perfectiorem scientiam habere de his quae sunt fidei.

Ad septimum dicendum, quod minores non habent fidem implicitam in fide aliquorum hominum particularium; sed in fide Ecclesiae, quae non potest esse iuformis. Et praeterea, unus non dicitur habere fidem implicitam in fide alterius propter hoc quod conveniat in modo credendi fidei formatae vel informis, sed propter convenientiam in credito.

(1) *Al.* gentibus.

(1) *Forte supplendum*: quod aliqui fideles tenentur explicite etc.

ARTICULUS XII.

Utrum una sit fides modernorum et antiquorum. (2-2, *quaest.* 1, *art.* 7.)

Duodecimo quaeritur, utrum una sit fides modernorum et antiquorum; et videtur quod non. Scientia enim universalis differt a scientia particulari. Sed antiqui cognoscebant ea quae sunt fidei, quasi in universali, implicite credentes; moderni autem in particulari credentes explicite. Ergo non est eadem fides modernorum et antiquorum.

2. Praeterea, fides est de enuntiabilibus. Sed non sunt eadem enuntiabilia quae nos credimus et illi crediderunt; ut Christum nasciturum, et Christum natum. Ergo non est eadem fides nostra et antiquorum.

3. Praeterea, determinatum tempus in his quae sunt fidei, est de necessariis ad credendum: aliquis enim infidelis reputatur ex hoc quod credit Christum nondum venisse, sed esse venturum. Sed in fide nostra et antiquorum sunt tempora variata: nos enim credimus de praeterito quod ipsi credebant de futuro. Ergo non est eadem fides nostra et antiquorum.

Sed contra, Ephes. 4, 5: *Unus Dominus, una fides, unum baptisma.*

Respondeo dicendum, quod hoc pro firmo est tenendum, unam esse fidem modernorum et antiquorum: alias non esset una Ecclesia.

Ad hoc autem sustinendum, quidam dixerunt, idem enuntiabile esse enuntiabile de praeterito quod nos credimus, et de futuro quod antiqui crediderunt. Sed hoc non videtur conveniens, ut variatis essentialibus compositionis partibus, eadem compositio maneat: videmus enim compositiones per alia accidentia verbi et nominis variari.

Unde alii dixerunt, quod enuntiabilia sunt diversa quae nos credimus et illi crediderunt; sed fides non est de enuntiabili, sed de re. Res autem est eadem, quamvis enuntiabilia sunt diversa. Dicunt enim, quod hoc per se convenit fidei ut credat resurrectionem Christi; sed hoc est quasi accidentale, ut credat eam esse vel fuisse. Sed hoc falsum apparet: quia, cum credere dicat assensum, non potest esse nisi de compositione, in qua verum et falsum invenitur. Unde, cum dico, Credo resurrectionem, oportet intelligi aliquam compositionem; et hoc secundum aliquod tempus, quod anima semper adjungit in dividendo et componendo, ut dicitur in 3 de Anima (com. 22, et seq.); ut sit sensus, Credo resurrectionem, idest Credo resurrectionem esse, vel fuisse, vel futuram esse.

Et ideo dicendum est, quod objectum fidei dupliciter potest considerari: vel secundum se, prout est extra animam; et sic proprie habet rationem objecti, et ab eo accipit habitus multitudinem vel unitatem: vel secundum quod est participatum in cognoscente. Dicendum est igitur, quod si accipiatur id quod est objectum fidei, scilicet res credita, prout est extra animam, sic est una quae refertur ad nos et ad antiquos: et ideo ex unitate rei fides unitatem recipit. Si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra; sic plurificatur per diversa enuntiabilia; sed ab hac diversitate non diversificatur fides. Unde patet quod fides omnibus modis est una.

Ad primum ergo dicendum, quod scire in universali et particulari non diversificat scientiam nisi quantum ad modum sciendi; non autem quantum ad rem scitam, a qua habitus habet unitatem.

Ad secundum patet responsio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod tempus non variatur secundum quod est in re secundum diversum ordinem ad nos vel illos: unum enim est tempus in quo Christus passus fuit; sed secundum diversos respectus ad aliquos dicitur praeteritum vel futurum, respectu praecedentium vel sequentium.

QUAESTIO XV.

DE SUPERIORI ET INFERIORI RATIONE.

(*In quinque articulos divisa.*)

Primo utrum intellectus et ratio sint diversae potentiae; 2.° utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae; 3.° utrum in ratione superiori et inferiori possit esse peccatum; 4.° utrum delectatio morosa, per consensum in delectationem in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit peccatum mortale; 5.° utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus et ratio diversae potentiae sint. (1 *part.*, *quaest.* 79, *art.* 8.)

Quaestio est de ratione superiori et inferiori; et primo quaeritur, utrum intellectus et ratio sint diversae potentiae in homine; et videtur quod sic. Dicitur enim in lib. de Spiritu et Anima (cap. 11, ante med.): *Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, postea ratio, postea intellectus, postea intelligentia; et in summo est sapientia, quae est ipse Deus.* Sed imaginatio et sensus sunt diversae potentiae. Ergo ratio et intellectus.

2. Praeterea, homo, ut Gregorius dicit (hom. 24 in Evang. non multum a princ.), cum omni creatura convenit; ratione cujus dicitur omnis creatura. Sed id quo homo convenit cum plantis, est quaedam potentia animae, scilicet vegetativa, distincta a ratione, quae est propria potentia hominis inquantum est homo; et similiter id in quo convenit cum brutis, scilicet sensus. Ergo pari ratione id in quo convenit cum Angelis, qui supra hominem sunt, scilicet intellectus, est alia potentia a ratione, quae est propria humani generis, ut dicit Boetius in 5 de Consol. (prosa 3, ante med.).

3. Praeterea, sicut sensuum propriorum acceptiones terminantur ad sensum communem, qui de eis judicat; ita rationis discursus terminatur ad intellectum, ut judicium feratur de his de quibus ratio contulit: tunc enim de his quae ratio confert, homo judicat, cum resolvendo ad principia devenitur, de quibus est intellectus; ratione cujus ars judicandi resolutoria nominatur. Ergo, sicut sensus communis est alia potentia a sensu proprio, ita et intellectus a ratione.

4. Praeterea, comprehendere et judicare sunt actus potentias diversas exigentes, ut patet in sensu proprio et communi; quorum sensus proprius comprehendit, communis autem judicat. Sed, sicut dicitur in lib de Spiritu et Anima (cap. 11, a med.),

quidquid sensus percipit, imaginatio repraesentat, cogitatio format, ingenium investigat, ratio judicat, memoria servat, intelligentia comprehendit. Ergo ratio et intelligentia sunt diversae potentiae.

5. Praeterea, sicut se habet quod est omnibus modis simplex, ad actum compositum; ita se habet quod est omnibus modis compositum, ad actum simplicem. Sed intellectus divinus, qui est omnibus modis simplex, non habet aliquem actum compositum, sed simplicissimum. Ergo et ratio nostra, quae composita est, inquantum est collativa, non habet actum simplicem. Actus autem intellectus est simplex: est enim intelligentia indivisibilium, sicut dicitur in 3 de Anima. Ergo intellectus et ratio non sunt una potentia.

6. Praeterea, anima rationalis, secundum Commentatorem in 3 de Anima (com. 21), et Philosophum ibidem, se ipsam cognoscit per aliquam similitudinem. Mens autem, in qua est imago, secundum Augustinum in 9 de Trinit. (cap. 3, in fin.), se per se ipsam cognoscit. Ergo ratio et mens, sive intellectus, non sunt idem.

7. Praeterea, potentiae diversificantur per actus, et actus per objecta. Sed objecta rationis et intellectus sunt maxime differentia: ut enim dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. 11 et 12), anima percipit corpora sensu, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum. Maxime autem differt natura corporea a spiritu increato. Ergo intellectus et ratio sunt diversae potentiae.

8. Praeterea, Boetius dicit in 5 de Consolat. (prosa 4, a med. : *Ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur: sensus enim figuram in subjecta materia constitutam* (1), *imaginatio vero solam sine materia judicat figuram; ratio vero hanc quoque transcendit, speciemque ipsam* (2) *quae est in ipsis singularibus, universali consideratione perpendit; intelligentiae vero celsior oculus existit: supergressa namque universitatis ambitum ipsam simplicem formam pura mentis acie intuetur.* Sicut ergo imaginatio est diversa potentia a sensu, ex eo quod imaginatio considerat formam non in materia, sensus vero in materia constitutam; ita intelligentia, quae considerat formam absolute, est alia potentia a ratione, quae considerat formam universalem in particularibus existentem.

9. Praeterea, Boetius dicit in 4 de Consolat. (prosa 6, parum ante med.): *Igitur uti est* (3) *ad intellectum ratiocinatio; ad id quod est, id quod gignitur; ad aeternitatem tempus; ad puncti medium circulus* (4): *ita est fati series mobilis ad providentiae divinae stabilem simplicitatem.* Sed constat quod providentia a fato, circulus a centro, tempus ab aeternitate, generatio ab ipso esse per essentiam differt. Ergo et ratio ab intellectu.

10. Praeterea, ut dicit Boetius in 5 de Consol. (prosa 5, ante med.), *ratio humani tantum generis est, sicut intelligentia sola divini.* Sed id quod est divinum et humanum, non potest communicare in una ratione potentiae. Ergo non sunt una potentia.

(1) Al. *in substantia materia constituta.*
(2) Al. *speciem quoque ipsam.*
(3) Al. *sic utique est.*
(4) Al. *ad punctum medium circulus.*

11. Praeterea, secundum ordinem actuum est ordo potentiarum. Sed accipere absolute aliquid, quod videtur esse intellectus, est prius quam conferre, quod pertinet ad rationem. Ergo intellectus est ratione prior. Nihil autem est prius se ipso. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

12. Praeterea, est considerare rei entitatem absolute, et entitatem rei in hoc: quarum considerationum neutra animae humanae deest. Ergo oportet in humana anima duas esse potentias; quarum una cognoscatur entitas absoluta, quod est intellectus; alia entitas in alio, quod videtur esse rationis.

13. Praeterea, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. 11, par. a princ.), *ratio est mentis aspectus, quo bonum malumque discernit, virtutes eligit, Deumque diligit;* quod ad affectum pertinere videtur, qui est alia potentia quam intellectus. Ergo et ratio.

14. Praeterea, rationalis (1) contra irascibilem et concupiscibilem distinguitur. Sed irascibilis et concupiscibilis pertinent ad appetitivam. Ergo et ratio; ergo idem quod prius.

15. Praeterea, in 3 de Anima (com. 42) Philosophus dicit, quod in rationali (2) est voluntas, quae contra intellectum distinguitur; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicere videtur 15 de Trinit. (in princ.) ubi dicit: *Pervenimus ad imaginem Dei, quae est homo, in eo quod ceteris animalibus antecellit, idest ratione vel intelligentia; et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest quod pertineat ad illam rem quae mens vocatur vel animus.* Ex quo videtur quod rationem vel intelligentiam accipiat pro eodem.

Praeterea, in 3 super Genes. ad litteram (capit. 20 in princip. , et habetur in Glossa Ephes. 4 super illud, *Renovamini spiritu mentis vestrae*): *Intelligamus hominem in eo factum ad imaginem Dei quo irrationalibus animalibus antecellit.* Id autem est vel ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia. Ergo ut prius.

Praeterea, ut dicitur 14 de Trinit. (cap. 8 in princ.) ab Augustino, *imago illius naturae qua nulla natura melior est, ibi inquirenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius.* Sed imago Dei est in nobis in superiori parte rationis, ut dicitur in 12 et in 15 de Trinitate. Ergo nulla potentia est in homine potior ratione. Intelligentia autem vel intellectus, si essent aliud a ratione, essent supra rationem; ut patet per auctoritates supra inductas Boetii, et de Spiritu et Anima. Ergo intellectus non est in homine alia potentia a ratione.

Praeterea, potentia aliqua quanto est immaterialior, tanto ad plura potest se extendere. Sed sensus communis, qui est virtus materialis, confert de sensibilibus propriis, ea ad invicem discernendo; habet etiam eorum cognitionem absolute; aliter ea discernere non posset, ut probatur in 3 de Anima (com. 145 et seq.). Ergo multo fortius ratio, quae est virtus magis immaterialis, non solum potest conferre, sed etiam absolute accipere, quod pertinet ad intellectum; et sic intellectus et ratio non videntur esse potentiae diversae.

Praeterea, in lib. de Spiritu et Anima (cap. 11 parum a princ.) dicitur, quod *mens diverso-*

(1) Al. essentialis.
(2) Al. in irrationabili, *item* in irrationabilem.

rum capax est, omnium rerum similitudine insignita: anima dicitur etiam *nata esse cum quadam potentia, et naturali dignitate.* Sed id quod totam animam nominat, non debet distingui ab aliqua animae potentia. Ergo mens, quae est quaedam animae potentia, distingui non debet; et ita nec intellectus, quia videtur esse idem quod mens.

Praeterea, in operatione animae humanae duplex compositio invenitur; una qua componit et dividit praedicatum cum subjecto, formando propositiones: alia qua componit principia cum conclusionibus conferendo. Sed in prima compositione eadem potentia animae est quae ipsa simplicia apprehendit, idest praedicatum et subjectum, per proprias quidditates; et quae componendo propositionem format; utrumque enim intellectui possibili attribuitur, ut dicitur in 3 de Anima (com. 22, et seq.). Ergo et similiter una potentia erit quae ipsa principia accipit, quod est intellectus, et principia in conclusiones ordinat, quod est rationis.

Praeterea, in lib. de Spiritu et Anima dicitur: *Est spiritus intellectualis vel rationalis:* ex quo videtur quod ratio sit idem quod intellectus.

Praeterea, Augustinus dicit in 12 de Trinit. (cap. 8 in princ.), quod ubi primum occurrit aliquid quod non sit nobis commune cum pecore, hoc ad rationem pertinet. Sed hoc idem ad intellectum pertinet, secundum Philosophum in lib. de Anima. Ergo idem est ratio et intellectus.

Praeterea, differentia objectorum quantum ad accidentales conditiones, non demonstrat diversitatem potentiarum; homo enim coloratus et lapis coloratus eadem potentia sentiuntur, et sensibile esse hominem vel lapidem. Sed objecta quae in lib. de Spiritu et Anima assignantur intellectui et rationi, scilicet spiritus creatus et natura corporea, non differunt, sed conveniunt quantum ad rationem cognoscibilis; sicut enim spiritus incorporeus creaturae ex hoc ipso intelligibilis est quod immaterialis est, ita etiam naturae corporeae non intelliguntur nisi inquantum a materia separantur; et sic utrumque, inquantum cognoscitur, communicat in una ratione cognoscibilis, in ratione scilicet immaterialis. Ergo ratio et intellectus non sunt diversae potentiae.

Praeterea, omnis potentia quae comparat alia ad invicem, oportet quod habeat utriusque absolute cognitionem; unde Philosophus probat in 2 de Anima (com. 144), quod oportet in nobis esse unam potentiam quae cognoscat album et dulce, per hoc quod discernimus inter ea. Sed sicut qui discernit inter aliqua diversa, comparat ea ad invicem, ita etiam qui confert, unum alteri comparat. Ergo illius potentiae quae confert, scilicet rationis, erit absolute aliquid cognoscere; quod pertinet ad intellectum.

Praeterea, nobilius est conferre quam conferri, sicut agere quam pati. Sed per idem est aliquid intelligibile et conferibile. Ergo et per idem est anima intelligens et conferens. Ergo ratio et intellectus sunt idem.

Praeterea, idem habitus non est in diversis potentiis. Sed idem habitus potest esse quo conferimus, et aliquid absolute accipimus; sicut fides, quae absolute accipit, inquantum ipsi primae veritati inhaeret; confert vero, inquantum ipsam in speculo creaturarum quodam quasi discursu intuetur. Ergo eadem potentia est quae confert, et aliquid absolute accipit.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam istius quaestionis investigare oportet intellectus et rationis differentiam.

Sciendum est igitur, quod, secundum Augustinum in 3 de Trinit. (cap. 4), sicut est ordo quidam inter substantias corporeas, ex quo quaedam aliis superiores dicuntur, et earum regitivae; ita etiam est quidam ordo inter substantias spirituales. Superiorum autem et inferiorum corporum haec est differentia; quod inferiora corpora suum perfectum esse per motum consequuntur, generationis scilicet, alterationis et augmenti; ut patet in lapidibus, et plantis et animalibus. Superiora vero corpora suum perfectum esse habent quantum ad substantiam, virtutem et quantitatem et figuram, absque omni motu, statim in eorum principio; ut patet in sole et luna et stellis. Perfectio autem spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit; unde sunt quaedam substantiae spirituales superiores quae sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis; sicut est in Angelis, ratione cujus intellectum deiformem habere dicuntur: quaedam vero sunt inferiores, quae ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum (1) notitiam perveniant; quod est proprie humanarum animarum. Et inde est quod ipsi Angeli intellectuales substantiae dicuntur, animae vero rationales. Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit; ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum animus humana pertingit vel pervenit. Unde dicit Isaac in lib. de Definitionibus, quod ratiocinatio est cursus causae in causatum. Motus autem omnis ab immobili procedit, ut dicit Augustinus, 8 super Genes. ad litteram (cap. 20 et 24); motus etiam finis est quies, ut in 5 Physic. dicit. Et sicut motus comparatur ad quietem et ut ad principium et ut ad terminum; ita et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem, et ut generatio ad esse; ut patet ex auctoritate Boetii supra inducta. Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum, ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio ejus quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit; ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam judicandi. Unde, quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur; et hoc secundum illum modum quem Dionysius, 7 cap. de divin. Nomin., assignat dicens, quod *divina sapientia semper fines priorum conjungit principiis secundorum;* hoc est dictu, quod inferior natura in suo summo attingit ad aliquid infimum superioris na-

(1) *Al* in cognitorum.

turae. Et hanc quidem differentiam Angelorum et animarum Dionysius, 7 cap. de divin. Nomin., ostendit, sic dicens: *Ex ipsa*, scilicet divina sapientia, *intellectuales angelicarum mentium virtutes, simplices et bonos habent intellectus, non a divisibilibus aut sensibilibus, aut sermonibus diffusis congregantes divinam cognitionem; sed uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt.* Postea subjungit de animabus: *Propterea divinam sapientiam et animae rationales habent diffusive quidem, et circulo circa existentium veritatem circumeuntes, divisibili varietate deficientes ab unitivis mentibus; sed per convolutionem multorum ad unum, sunt dignae habitae intellectibus aequalibus angelicis, inquantum animabus est proprium et possibile:* quod ideo dicit, quia illud quod est superioris naturae, non potest esse in inferiori natura perfecte, sed per quamdam tenuem participationem; sicut in natura sensitiva non est ratio, sed aliqua participatio rationis, inquantum bruta habent quamdam prudentiam naturalem, ut patet in principio Metaphysic. Id autem quod sic participatur, non habetur ut possessio, idest sicut aliquid perfecte subjacens potentiae habentis illud; sicut dicitur in 1 Metaphysic. (cap. 2, a med.), quod cognitio Dei divina est, et non humana possessio. Unde ad id quod hoc modo habetur, non deputatur aliqua potentia; sicut bruta non dicuntur habere rationem aliquam, quamvis aliquid prudentiae participent: sed hoc inest secundum quamdam aestimationem naturalem. Similiter nec in homine est una potentia specialis, per quam simpliciter et absolute et absque discursu cognitionem veritatis obtineat; sed talis veritatis acceptio inest sibi per quemdam habitum naturalem, qui dicitur intellectus principiorum. Non est igitur in homine aliqua potentia a ratione separata, quae intellectus dicatur; sed ipsa ratio intellectus dicitur, quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in ejus propria operatione. Unde etiam in lib. de Spiritu et Anima (cap. 1, circa fin.) proprius actus intellectus rationi attribuitur. Id autem quod est rationis proprium, ponitur ut rationis actus, ubi dicitur, quod *ratio est animi aspectus, quo per se ipsum verum intuetur; ratiocinatio autem est rationis inquisitio.*

Dato autem quod aliqua potentia nobis proprie et perfecte competeret ad simplicem acceptionem et absolutam cognitionem veritatis quae est in nobis, non tamen esset alia potentia a ratione. Quod sic patet. Secundum Avicennam, 6 de Naturalibus, diversi actus indicant differentiam potentiarum tunc tantum quando non possunt in idem principium referri; sicut in corporalibus non reducitur in idem principium, recipere et retinere, sed hoc in siccum, illud autem in humidum: et ideo imaginatio, quae retinet formas corporales in organo corporali, est alia potentia a sensu, quae recipit praedictas formas per organum corporale. Actus autem rationis, qui est discurrere, et intellectus, qui est simpliciter apprehendere veritatem, comparantur ad invicem ut generatio ad esse, et motus ad quietem. In idem autem principium reducitur quiescere et moveri in omnibus in quibus utrique inveniuntur: quia per quam naturam aliquid quiescit in loco, per eamdem movetur ad locum; sed se habent quiescens et motum sicut perfectum et imperfectum. Unde et potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diversae, sed una; quae, inquantum est perfecta, veritatem absolute cognoscit; inquantum vero est imperfecta, discursu indiget.

Unde ratio proprie accepta nullo modo potest esse alia potentia ab intellectu in nobis; sed interdum ipsa vis cogitativa, quae est potentia animae sensitivae, ratio dicitur, quia confert inter formas individuales, sicut ratio proprie dicta inter formas universales, ut dicit Commentator in 3 de Anima (comm. 58); et haec habet organum determinatum, scilicet mediam cellulam cerebri: et haec ratio absque dubio alia potentia est ab intellectu; sed de hac ad praesens non intendimus.

Ad primum ergo dicendum, quod liber de Spiritu et Anima non est authenticus, nec creditur esse Augustini. Sustinendo tamen eum, potest dici, quod auctor ejus non intendit per illa distinguere potentias animae, sed ostendere diversos gradus quibus anima in cognoscendo proficit: ut per sensum cognoscat formas in materia, per imaginationem formas accidentales, tamen sine materia, sed cum materiae conditionibus; per rationem ipsam formam essentialem rerum materialium sine individuali materia; ex qua ulterius consurget ad habendum, vel in habendo cognitionem aliqualem de spiritibus creatis; et sic dicitur habere intellectum, quia hujusmodi spiritus penitus sine materia existentes cognoscit; et ex hoc ulterius pertingit in aliquam cognitionem ipsius Dei; et sic dicitur intelligentiam habere, quae proprie actum intellectus nominat, eo quod Deum cognoscere proprium Dei est, cujus intellectus est sua intelligentia, idest suum intelligere.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Boetius in 5 de Consol. (prosa 4, a med.), superior vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo assurgit: unde natura superior plene potest in id quod est inferioris naturae, non autem plene in id quod est superioris; et ideo natura animae rationalis habet potentias ad ea quae sunt sensitivae vel vegetativae naturae, non autem ad ea quae sunt intellectualis naturae, quae supra ipsam existit.

Ad tertium dicendum, quod sensus communis, cum omnia sensibilia percipiat, secundum Philosophum (2 de Anima, com. 146 et seq.), oportet quod in ea feratur secundum unam communem rationem, alias non haberet unum per se objectum; sed in hanc communem objecti rationem nullus sensuum propriorum pertingere potest; sed in simplicem acceptionem ratio pertingit sicut ad suum terminum, ut quando discursus rationis in scientia concluditur. Unde non oportet quod intellectus in nobis sit alia potentia a ratione, sicut sensus communis a propriis.

Ad quartum dicendum, quod judicare non est proprium rationis, per quod ab intellectu distingui possit: quia etiam intellectus judicat hoc esse verum, illud falsum. Sed pro tanto judicium rationi attribuitur, et comprehensio intelligentiae, quia judicium in nobis ut communiter fit per resolutionem in principia, simplex autem comprehensio per intellectum.

Ad quintum dicendum, quod illud quod est omnibus modis simplex, totaliter compositione caret: sed simplicia in compositis salvantur; et inde est quod in simplici non invenitur id quod est compositum, inquantum est compositum; sicut corpus

simplex non habet saporem, qui sequitur mixtionem; sed corpora mixta habent ea quae sunt simplicium corporum, licet modo imperfectiori; sicut calidum et frigidum, et leve et grave invenitur in corporibus mixtis. Et ideo in intellectu divino, qui est omnino simplex, nulla compositio invenitur. Sed ratio nostra quamvis sit composita, ex hoc tamen quod in ipsa aliquid de natura simplicis invenitur, sicut exemplar in sua imagine, potest in aliquem actum simplicem, et in aliquem actum compositum, prout componit praedicatum cum subjecto, vel prout componit principia in ordine ad conclusionem: unde eadem potentia in nobis est quae cognoscit simplices rerum quidditates, et quae formal propositiones, et quae ratioc natur: quorum unum proprium est rationis inquantum est ratio; alia duo possunt esse intellectus, inquantum est intellectus. Unde secundum invenitur in Angelis, cum per plures species cognoscant; sed in Deo est solum primum, qui cognoscendo essentiam suam omnia intelligit, et simplicia et complexa.

Ad sextum dicendum, quod anima quodammodo cognoscit se per se ipsam, secundum quod nosse est notitiam sui apud se tenere; et quodammodo se cognoscit per speciem intelligibilem, prout cognoscere cognitionem et discretionem sui importat: et sic de eodem Philosophus et Augustinus loquuntur; unde non sequitur ratio.

Ad septimum dicendum, quod talis differentia objectorum non potest potentias diversificare, eo quod est per accidentales differentias; ut in objiciendo (in argum. 9 *Sed contra*) probatum est. Ideo autem rationis objectum ponitur natura corporea, quia proprium humanae cognitionis est ut a sensu et phantasmate ortum habeat. Unde circa naturas rerum sensibilium primo figitur intuitus nostri intellectus, qui ratio proprie dicitur, inquantum ratio est humano generi propria. Ex hoc autem ulterius assurgit ad cognoscendum spiritum creatum; quod magis competit ei secundum quod participat aliquid de natura superiori, quam secundum id quod est proprium sibi et perfecte conveniens.

Ad octavum dicendum, quod Boetius vult intelligentiam et rationem esse diversas cognitivas vires, non tamen ejusdem, sed diversorum; rationem enim vult esse hominum; et ideo dicit quod cognoscit formas universales in particularibus, quia humana cognitio proprie consistit circa formas a sensibus abstractas: intelligentiam autem vult esse substantiarum superiorum, quae primo intuitu formas penitus immateriales comprehendunt: et ideo vult quod ratio nunquam pertingat ad id quod est intelligentiae; quia ad videndum quidditates immaterialium substantiarum secundum infirmitatem hujus cognitionis pertingere non possumus; hoc autem erit in patria, cum per gloriam erimus deiformes.

Ad nonum dicendum, quod prout ratio et intellectus sunt in diversis, non sunt una potentia; sed nunc quaeritur de eis prout utraque in homine invenitur.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit de actibus qui sunt diversarum potentiarum. Contingit autem unius potentiae esse diversos actus, quorum unus est alio prior; sicut intellectus possibilis actus est intelligere quod quid est, et formare diversas propositiones.

Ad undecimum dicendum, quod utrumque cognoscit anima, sed per eamdem potentiam. Hoc tamen proprium humanae animae videtur, inquantum est rationalis, quod cognoscat entitatem in hoc; entitatem vero absolute cognoscere magis videtur esse superiorum, ut ex auctoritate supra inducta, in corp. art., patet.

Ad duodecimum dicendum, quod diligere Deum et eligere virtutes attribuitur rationi, non quod sint immediate ipsius; sed inquantum ex judicio rationis voluntas fertur in Deum sicut in finem, et ad virtutes sicut ad ea quae sunt ad finem: et per hunc modum rationale distinguitur contra irascibile et concupiscibile: quia ad agendum inclinamur vel judicio rationis, vel passione, quae est in irascibili et concupiscibili. Dicitur etiam voluntas esse in ratione, inquantum est in parte animae rationali, sicut dicitur memoria esse in sensitivo, inquantum est in parte sensitiva, non quod eadem sit potentia.

Et per hoc patet solutio ad tertiumdecimum et quartumdecimum (1).

ARTICULUS II.

Utrum ratio superior et inferior diversae potentiae sint. — (1 *part.*, *quaest.* 81, *art.* 9.)

Secundo quaeritur, utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae; et videtur quod sic. Ut enim Augustinus dicit in 13 de Trinit. (12, cap. 7 et 4 ante med.), imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. Sed imago Dei in anima consistit in tribus potentiis. Ergo inferior ratio non pertinet ad eamdem potentiam cum superiori; et sic videntur esse diversae potentiae.

2. Item, cum pars ad totum dicatur, in eodem genere invenitur in quo et totum. Sed anima non dicitur esse totum nisi potentiale. Ergo et diversae partes animae sunt diversae potentiae. Sed ratio superior et inferior nominantur ab Augustino (ibid., cap. 3, 4 et 14) diversae portiones rationis. Ergo sunt diversae potentiae.

3. Praeterea, omne aeternum est necessarium, et omne temporale et mutabile est contingens, ut patet per Philosophum 2 Metaph. Sed pars animae quae dicitur scientifica a Philosopho in 6 Ethic. (cap. 1 et 4) circa necessaria versatur; ratiocinativum autem sive opinativum circa contingentia. Cum ergo ratio superior inhaereat aeternis, inferior vero temporalia et caduca disponat; videtur quod idem sit ratiocinativum quod inferior pars, et scientificum idem quod superior. Sed scientificum et ratiocinativum sunt diversae potentiae, ut patet per Philosophum, ibidem. Ergo et ratio superior et inferior sunt diversae potentiae.

4. Praeterea, sicut Philosophus, ibidem, dicit, *ad ea quae sunt genere altera, oportet determinari alteras potentias animae;* cum omnis potentia animae quae ad aliquod genus determinatur, determinetur ad illud propter aliquam similitudinem; et sic ipsa diversitas objectorum secundum genus attestatur diversitati potentiarum. Sed aeternum et corruptibile sunt omnino genere altera, cum corruptibile et incorruptibile nec in genere conveniant, ut dicitur in 10 Metaph. (com. 26). Ergo ratio

(1) *Al. supple* et quintumdecimum.

superior, cujus objectum sunt rationes aeternae, est alia potentia a ratione inferiori, quae habet pro materia res caducas.

5. Praeterea, potentiae distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed aliud objectum est verum contemplabile, et aliud operabile bonum. Ergo et alia potentia est ratio superior, quae verum contemplatur; et alia inferior, quae bonum operatur.

6. Praeterea, illud quod in se non est unum, multo minus, alii comparatum, est unum. Sed superior ratio non est una potentia, sed plures, cum in ea sit imago in tribus potentiis consistens. Ergo nec potest dici quod inferior et superior ratio sint una potentia.

7. Praeterea, ratio est simplicior quam sensus. In parte autem sensitiva non invenitur quod eadem potentia habeat diversa officia. Ergo multo minus in parte intellectiva una potentia diversa officia habere poterit. Sed ratio superior et inferior per officia geminantur, ut dicit Augustinus, 12 de Trinit. (cap. 4 in princ.). Ergo sunt diversae potentiae.

8. Praeterea, quandocumquae animae attribuuntur aliqua quae non est reducere in idem principium, oportet secundum hoc diversas potentias in anima assignare; sicut secundum recipere et retinere distinguitur imaginatio a sensu. Sed aeternum et corruptibile in eadem principia reduci non possunt; non enim sunt eadem principia corruptibilium et incorruptibilium proxima, ut probatur in 11 Metaph. Ergo eidem potentiae animae attribui non debent; et sic ratio superior et inferior sunt diversae potentiae.

9. Praeterea, Augustinus (1) in 12 de Trinit. (cap. 12) per tria quae ad hominis peccatum concurrerunt, scilicet virum, mulierem et serpentem, tria significari (2) dicit quae sunt in nobis, scilicet rationem superiorem et inferiorem, et sensualitatem. Sed sensualitas est alia potentia ab inferiori ratione. Ergo et ratio superior ab inferiori.

10. Praeterea, una potentia non potest simul peccare et non peccare. Sed quandoque peccat ratio inferior superiori non peccante, ut patet per Augustinum de Trinit. (lib. 12, cap. 12). Ergo non sunt una potentia.

11. Praeterea, diversae perfectiones sunt diversorum perfectibilium; cum proprius actus requirat propriam potentiam. Sed habitus animae sunt perfectiones potentiarum. Ergo diversi habitus sunt diversarum potentiarum. Sed ratio superior deputatur sapientiae, secundum Augustinum (lib. 12 de Trinit., cap. 14); inferior autem scientiae, quae sunt diversi habitus. Ergo ratio superior et inferior sunt diversae potentiae.

12. Praeterea, quaelibet potentia perficitur per suum actum. Sed diversitas aliquorum actuum inducit vel manifestat potentiarum diversitatem. Ergo et ubicumque invenitur diversitas actuum, debet judicari diversitas potentiarum. Sed ratio superior et inferior habent diversos actus, quia per officia geminantur, ut Augustinus dicit (12 de Trinit., cap. 4 in princ.). Ergo sunt diversae potentiae.

13. Praeterea, ratio superior et inferior magis differunt quam intellectus agens et possibilis; cum circa idem intelligibile attendatur actus intellectus agentis et possibilis; non autem actus superioris et inferioris rationis, sed circa diversa, ut dictum est (in argum. 7 et 8). Sed intellectus agens et possibilis sunt diversae potentiae. Ergo et ratio superior et inferior.

14. Praeterea, omne quod deducitur ab aliquo, est aliud ab illo; quia nulla res est sui ipsius causa. Sed inferior ratio deducitur a superiori, ut dicit Augustinus, 12 de Trinit. Ergo est alia potentia a superiori.

15. Praeterea, nihil movetur a se ipso, sicut probatur in 7 Physic. Sed ratio superior movet inferiorem, inquantum dirigit et gubernat eam. Ergo superior ratio et inferior sunt diversae potentiae.

Sed contra, diversae potentiae animae sunt diversae res. Sed ratio superior et inferior non sunt res diversae; unde dicit Augustinus, 12 de Trinit. (cap. 4 in princ.): *Cum disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus; nec eam in haec duo quae commemoravimus, nisi per officia geminamus.* Ergo superior et inferior ratio non sunt diversae potentiae.

Praeterea, quanto aliqua potentia est immaterialior, tanto ad plura se extendere potest. Sed ratio est immaterialior quam sensus; eadem autem potentia sensitiva (scilicet visu) et aeterna, sive incorruptibilia vel perpetua, scilicet caelestia corpora, et corruptibilia, sicut haec inferiora, cernimus. Ergo et eadem potentia rationis est quae aeterna contemplatur, et temporalia disponit.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quaestionis oportet duo praecognoscere; scilicet qualiter potentiae distinguuntur, et quomodo ratio superior et inferior differant. Ex quibus duobus tertium poterit esse manifestum, quod ad praesens intendimus; scilicet utrum ratio superior et inferior sint una potentia, vel duae.

Sciendum igitur, quod potentiarum diversitas penes actus et objecta distinguitur. Quidam autem dicunt, hoc non esse ita intelligendum quod actuum et objectorum diversitas sit causa diversitatis potentiarum, sed signum solummodo. Quidam vero dicunt quod diversitas objectorum est causa diversitatis potentiarum in passivis potentiis, non autem in activis. Sed si diligenter consideretur, in utrisque potentiis inveniuntur actus et objecta non solum esse signa diversitatis, sed causae aliquo modo. Omne enim cujus esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur; sicut serra est hujusmodi, et quantum ad formam et quantum ad materiam, ut sit conveniens ad finem suum, qui est secare. Omnis autem potentia animae, sive activa sive passiva, ordinatur ad actum sicut ad finem, ut patet in 9 Metaph. (1, com. 11 et 15); unde unaquaeque potentia habet determinatum modum et speciem, secundum quod potest esse conveniens ad talem actum. Et secundum hoc diversificatae sunt potentiae, quod diversitas actuum diversa principia requirebat, a quibus elicerentur. Cum autem objectum comparetur ad actum sicut terminus, terminis autem specificentur actus, ut patet in 5 Phys.; oportet quod actus penes objecta distinguantur; et ideo objectorum diversitas, potentiarum diversitatem inducit. Sed objectorum diversitas dupliciter attendi potest; uno modo secundum naturam rerum; alio modo secundum rationem. Diversitas objectorum secundum naturam rerum, ut color

(1) *Al.* Augustinus dicit.
(2) *Al.* significat.

et sapor; secundum diversam rationem objecti, ut bonum et verum. Cum autem potentiae quae sunt actus determinatorum organorum, non possint se extendere ultra suorum organorum dispositionem (non enim potest esse organum corporale unum et idem omnibus naturis cognoscendis accommodatum); oportet de necessitate quod potentiae quae sunt organis affixae, circa quasdam naturas determinatae sint: scilicet circa naturas corporeas. Operatio enim quae per organum corporeum exercetur, non potest se extendere ultra naturam corpoream. Sed cum in natura corporea inveniatur aliquid in quo omnia corpora conveniunt, aliquid vero in quo diversa corpora diversificantur; possibile erit aptare unam potentiam corpori alligatam omnibus corporeis secundum id quod commune habent; sicut imaginativa prout omnia corpora communicant in ratione quantitatis et figurae et consequentium (unde non solum ad naturalia, sed ad mathematica se extendit); sensus vero communis prout in omnibus corporibus naturalibus, ad quae solum se extendit, invenitur vis activa et immutativa. Quaedam vero potentiae aptantur his in quibus corpora diversificantur, secundum diversum modum immutandi; et sic est visus circa colorem, auditus circa sonum, et sic de aliis. Ex hoc igitur quod pars sensitiva animae utitur organo in operando, duo ipsam consequuntur: scilicet quod non potest ei attribui aliqua potentia respiciens commune objectum omnibus entibus; sic enim jam transcenderet corporalia; et iterum quod possibile est in ea inveniri diversas potentias secundum diversam naturam objectorum propter conditionem organorum, quae aptari potest huic vel illi naturae. Illa vero pars animae quae non utitur organo corporeo in opere suo, non remanet determinata, sed quodammodo infinita, inquantum est immaterialis; et sic ejus virtute se extendit ad objectum commune omnibus entibus. Unde commune objectum intellectus dicitur esse quod quid est, quod in omnibus generibus entium invenitur. Unde Philosophus dicit (5 de Anima, comm. 18), quod *intellectus est quo est omnia facere, et quo est omnia fieri*. Unde impossibile est quod in parte intellectiva distinguantur diversae potentiae ad diversas naturas objectorum; sed solummodo secundum rationem diversam objecti, prout, scilicet, secundum diversam rationem in unam et eamdem rem quandoque actus animae fertur: et sic bonum et verum in parte animae diversificant intellectum et voluntatem: in verum enim intelligibile fertur intellectus ut in formam, cum oporteat eo quod intelligitur, intellectum esse informatum; in bonum autem fertur ut in finem. Unde a Philosopho in 6 Metaphys. (comm. 8) dicitur verum esse in mente, bonum et malum in rebus; cum forma sit intus, et finis extra. Non autem eadem ratione finis et forma perficit: et sic bonum et verum non habent eamdem rationem objecti. Sic etiam circa intellectum agens et possibilis intellectus distinguuntur. Non enim eadem ratione est objectum aliquid inquantum est in actu et inquantum est in potentia, aut inquantum agit et patitur: intelligibile enim actu, est objectum intellectus possibilis agens quasi in ipsum, prout eo exit de potentia in actum; intelligibile vero in potentia est objectum intellectus agentis, prout fit per intellectum agentem intelligibile actu.

Sic igitur patet qualiter in parte intellectiva potentiae distingui possunt. Ratio vero superior et inferior hoc modo distinguitur. Sunt enim quaedam naturae anima rationali superiores, quaedam vero inferiores. Cum vero omne quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis; rerum quae sunt supra animam, intellectus est in anima rationali inferior ipsis rebus intellectis; earum vero quae sunt infra animam, inest animae intellectus superior ipsis rebus, cum in ea res ipsae nobilius esse habeant quam in se ipsis; et sic ad utrasque res diversam habitudinem habet, et ex hoc diversa sortitur officia. Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplans; sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiens; superior ratio nominatur: secundum vero quod ad inferiora convertitur vel conspicienda per contemplationem, vel per actionem disponenda, inferior ratio nominatur. Utraque autem, scilicet superior et inferior, secundum communem rationem intelligibilis ab anima humana apprehenditur; superior quidem prout est immaterialis in se ipsa, inferior autem prout a materia per actum intellectus agentis denudatur.

Unde patet quod ratio superior et inferior non nominant diversam potentiam, sed unam et eamdem ad diversa diversimode comparatam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est in quaestione de mente, artic. 7, imago Trinitatis in anima attenditur quidem in potentiis ut in radice, sed completive in actibus potentiarum: et secundum hoc dicitur imago ad superiorem et non inferiorem rationem pertinere.

Ad secundum dicendum, quod pars animae non semper potentiam distinctam designat; sed aliquando pars potentiae accipitur secundum partem objectorum, secundum quae virtualis quantitatis divisio attenditur; ut si aliquis potest portare centum libras, dicetur potentiae illius partem habere qui non potest portare nisi quinquaginta, cum tamen sit eadem potentia specie: et secundum hunc modum superior et inferior rationis portio dicuntur, secundum quod feruntur in partem objectorum quae communiter ratio respicit.

Ad tertium dicendum, quod scientificum et ratiocinativum et opinativum non sunt idem quod potentia superior et inferior: quia et circa naturas inferiores quas respicit ratio inferior, possunt accipi necessariae considerationes, quae ad scientificum pertinent; alias Physica et Metaphysica non essent scientiae: similiter et superior ad actus humanos: ex libero arbitrio dependentes, et per hoc contingentes, quodammodo convertitur; alias superiori rationi non attribueretur peccatum, quod circa hoc contingit. Et sic ratio superior non ex toto separatur a ratiocinativo vel opinativo. Scientificum autem et ratiocinativum diversae quidem potentiae sunt, quia quantum ad ipsam rationem intelligibilis distinguuntur. Cum enim actus alicujus potentiae se non extendat ultra virtutem sui objecti; omnis operatio quae non potest reduci in eamdem rationem objecti, oportet quod sit alterius potentiae, quae habeat aliam objecti rationem. Objectum autem intellectus est quod quid est, ut dicitur in 3 de Anima (com. 26): et propter hoc, actio intellectus extenditur quantum potest extendi virtus ejus ad quod quid est: per hanc autem primo ipsa principia cognita fiunt, ex quibus cognitis ulterius ratiocinando pervenitur in conclusionum notitiam: et hanc potentiam quae ipsas conclusiones in quod

quid est nata est resolvere, Philosophus scientificum appellat. Sunt autem quaedam in quibus non est possibile talem resolutionem facere ut perveniatur usque ad quod quid est, et hoc propter incertitudinem sui esse; sicut est in contingentibus inquantum contingentia sunt: unde talia non cognoscuntur per quod quid est, quod erat proprium objectum intellectus; sed per alium modum, scilicet per quamdam conjecturam de rebus illis de quibus plena certitudo haberi non potest. Unde ad hoc alia potentia requiritur. Et quia haec potentia non potest reducere rationis inquisitionem usque ad suum terminum quasi ad quietem, sed consistit in ipsa inquisitione quasi in motu, opinionem solummodo inducens de his quae inquirit; ideo quasi a termino suae operationis haec potentia ratiocinativum vel opinativum nominatur. Sed ratio superior et inferior distinguuntur penes ipsas naturas; et ideo non sunt diversae potentiae, sicut scientificum et opinativum.

Ad quartum dicendum, quod objecta scientifici et ratiocinativi sunt altera genere quantum ad proprium genus cognoscibilis, cum secundum rationem diversa (1) genere cognoscantur; sed aeternae res et temporales sunt diversae genere naturae; non autem quantum ad rationem cognoscibilis, secundum quam oportet similitudinem attendi inter potentiam et objectum.

Ad quintum dicendum, quod verum contemplabile et bonum operabile ad diversas potentias pertinent, scilicet ad intellectum et voluntatem; sed penes hoc non distinguuntur ratio superior et inferior, cum utraque possit esse et speculativa et activa, quamvis ratione diversorum, ut ex dictis, in corp. artic., patet.

Ad sextum dicendum, quod id quod in se multa continet, nihil prohibet esse unum cum alio multa continente, si eadem multa continentur ab utroque; sicut hic acervus et haec congregatio lapidum sunt unum et idem: et per hunc modum ratio superior et inferior sunt una potentia, quamvis utraque quodammodo plures potentias contineat; easdem autem utraque continet. Non autem dicuntur in ratione superiori esse plures potentiae, quasi in plures potentias ipsa rationis potentia dividatur; sed secundum quod voluntas ab intellectu comprehenditur; non quia (2) sint una potentia, sed quia ex apprehensione intellectus voluntas movetur.

Ad septimum dicendum, quod in parte sensitiva est aliqua potentia una, diversa habens officia; sicut imaginatio, cujus officium est conservare ea quae accepta sunt a sensibus, et iterum intellectui repraesentare; tamen cum virtus, quanto est immaterialior, tanto ad plura se extendere possit, unam potentiam nihil prohibet habere plura officia in parte intellectiva, non autem in sensitiva.

Ad octavum dicendum, quod quamvis aeternum et temporale non reducantur ad eadem principia proxima, tamen cognitio aeterni et temporalis ad idem principium reducitur; cum secundum unam rationem intelligibilis utrumque ab intelligente comprehendatur.

Ad nonum dicendum, quod sicut ad naturam humanam pertinebat vir et mulier, inter quos erat carnale conjugium, non autem serpens; ita ad naturam superioris rationis pertinet inferior tamquam mulier, non autem sensualitas tamquam serpens, ut dicit Augustinus, 12 de Trin. (cap. 12).

Ad decimum dicendum, quod cum peccare sit actus quidam, proprie loquendo, non est rationis neque superioris neque inferioris, sed hominis secundum hanc vel illam. Nec est inconveniens, si una potentia ad diversa comparatur, quod secundum unam habitudinem sit peccatum, secundum aliam non; sicut cum plures habitus sunt in una potentia, contingit peccare secundum actum unius habitus, et non secundum actum alterius; ut si idem sit grammaticus et geometra, et vera de lineis enuntiet, soloecismum faciendo.

Ad undecimum dicendum, quod quando perfectio complet perfectibile secundum totam ejus capacitatem, impossibile est unius perfectionis esse plures perfectiones in eodem ordine: et ideo non potest esse quod materia perficiatur simul duabus formis substantialibus, quia una materia non videtur esse capax nisi unius formae; secus autem est de accidentalibus formis, quae non perficiunt sua subjecta secundum totam suam potentiam: unde possibile est plura accidentia esse unius perfectibilis; et ideo plures habitus esse unius potentiae est possibile, cum habitus sint accidentales perfectiones potentiarum, superveniunt enim post completam potentiae rationem.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut Avicenna dicit in 6 de Naturalibus, diversitas actus quandoque indicat diversitatem potentiarum, quandoque non. Quinque enim modis in actibus animae diversitas inveniri potest. Uno modo secundum fortitudinem et debilitatem, sicut opinari et credere. Alio modo secundum velocitatem et tarditatem, sicut currere et moveri. Tertio modo secundum habitum et privationem, ut quiescere et moveri. Quarto modo secundum comparationem ad contraria ejusdem generis, ut sentire album et nigrum. Quinto modo est quando actus est diversorum generum, ut apprehendere vel moveri, vel sentire sonum et colorem. Diversitas igitur primi et secundi modi diversitatem potentiae non indicat: quia sic oporteret tot esse potentias animae distinctas, quot gradus fortitudinis vel debilitatis, vel velocitatis vel tarditatis inveniuntur in actibus: similiter etiam nec diversitas tertii et quarti modi, cum ejusdem potentiae sit operari ad utrumque oppositum. Sola autem diversitas quinti modi indicat diversitatem potentiae, ut dicamus actus genere diversos qui in ratione objecti non conveniunt: et secundum hoc diversitas actuum rationis superioris et inferioris diversitatem potentiae non indicat.

Ad decimumtertium dicendum, quod intellectus agens et possibilis plus differunt quam ratio superior et inferior; cum intellectus agens et possibilis diversa objecta formaliter respiciant, etsi non materialiter. Respiciunt enim diversam rationem objecti, quamvis utrumque in eadem re intelligibili possit inveniri; unum enim et idem potest esse prius intelligibile in potentia, et post intelligibile in actu. Sed ratio superior et inferior respiciunt diversa objecta materialiter, non formaliter; cum respiciant naturas diversas secundum unam rationem objecti, ut ex dictis, in corp. art., patet. Diversitas autem formalis major est quam materialis; et ideo ratio non sequitur.

Ad decimumquartum dicendum, quod inferior ratio dicitur a superiori deduci, ratione eorum

(1) *Al.* secundum rationem diversam.
(2) *Al.* non quod.

quae attendit inferior ratio, quae deducuntur ab his quae superior attendit: rationes enim inferiores a superioribus deducuntur. Unde nihil prohibet rationem superiorem et inferiorem esse unam potentiam; sicut videmus quod ejusdem est considerare principia subalternantis scientiae et principia subalternatae, quamvis haec ab illis deducantur.

Ad decimumquintum dicendum, quod pro tanto dicitur ratio superior inferiorem movere, quia rationes inferiores regulandae sunt secundum superiores; sicut etiam subalternata scientia a subalternante regulatur.

ARTICULUS III.

Utrum in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum. — (2 2, *quaest.* 74, *art.* 3)

Tertio quaeritur utrum in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum; et videtur quod non. Quia dicit Philosophus, quod intellectus semper est rectus. Ratio autem eadem est potentia cum intellectu, ut supra, art. 1 hujus qu., habitum est. Ergo etc.

2. Item, quicquid est susceptivum alicujus perfectionis, si sit susceptivum defectus, non potest esse in eo defectus nisi oppositus illi perfectioni: quia contrariorum idem est susceptivum. Sed secundum Augustinum, 12 de Trin. (cap. 4), propria perfectio rationis superioris est sapientia, et inferioris scientia. Ergo in eis non poterit esse aliud peccatum nisi stultitia vel ignorantia.

3. Item, secundum Augustinum (1 Retract., cap. 15.), omne peccatum est in voluntate. Sed ratio est alia potentia a voluntate. Ergo etc.

4. Item, nihil est susceptivum sui contrarii; quia contraria simul esse non possunt. Sed omne peccatum hominis est contrarium rationi, malum enim hominis est contra rationem, ut dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nomin. Ergo etc.

5. Praeterea, peccatum quod circa aliquam materiam continetur, non potest attribui alicui potentiae quae ad illam materiam se non extendit. Sed ratio superior habet pro materia res aeternas, non autem delectabilia carnis. Ergo peccatum quod circa delectabilia carnis committitur, nullo modo rationi superiori attribui debet; cum tamen dicat Augustinus (12 de Trin., cap. 12. circa med.), quod consensus in actum rationi superiori attribuatur.

6. Praeterea, fortius non vincitur ab inferiori. Sed ratio est fortissimum eorum quae in nobis inveniuntur. Ergo non potest vinci per concupiscentiam, vel aliquid hujusmodi; ergo etc.

Sed contra, ejusdem est mereri et demereri. Sed meritum in actu rationis consistit. Ergo etc.

Praeterea, secundum Philosophum (3 Ethic., cap. 1 et 2), contingit peccare non solum ex passione, sed ex electione. Sed electio in actu rationis consistit, cum sequatur consilium, ut dicitur in Ethic. (lib. 3, cap. 3). Ergo etc.

Praeterea, per rationem dirigimur in speculabilibus et operabilibus. Sed in speculativis contingit esse peccatum circa rationem, ut cum aliquis paralogizat. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum, 12 de Trin. (cap. 8 et 12), quandoque peccatum est in superiori ratione, quandoque in inferiori. Ad cujus intellectum oportet duo cognoscere; scilicet quis actus possit attribui rationi, et quis superiori, et quis inferiori.

Sciendum est igitur, quod sicut duplex est apprehensiva, scilicet inferior, quae est sensitiva, et superior, quae est intellectiva vel rationalis; ita etiam duplex est appetitiva; scilicet inferior, quae vocatur sensualitas, quae dividitur per irascibilem et concupiscibilem; et superior, quae nominatur voluntas. Hujusmodi autem duae appetitivae ad suas apprehensivas quantum ad aliquid similiter se habent, et quantum ad aliquid dissimiliter. Similiter quidem quantum ad hoc, quod in neutro appetitu potest esse aliquis motus nisi praecedente aliqua apprehensione. Appetibile enim non movet appetitum vel inferiorem vel superiorem, nisi apprehensum vel ab intellectu vel a phantasia vel a sensu; ratione cujus non solum appetitus dicitur esse motivus, sed etiam intellectus et phantasia et sensus. Dissimiliter autem quantum ad hoc, quod in appetitu inferiori est quaedam naturalis inclinatio, qua quodammodo naturaliter cogitur appetitus ut in appetibile tendat. Sed superior appetitus non determinatur ad alterum; quia superior appetitus liber est, non autem inferior. Et inde est quod motus inferioris appetitus non invenitur attribui potentiae apprehensivae; quia causa illius motus non est ex apprehensione sed ex inclinatione appetitus; sed motus appetitus superioris attribuitur suae apprehensivae, scilicet rationi; quia superioris appetitus inclinatio in hoc vel in illud ex judicio rationis causatur. Et inde est quod vires motivas distinguimus per rationalem, irascibilem et concupiscibilem, in parte superiori nominantes quod apprehensionis est, in inferiori vero quod appetitus.

Sic igitur patet quod aliquis actus attribuitur rationi dupliciter. Uno modo quia est immediate ejus, utpote ab ipsa ratione elicitus, sicut conferre de agendis vel scibilibus. Alio modo quod ejus est mediante voluntate, quae per ejus judicium movetur. Sicut autem motus appetitus qui sequitur judicium rationis, rationi attribuitur; ita motus appetitus consequentis deliberationem superioris rationis, attribuitur superiori rationi; utpote cum aliquid deliberat de agendis, ex hoc quod aliquid Deo est acceptum, vel divina lege praeceptum, vel aliquo hujusmodi modo. Inferioris vero rationis est quando motus appetitus consequitur inferioris rationis judicium; ut cum deliberatur de agendis per causas inferiores; utpote considerando turpitudinem actus, dignitatem rationis, hominum offensam, et hujusmodi. Hujusmodi autem duae considerationes ordinatae sunt Finis enim, secundum Philosophum, 7 Eth. (capit 8, a med.), in operabilibus rationem principii tenet. In speculativis autem scientiis non perficitur judicium rationis nisi quando resolvuntur rationes in prima principia: unde nec in operabilibus perficitur nisi quando fit reductio usque ad ultimum finem; tunc enim solummodo ratio ultimam sententiam dabit de operando; et haec sententia est consensus in opus Et inde est quod consensus in actum attribuitur rationi superiori, quae finem ultimum respicit; sed delectatio, sive delectationis complacentia, sive consensus, attribuitur ab Augustino (12 de Trin., cap. 12) rationi inferiori.

Quando igitur peccat aliquis in actum consentiendo, est peccatum in ratione superiori; quando vero per solam delectationem cum aliqua delibe-

ratione, dicitur esse peccatum in inferiori ratione, propter hoc quod in hujusmodi inferioribus disponendis immediate consistit. Sic autem dicitur esse peccatum in superiori ratione et inferiori, inquantum motus appetitivae, rationi attribuitur. Sed considerando actum proprium rationis, dicitur esse peccatum in superiori vel inferiori ratione, quando ratio superior vel inferior in propria collatione decipitur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in 3 de Anima (com. 63 et 161), sicut sensus in propriis sensibilibus nunquam decipitur, circa sensibilia autem communia et per accidens decipi potest; ita intellectus circa proprium objectum, scilicet quod quid est, nunquam decipitur, nisi forte per accidens; nec circa propria principia, quae statim notis terminis cognoscuntur; sed decipitur in conferendo et applicando principia communia ad particulares conclusiones; et ita contingit rationem sua rectitudine privari, et in ea esse peccatum.

Ad secundum dicendum, quod sapientiae et scientiae secundum se opponuntur directe stultitia et ignorantia; sed quodammodo indirecte omnia alia peccata; inquantum scilicet regimen sapientiae et scientiae, quod in quolibet opere requiritur, per peccatum depravatur, ratione cujus omnis malus dicitur ignorans.

Ad tertium dicendum, quod peccatum dicitur esse in voluntate non sicut in subjecto, sed sicut in causa; quia ad peccatum requiritur quod sit voluntarium; illud autem quod in voluntate causatur, rationi attribuitur, ratione supradicta.

Ad quartum dicendum, quod peccatum hominis dicitur esse contra rationem, inquantum est contra rationem rectam, in qua peccatum esse non potest.

Ad quintum dicendum, quod ratio superior fertur in rationes aeternas directe sicut in propria objecta; sed ab eis quodammodo reflectitur ad temporalia et caduca, prout ex illis rationibus aeternis de hujusmodi temporalibus judicat; et sic, cum ejus judicium pervertitur circa aliquam materiam, illud rationi superiori adscribitur.

Ad sextum dicendum, quod similem rationem Socrates faciebat, ostendere volens, quod nullum scientem contingit peccare; quia scientia, cum sit fortior, a passione non vincitur. Ad quod respondet Philosophus, 7 Ethic. (cap. 3), distinguendo scientiam in universalem et particularem, et scientiam in habitu et in actu; et in habitu scientiam distinguit per hoc quod habitus potest esse solutus et ligatus, ut in ebriosis accidit. Contingit enim aliquem habentem scientiam universalem, in actu particulari, circa quem est opus, non habere scientiam nisi in habitu ligato per concupiscentiam, vel aliam passionem; ut sic judicium rationis in particulari operatione non possit informari secundum universalem scientiam; et ita contingit errare rationem in electione; et a tali errore electionis omnis malus erit ignorans, quantumcumque habeat in universali scientiam. Et per hunc modum ratio ad peccatum deducitur, inquantum per concupiscentiam ligatur.

ARTICULUS IV.

Utrum delectatio morosa per consensum in delectationem in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit mortale peccatum. — (1-2, *quaest.* 79, *art.* 6, *et* 8.)

Quarto quaeritur, utrum delectatio morosa per consensum in delectationem, in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit mortale peccatum; et videtur quod non. Ut enim dicit Augustinus in Ench. (capit. 71 in princ.), tunsio pectoris et oratio dominica valent, vel sunt remedia contra venialia deputata. Sed consensus in delectationem sine consensu in opus, inter illa peccata computatur quibus remedium adhibetur per pectoris contunsionem et orationem dominicam; dicit enim Augustinus, 12 de Trin. (capit. 12 a med.): *Nec sane cum sola cogitatione mens oblectetur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et volvens* (1) *libenter quae statim ut attingunt animam, respui debuerunt; tenendum est non esse peccatum; sed longe minus quam si opere statuatur implendum: et ideo de talibus quoque cogitationibus est venia petenda, pectusque tundendum, et dicendum: Dimitte nobis debita nostra etc.* Ergo consensus in delectationem praedictus non est peccatum mortale.

2. Item, consensus in veniale peccatum venialis est, sicut consensus in mortale mortalis est. Sed delectatio peccatum veniale est. Ergo et consensus in eam venialis est.

3. Item, in actu fornicationis duo invenimus propter quae malus judicari potest; scilicet vehementiam delectationis, quae absorbet rationem; et nocumentum ex actu proveniens, scilicet incertitudo prolis, et alia hujusmodi quae consequerentur, nisi concubitus lege matrimonii ordinaretur. Non autem potest dici quod fornicatio sit peccatum mortale ratione delectationis, quia illa delectationis vehementia invenitur in actu matrimonii, qui non est peccatum. Ergo non est peccatum mortale nisi propter nocumentum quod ex actu provenit; ergo ille qui consentit in delectationem fornicationis, non in actum, non appropinquat fornicationi ex parte illa qua est nocumentum mortale; ergo etc.

4. Item, non minus peccatum est homicidium quam fornicatio. Sed qui cogitat de homicidio, et delectatur, et consentit in delectationem, non peccat mortaliter; alias omnes qui delectantur in historiis bellorum audiendis, et in hanc delectationem consentirent, peccarent mortaliter; quod non videtur probabile. Ergo nec consensus in delectationem fornicationis est peccatum mortale.

5. Item, cum veniale et mortale quasi in infinitum distent, quod ex distantia poenae perpenditur; veniale non potest fieri mortale. Sed delectatio quae in sola consistit cogitatione, ante consensum est venialis. Ergo consensu adveniente non potest fieri mortalis.

6. Item, ratio peccati mortalis in aversione a Deo consistit. Averti autem a Deo non est inferioris rationis, sed superioris, cujus est converti; opposita enim sunt ejusdem. Ergo peccatum in inferiori ratione esse non potest. Sed consensus in delectationem ab Augustino ponitur in inferiori. Ergo etc.

(1) Al. *volens.*

7. Item, ut dicit Augustinus in lib. 1 contra Manichaeum (12 de Trin., capit. 12, quo ad sensum), si cupiditas nostra mota fuerit, jam quasi mulieri persuasum est; sed aliquando viriliter ratio commotam cupiditatem refrenat atque compescit; quod cum fit, non labimur in peccatum. Ex quo videtur accipi, quod in spirituali conjugio nobis intimo si mulier peccat, et non vir, non est peccatum. Sed quando consentitur in delectationem et non in actum; mulier peccat, et non vir, ut dicit Augustinus, 12 de Trinit. Ergo etc.

8. Item, secundum Philosophum, 10 Eth. (cap. 3, 4 et 5), delectatio in bonitate et malitia consequitur operationem ex qua causatur. Sed actus exterior fornicationis, qui consistit in motu corporali, alius est ab interiori, scilicet cogitatione. Ergo et delectatio quae consequitur interiorem cogitationem, alia est ab illa quae consequitur exteriorem. Actus autem interior ex genere suo non est peccatum mortale, sicut erat exterior. Ergo nec delectatio interior est de genere peccati mortalis; ergo videtur quod consensus in talem delectationem non sit peccatum mortale.

9. Praeterea, id solum videtur esse peccatum mortale quod lege divina prohibetur, ut patet per definitionem peccati ab Augustino datam (lib. 22 contra Faustum, cap. 17 in princ.), quod *peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei.* Sed non invenitur in lege prohibitus consensus in delectationem. Ergo etc.

10. Item, idem judicium videtur esse de consensu interpretativo et expresso. Sed consensus interpretativus non videtur esse peccatum mortale, quia peccatum non transfertur in aliquam potentiam nisi per actum illius potentiae; in interpretativo autem consensu non invenitur aliquis actus rationis, quae dicitur consentire, sed sola negligentia reprimendi illicitos motus. Ergo consensus interpretativus in delectationem non est peccatum mortale; ergo nec similiter consensus expressus.

11. Item, ex hoc aliquod peccatum est mortale, ut dictum est, argum. 6, quod est contra praeceptum divinum; alias non contemneretur Deus in transgressione praecepti, et sic peccantis animus non averteretur a Deo. Sed ratio inferior non advertit rationem praecepti divini; hoc enim est officium rationis superioris, quae consulit rationes aeternas. Ergo in inferiori ratione peccatum mortale esse non potest.

12. Item, cum in peccato sint duo: conversio et aversio; ad conversionem aversio sequitur; hoc enim ipso quod aliquis ad unum contrarium convertitur, ab alio avertitur. Sed ille qui consentit in delectationem et non in actum, non plene convertitur ad bonum commutabile, quia complementum in actu consistit. Ergo nec est ibi completa aversio, et ita nec peccatum mortale.

13. Item, ut dicit Glossa (ordin.) in princ. Hierem., Deus pronior est ad miserendum quam ad puniendum. Sed si aliquis in meditatione divinorum praeceptorum delectaretur, et in talem delectationem consentiret, dummodo non proponeret opere implere divina praecepta, non mereretur praemium. Ergo nec meretur poenam, si in delectationem peccati consentiat, dummodo non statuat opere implere.

14. Item, inferior potestas rationis mulieri comparatur. Sed mulier non est suae voluntatis, quia corporis sui potestatem non habet, ut dicit Apostolus. Ergo nec inferior pars rationis suae voluntatis est, et ita non potest peccare.

1. Sed contra, nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Sed homo condemnabitur pro consensu in delectationem: unde Augustinus, 12 de Trinit. (cap. 12 a med.): *Totus homo damnabitur, nisi haec quae sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris* (1) *gratiam remittantur.* Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

2. Praeterea, delectatio alicujus operationis et ipsa operatio ad idem genus peccati reducuntur, sicut et operatio virtutis et delectatio in eadem ad eamdem virtutem; justi enim est et operari justa, et delectari de justis operibus, ut patet in 1 Eth. (cap. 8, a med.). Sed ipse actus fornicationis est in genere peccati mortalis. Ergo et delectatio in cogitatione de fornicatione; ergo etc.

3. Item, si in ratione inferiori peccatum mortale esse non posset, gentiles, qui non deliberabant (2) de actibus nisi secundum inferiores rationes, mortaliter non peccassent fornicando; quod patet esse falsum. Igitur in ratione inferiori potest esse peccatum.

Respondeo dicendum, quod eadem quaestio est de delectatione morosa utrum sit peccatum mortale, et qua quaeritur de consensu in delectationem. Dubitatio enim de delectatione morosa esse non potest an sit peccatum mortale, si dicatur esse morosa a mora temporis. Certum est enim quod prolixitas temporis non potest dare actui rationem peccati mortalis, nisi aliquid aliud interveniat; cum non sit circumstantia in infinitum aggravans. Sed hoc videtur esse dubium, utrum delectatio quae dicitur morosa ex consensu rationis superveniente, peccatum mortale sit. Circa hoc autem diversimode aliqui opinati sunt.

Quidam enim dixerunt quod non est peccatum mortale, sed veniale. Quae quidem opinio Augustino adversari videtur, qui ex tali consensu damnationem homini comminatur, ut patet ex verbis ejus inductis. Isti opinioni contradicit communis opinio modernorum; et videtur in periculum animarum vergere; cum ex consensu in talem delectationem homo in peccatum promptissime incidere possit.

Unde alteri opinioni magis videtur esse assentiendum, quae ponit talem consensum esse peccatum mortale: cujus opinionis veritas hinc accipi potest. Sciendum namque, quod sicut ad exteriorem fornicationis actum sequitur sua delectatio sensibilis, ita ad actum cogitationis sequitur sua delectatio interior. Sed ad cogitationem duplex delectatio sequitur: una quidem ex parte ipsius cogitationis; alia vero ex parte ipsius cogitati. Delectamur enim quandoque in cogitatione propter ipsam cogitationem, ex qua nobis acquiritur quaedam cognitio in actu aliquorum, quamvis illa nobis displiceant; sicut aliquis justus cogitat de peccatis, de eis disputando et conferendo; et in veritate istius cogitationis delectatur. Sed tunc propter ipsa cogitata delectatio sequitur, quando ipsa res cogitata affectum movet et allicit. Et hae quidem duae cogitationes in quibusdam actibus manifeste differunt, et aperte distinguuntur; sed earum distinctio in

(1) *Al. meditationis.*
(2) *Al.* qui deliberabant, *item* deliberant.

cogitatione de peccatis carnis magis latet, eo quod propter corruptionem concupiscibilis, ad cogitationem talium concupiscibilium, statim sequitur motus in concupiscibili ex ipsis concupiscibilibus causatus. Delectatio igitur illa quae cogitationem sequitur ex parte ipsius cogitationis, omnino ad aliud genus reducitur quam delectatio exterioris actus. Unde talis delectatio qualitercumque malorum cogitationem sequatur, penitus non est peccatum, sed delectatio laudabilis, ut cum quis delectatur in cogitatione veri: vel si sit ibi aliqua immoderantia, continebitur sub peccato curiositatis. Sed illa delectatio quae sequitur cogitationem ex parte rei cogitatae, in idem genus coincidit cum delectatione exterioris actus. Ut enim dicitur in 2 Metaphys., delectatio per se in actu consistit; sed species et memoria propter actum delectabilia sunt. Unde constat quod talis delectatio secundum genus suum inordinata est eadem inordinatione qua est inordinata delectatio exterior. Dato igitur quod delectatio exterior sit delectatio peccati mortalis, tunc etiam interior delectatio in se et absolute considerata de genere peccati mortalis erit. Quandocumque autem se ratio subjicit peccato mortali per approbationem, tunc est peccatum mortale: excluditur enim a ratione rectitudo justitiae, cum ipsa subjicitur iniquitati per approbationem. Tunc autem se subjicit huic delectationi perversae quando in eam consentit. Et haec est prima subjectio qua ei se subjicit; et ex hac subjectione consequitur quandoque ut ipsum actum inordinatum eligat propter hanc delectationem perfectius consequendam. Et quanto ad plures inordinationes tendit, ad hoc quod delectationem consequatur, tanto magis in peccato progreditur. Totius tamen istius progressus prima radix erit ille consensus quo delectationem acceptavit; unde ibi peccatum mortale inchoatur.

Unde simpliciter concedimus, consensum in delectationem fornicationis vel alterius mortalis peccatum esse mortale. Ex quo sequitur quod quidquid homo agit ex consensu talis delectationis, ad hoc ut hujusmodi delectationem nutriat vel teneat, sicut sunt turpes actus, vel libidinosa oscula, vel aliquid hujusmodi, totum est mortale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Ench. (cap. 71), oratio dominica et alia hujusmodi non solum ad delenda peccata venialia valent, sed ad remissionem mortalium, quamvis non ita sufficiant ad deletionem mortalium sicut venialium.

Ad secundum dicendum, quod delectatio illa quae consequitur cogitationem de fornicatione ex parte cogitati, est mortalis secundum suum genus; sed per accidens tantum est veniale peccatum, inquantum scilicet praevenit assensum deliberatum, in quo perficitur ratio peccati mortalis; sine quo si corpus inquinaretur per violentiam, non esset peccatum mortale: quia non potest inquinari corpus inquinatione peccati sine consensu mentis, ut dixit Lucia. Et ideo quando consensus advenit, removetur praedictum accidens, et fit peccatum mortale, sicut accideret in ea quae per violentiam corrumperetur, si consentiret.

Ad tertium dicendum, quod tota inordinatio fornicationis, undecumque contingat, redundat in delectationem quae ex ipsa causatur; unde qui hujus generis delectationem approbat, mortaliter peccat.

Ad quartum dicendum, quod si aliquis delectaretur in cogitatione homicidii propter ipsam rem cogitatam, hoc non esset nisi per affectionem quam haberet ad homicidium, et ita peccaret mortaliter; sed si aliquis delectaretur in cogitatione mali propter notitiam eorum de quibus cogitat, vel propter aliquid hujusmodi, non erit peccatum mortale semper; sed reduceetur ad aliquod aliud genus peccati, scilicet ad curiositatem, vel aliquid aliud hujusmodi.

Ad quintum dicendum, quod illa delectatio quae fuit venialis, nunquam eadem numero erit mortalis; sed actus consensus superveniens erit mortalis.

Ad sextum dicendum, quod quamvis ratio superior sola per se convertatur ad Deum, tamen hujus conversionis aliqualiter fit particeps inferior ratio, secundum quod a superiore regulatur; sicut concupiscibilis et irascibilis dicuntur participare aliqualiter rationem, inquantum rationi obediunt: et ita aversio peccati mortalis potest pertinere ad rationem inferiorem.

Ad septimum dicendum, quod Augustinus in lib. contra Manichaeum non eodem modo exponit illa tria, sicut in 12 de Trinit. (cap. 12 et 13). In lib. enim de Trinitate serpentem attribuit sensualitati, mulierem inferiori rationi, virum superiori: sed in lib. contra Manichaeum, serpentem sensui, mulierem concupiscentiae vel sensualitati, virum rationi. Et ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod interior actus, scilicet cogitatio, habet alterius modi delectationem a delectatione actus exterioris quae consequitur cogitationem per se ipsam; sed delectatio quae consequitur cogitationem ex parte actus cogitati, reducitur in idem genus; quia nullus delectatur in aliquo, nisi afficiatur ad illud, et apprehendat illud ut conveniens. Unde qui consentit in delectationem interiorem, approbat exteriorem, et vult ea frui, saltem cogitando de ea

Ad nonum dicendum, quod consensus in delectationem prohibetur praecepto illo, *Non concupisces*; non enim sine causa de actu interiori et exteriori concupiscentia diversa praecepta dantur in lege. Nihilominus tamen si in nullo praecepto speciali prohiberetur, ex hoc ipso quod fornicatio prohibetur, prohibentur omnia consequentia quae ad idem genus pertinent.

Ad decimum dicendum, quod antequam ratio delectationem perpendat vel nocumentum ipsius, non habet interpretativum consensum, etsi non resistat; sed quando jam perpendit ratio de delectatione insurgente, et de nocumento consequente; utpote cum percipit homo se totaliter per hujusmodi delectationem in peccatum inclinari, et in praeceps ruere; nisi expresse resistat, videtur consentire. Et tunc peccatum ad rationem transfertur per actum ejus: quia agere et non agere, cum quis agere debet, ad idem genus actus reducuntur, secundum quod peccatum omissionis ad peccatum actus reducitur.

Ad undecimum dicendum, quod vis praecepti Dei pervenit usque ad rationem inferiorem, inquantum ipsa participat regimen superioris.

Ad duodecimum dicendum, quod conversio qua quis post deliberationem ad aliquid de genere mali convertitur, sufficit ad rationem peccati mortalis; quamvis post hanc completionem aliqua alia completio addi possit.

Ad decimumtertium dicendum, quod, sicut dicit Dionysius (4 cap. de div. Nomin.), bonum cau-

satur ex una tota et perfecta causa, sed malum ex singularibus defectibus; et ita plura requiruntur ad hoc quod aliquid sit bonum meritorium, quam ad hoc quod sit malum demeritorium; quamvis Deus sit pronior ad remunerandum bona quam ad puniendum mala. Unde consensus delectationis sine consensu operis non sufficit ad merendum, sufficit autem ad demerendum.

Ad decimumquartum dicendum, quod mulier de jure non debet velle contra debitam viri ordinationem; sed tamen de facto quandoque potest contrarium velle, et vult: et ita est de inferiori ratione.

Rationes in contrarium concedimus, quamvis ultima falso concludat. Procedit enim ac si gentilis secundum superiorem rationem peccare non posset. Nullus anim est qui non aestimet in aliquo esse finem humanae vitae; et cum ex illo deliberationem accipit, ad rationem superiorem pertinet.

ARTICULUS V.

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale. — (2-2, *quaest. 74, art. 9.*)

Quinto quaeritur, utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale; et videtur quod non. Superioris enim rationis est inhaerere rationibus aeternis. Ergo et peccatum in ea esse non potest nisi per hoc quod deflectitur a rationibus aeternis. Sed deflecti ab illis, est peccatum mortale. Ergo etc.

2. Praeterea, peccatum veniale, per contemptum fit mortale. Sed non videtur esse sine contemptu quod aliquis deliberet aliquid esse malum et a Deo puniendum, et tamen illud committere consentiat. Ergo videtur quod quandocumque post deliberationem superioris rationis in actum consentit, peccatum veniale fit mortale.

3. Item, est aliquid in anima in quo non potest esse nisi peccatum veniale, scilicet sensualitas; et aliquid in quo potest esse veniale et mortale, scilicet inferior ratio. Ergo videtur quod ibi sit aliquid in quo non possit esse nisi mortale. Hoc autem non est synderesis, quia in ea nullum peccatum est. Ergo etc.

4. Item, in Angelo et in homine in statu innocentiae non poterat esse peccatum veniale, propter hoc quod peccatum veniale ex corruptione carnis oritur, quae tunc non erat. Sed ratio superior est remota a carnis corruptione. Ergo etc.

Sed contra, consensus in actum peccati non est gravior quam ipse actus peccati. Sed consensus in actum venialis peccati ad superiorem rationem pertinet. Ergo etc.

Item, subitus motus infidelitatis peccatum veniale est, et non est nisi in superiori ratione. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod in superiori parte rationis potest esse peccatum veniale et mortale; sed tamen aliqua materia est circa quam non potest esse nisi peccatum mortale: quod sic patet. Superior enim ratio habet actum circa aliquam materiam directe, scilicet circa rationes aeternas; et circa aliquam materiam indirecte, scilicet circa rationes temporales, de quibus judicat secundum rationes aeternas. Circa materiam autem propriam, scilicet circa rationes aeternas, habet actum duplicem, scilicet subitum et deliberatum. Cum autem peccatum mortale non perficiatur nisi post actum deliberationis, poterit esse in superiori ratione peccatum veniale, quando erit motus subitus; mortale autem quando erit deliberatus; sicut in peccato infidelitatis apparet. Sed circa materiam temporalium rerum non habet actum nisi deliberatum, quia non fertur ad ea nisi conferens ad ea rationes aeternas. Unde quantum ad hujusmodi materiam, si sit in genere peccati mortalis, semper actus superioris rationis erit peccatum mortale; si autem sit in genere peccati venialis, erit veniale: ut patet cum quis consentit in verbis otiosis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio superior peccat per hoc quod deflectitur a rationibus aeternis, non solum contra eas faciendo, sed faciendo praeter eas, quod est peccatum veniale.

Ad secundum dicendum, quod non quilibet contemptus facit peccatum mortale, sed contemptus Dei solum; et per hunc solum homo avertitur a Deo. Post quantamcumque autem deliberationem in peccatum veniale consentiat, non contemnit Deum: nisi forte aestimaret peccatum illud esse contrarium praecepto divino.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod in sensualitate non potest esse peccatum mortale, contingit ex imperfectione ejus. Ratio autem, perfecta potentia est; et ideo potest esse peccatum secundum omnem peccati differentiam: actus enim ejus potest esse in quolibet genere completus. Unde si sit in genere venialis, est veniale; si in genere mortalis, est mortale.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ratio superior non sit immediate carni conjuncta, tamen corruptio carnis usque ad ipsam pertingit, inquantum superiores potentiae ab inferioribus accipiunt.

QUAESTIO XVI.

DE SYNDERESI.

(*In tres articulos divisa.*)

Primo, utrum synderesis sit potentia, vel habitus; 2.° utrum synderesis possit peccare; 3.° utrum synderesis in aliquo extinguatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum synderesis sit potentia, vel habitus.

Quaestio est de synderesi: et primo quaeritur, utrum synderesis sit potentia, vel habitus; et videtur quod sit potentia. Ea enim quae veniunt in eamdem divisionem, sunt ejusdem generis. Sed synderesis dividitur contra concupiscibilem, irascibilem et rationalem, ut dicitur in Glossa Hieronymi Ezech. 1 (super illud: *In quatuor partibus*). Sed irascibilis et concupiscibilis et rationalis sunt potentiae. Ergo et synderesis.

2. Sed dicendum, quod non significat potentiam absolute, sed potentiam cum habitu. — Sed contra, subjectum cum accidente non dividitur contra subjectum absolute sumptum: non enim esset divisio conveniens, animalium aliud homo, aliud homo albus. Sed habitus comparatur ad potentiam sicut accidens ad subjectum. Ergo non debet dividi id quod dicit potentiam tantum, scilicet irascibilis, concupiscibilis et rationalis, contra id quod nominat potentiam cum habitu.

3. Item, unius potentiae contingit esse diversos

habitus. Si igitur ratione habitus una potentia contra aliam distingueretur; quot sunt habitus potentiarum, tot membra esse deberent illius divisionis qua partes animae ad invicem distinguuntur.

4. Item, nihil idem et unum potest esse regulans et regulatum. Sed potentia per habitum regulatur. Ergo non possunt potentia et habitus in idem coincidere, ut unum nomen potentiam et habitum simul designet.

5. Item, habitui non inscribitur aliquid, sed potentiae tantum. Sed universalia principia juris naturalis dicuntur inscribi synderesi. Ergo etc

6. Item, ex duobus non potest unum fieri nisi altero transmutato. Sed habitus naturalis quem significare dicitur synderesis nomen, non mutatur, quia oportet manere naturalia; nec iterum potentiae animae transmutantur. Ergo ex habitu naturali et potentia non potest fieri unum, ut utrumque uno nomine nominetur.

7. Item, synderesi opponitur sensualitas: quia sicut sensualitas semper inclinat ad malum, ita synderesis semper ad bonum. Sed sensualitas est potentia absolute sine habitu. Ergo et synderesis

8. Item, sicut dicitur 4 Metaphys. (com. 28), ratio quam significat nomen, est definitio. Ergo illud (1) quod non est hoc modo unum quo definibile est, uno nomine nominari non potest. Sed aggregatum ex subjecto et accidente, ut hoc quod dico, Homo albus, definiri non potest, ut probatur 7 Metaphy. (com. 12 et sequent.). Ergo nec aggregatum ex potentia et habitu; ergo non potest cum habitu potentia (2) uno nomine nominari.

9. Item, superior ratio potentiam absolute nominat. Sed synderesis est idem quod superior ratio, ut videtur: dicit enim Augustinus in lib. de liber. Arbitr. (2, cap. 10, a med.): *In naturali judicatorio, quod synderesim dicimus, adsunt quaedam regulae et lumina virtutum, et vera et incommutabilia.* Incommutabilibus autem rationibus adhaerere, secundum Augustinum, 12 de Trinitate (cap. 2 et 7, in fin.), est superioris rationis. Ergo synderesis est potentia absolute.

10. Item, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 5), omne quod est in anima, aut est potentia, aut habitus, aut passio. Ergo divisio Philosophi vel est insufficiens, vel non est aliquid in anima quod sit simul potentia et habitus.

11. Item, contraria non possunt esse in eodem. Sed nobis est fomes innatus, qui semper inclinat ad malum. Ergo in nobis non potest esse aliquis habitus semper inclinans ad bonum: et ita synderesis, quae semper inclinat ad bonum, non est habitus, vel habitus cum potentia; sed potentia absolute.

12. Item, ad operandum sufficit potentia et habitus. Si ergo synderesis sit potentia cum habitu innato; cum synderesis inclinet ad bonum, homo sufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum; quod videtur haeresis esse Pelagii.

13. Item, si synderesis sit potentia cum habitu, non erit potentia passiva, sed activa, cum habeat operationem aliquam. Sicut autem potentia passiva fundatur supra materiam, ita activa supra formam. In anima autem humana est duplex forma: una per quam cum Angelis convenit inquantum spiritus est, quae est superior; alia per quam corpus vivificat inquantum anima est, quae est inferior. Oportet ergo quod synderesis fundetur supra formam superiorem vel inferiorem. Si supra superiorem, est superior ratio; si supra inferiorem, est inferior. Sed tam superior quam inferior ratio nominat potentiam absolute. Ergo etc.

14. Item, si synderesis sit potentia cum habitu, hoc non est nisi cum habitu innato; si enim cum habitu infuso vel acquisito, possibile est synderesim amittere. Sed synderesis non nominat habitum innatum. Ergo potentiam absolute. Probatio mediae. Omnis habitus qui praesupponit aliquem actum temporalem, non est habitus innatus. Sed synderesis praesupponit actum temporalem: est enim synderesis malo remurmurare, et instigare ad bonum; quod non potest, nisi prius actualiter intelligatur bonum et malum. Ergo etc.

15. Item, officium synderesis videtur esse judicare; unde et naturale judicatorium dicitur. Sed liberum arbitrium a judicando nomen accepit. Ergo liberum arbitrium est idem quod synderesis. Sed liberum arbitrium est potentia absolute. Ergo etc.

16. Item, si synderesis sit potentia cum habitu, quasi composita ex utroque; hoc non erit compositione logica qua species ex genere et differentia componitur; quia potentia non se habet ad habitum sicut genus ad differentiam; sic enim quilibet habitus potentiae superinductus specialem potentiam constitueret. Ergo est compositio naturalis. Sed in compositione naturali compositum est aliud a componentibus, ut probatur 7 Metaph. (com. 20, 21, 59). Ergo synderesis non est potentia nec habitus, sed aliquid praeter haec; quod esse non potest. Relinquitur igitur quod sit potentia absolute.

Sed contra, si synderesis sit potentia, oportet quod sit potentia rationalis. Sed rationales potentiae se habent ad opposita. Ergo synderesis ad opposita se habebit; quod est falsum, quia semper instigat ad bonum, nunquam autem ad malum.

Item, si synderesis est potentia; aut est eadem cum ratione, aut alia. Sed non eadem; quia contra rationem dividitur in Glossa (ord. ex Hieron.), Ezech. 1. Nec potest (1) dici quod sit alia a ratione; specialis enim potentia specialem actum requirit; nullus autem actus synderesi attribuitur quem ratio facere non possit; ratio enim ipsa et instigat ad bonum, et remurmurat malo. Ergo etc.

Item, fomes semper inclinat ad malum, synderesis semper ad bonum. Ergo ista duo directe opponuntur. Sed fomes est habitus, vel per modum habitus se habens: ipsa enim concupiscentia, quae in pueris habitualis est, secundum Augustinum, in adultis vero actualis, fomes esse dicitur. Ergo synderesis est habitus.

Item, si synderesis est potentia; aut est cognitiva, aut motiva Sed constat quod non est cognitiva absolute, ex hoc quod actus ejus est inclinare ad bonum, et remurmurare malo. Ergo si sit potentia, erit motiva. Hoc apparet esse falsum, quia potentiae motivae, sufficienter dividuntur per irascibilem et concupiscibilem et rationalem; contra quas dividitur synderesis, ut prius, argum. 1, dictum est. Ergo etc.

Item, sicut in parte animae operativa synderesis nunquam errat, ita in parte speculativa intellectus principiorum nunquam errat. Sed intellectus principiorum est habitus quidam; ut patet per Phi-

(1) *Al.* illud nomen.
(2) *Al.* potest habitu potentia.

(1) *Al.* oportet.

losophum in 6 Ethic. (cap. 6). Ergo synderesis est habitus.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem diversae opiniones sunt.

Quidam enim dicunt, quod synderesis potentiam absolute nominat, et aliam a ratione, ea superiorem.

Alii vero dicunt, potentiam quidem absolute esse; sed eamdem rationi secundum rem, consideratione tamen diversam. Consideratur enim ratio ut ratio, idest inquantum ratiocinatur et confert, et sic nominatur vis rationalis; et ut natura, idest inquantum naturaliter cognoscit aliquid; et sic dicitur synderesis.

Alii autem dicunt, synderesim nominare ipsam potentiam rationis cum aliquo habitu naturali.

Quid autem verius sit, sic videri potest. Sicut dicit Dionysius, 7 cap. de divin. Nom., divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum; naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo; unde et inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans. Natura autem animae humanae est infra angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque; naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturae angelicae est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanae vero proprium est ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo, et ab uno in aliud discurrendo. Unde anima humana, quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturae angelicae; ut scilicet aliquorum cognitionem subito et sine inquisitione habeat; quamvis quantum ad hoc inveniatur Angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo. Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio: speculativa, qua ipsam rerum veritatem simpliciter et absolute intuetur; et practica, tam secundum philosophos, qui posuerunt Angelos motores orbium, et omnes formas naturales praeexistere in eorum cognitione, quam secundum theologos, qui ponunt Angelos Deo in officiis spiritualibus ministrare, secundum quae ordines distinguuntur. Unde et in natura humana, inquantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativae sive practicae, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora; unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis; sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexistunt: oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut autem animae humanae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia juris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit quam in ratione; nisi forte ponamus intellectum esse potentiam a ratione distinctam, cujus contrarium supra, quaest. praeced., art. 1, dictum est. Restat igitur ut hoc nomen *synderesis* vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu. Et quodcumque hoc fuerit, non multum differt; quia hoc non facit dubitationem nisi circa nominis significationem. Quod autem ipsa potentia rationis, prout naturaliter cognoscit, synderesis dicatur, absque omni habitu esse non potest; quia naturalis cognitio rationi convenit secundum aliquem habitum naturalem, ut de intellectu principiorum patet.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua possunt in eamdem divisionem venire secundum quod in aliquo communi conveniunt, quicquid sit illud commune, sive sit genus, sive accidens. In illa igitur divisione quadrimembri qua synderesis contra tres potentias distinguitur, non distinguuntur ad invicem membra divisionis secundum quod conveniunt in hoc communi quod est potentia; sed secundum quod conveniunt in hoc communi quod est principium motivum.

Ad secundum dicendum, quod quandocumque ex accidente supervenit subjecto aliquid speciale praeter id quod convenit sibi ex sua natura, tunc nihil prohibet accidens dividi contra subjectum, vel subjectum cum accidente contra subjectum absolute sumptum; sicut si dividerem superficiem coloratam contra superficiem absolute dictam: inquantum enim superficies absolute sumitur, est quoddam mathematicum; per hoc vero quod dicitur colorata, trahitur in genus naturae. Ita ratio nominat cognitionem secundum modum humanum; sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis conditionem, ut ex dictis, in corp. art., patet. Unde nihil prohibet ipsum habitum dividi contra potentiam in divisione qua dividitur principium motivum; vel ipsam potentiam habitualem dividi contra potentiam absolute sumptam.

Ad tertium dicendum, quod habitus qui insunt potentiae rationali, eodem modo movent, per illum modum qui est proprius rationi inquantum est ratio; et ideo illi habitus distingui non possunt contra rationem, sicut habitus naturalis, a quo synderesis nominatur.

Ad quartum dicendum, quod synderesis non dicitur significare potentiam et habitum quasi eadem res sit potentia et habitus; sed quia uno nomine significatur ipsa potentia cum habitu cui substernitur.

Ad quintum dicendum, quod aliquid inscribi in aliquo est dupliciter: uno modo sicut in subjecto; et sic in anima non potest aliquid inscribi nisi quantum ad potentiam; vel sicut in continente; et sic nihil prohibet aliquid habitui inscribi, secundum quod dicimus, singula quae ad geometriam pertinent, ipsi geometriae inscribi.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit quando aliquid fit unum ex duobus per modum mixtionis. Sic autem non fit unum ex potentia et habitu; sed sicut ex accidente et subjecto.

Ad septimum dicendum quod hoc quod sensualitas inclinat semper ad malum, habet ex corruptione fomitis; quae quidem corruptio inest per modum cujusdam habitus; et sic etiam synderesis ex aliquo habitu naturali habet quod semper ad bonum inclinet.

Ad octavum dicendum, quod homo albus non potest definiri definitione propria, qualis est definitio substantiarum quae significant unum per se; sed potest definiri definitione quadam secundum quid, inquantum ex subjecto et accidente fit unum secundum quid; et talis unitas sufficit ad hoc quod unum nomen possit imponi; unde Philosophus, ibidem, dicit, quod subjectum cum accidente potest uno nomine nominari.

Ad nonum dicendum, quod synderesis neque nominat rationem superiorem neque inferiorem, sed quid communiter habens se ad utrumque. In ipso enim habitu universalium principiorum juris continentur quaedam quae pertinent ad rationes aeternas, ut hoc quod est Deo esse obediendum; quaedam vero quae pertinent ad rationes inferiores, utpote secundum rationem esse vivendum. Aliter autem synderesis dicitur incommutabilibus intendere, aliter ratio superior. Dicitur enim aliquid incommutabile propter incommutabilitatem naturae; et sic divina incommutabilia sunt; et hoc modo ratio superior incommutabilibus intendit. Dicitur etiam aliquid incommutabile propter necessitatem veritatis, quamvis sit circa res secundum naturam commutabiles; sicut ista veritas: Omne totum est majus sua parte, incommutabilis est etiam in commutabilibus rebus; et hoc modo synderesis incommutabilibus intendere dicitur.

Ad decimum dicendum, quod quamvis omne quod est in anima, sit solum habitus, vel solum potentia, vel solum passio; tamen non omne quod nominatur in anima, est alterum horum tantum: illa enim quae secundum rem distincta sunt, potest intellectus conjungere, et uno nomine nominare.

Ad undecimum dicendum, quod habitus ille inclinans ad malum innatus pertinet ad inferiorem partem animae, qua corpori conjungitur; habitus autem naturaliter inclinans ad bonum pertinet ad superiorem partem animae; et ideo hi duo contrarii habitus non sunt ejusdem secundum idem.

Ad duodecimum dicendum, quod habitus cum potentia sufficit ad actum qui est illius habitus. Actus autem hujus habitus naturalis, quem synderesis nominat, est remurmurare malo, et inclinare ad bonum: et ideo ad hunc actum homo naturaliter potest. Non autem sequitur ex hoc quod in opus meritorium homo ex puris naturalibus possit: hoc enim naturali facultati imputare solummodo, Pelagianae impietatis est.

Ad decimumtertium dicendum, quod synderesis secundum quod potentiam nominat, magis videtur nominare potentiam passivam quam activam: non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem: quia, cum cujuslibet potentiae animae tam activae quam passivae sit operatio aliqua, quaelibet potentia animae esset activa. Cognoscitur autem eorum distinctio per comparationem potentiae ad objectum. Si enim objectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habet ut agens et movens, sic erit potentia passiva; et inde est quod omnes potentiae vegetabilis animae sunt activae, quia alimentum transmutatur per potentiam animae tam in nutriendo quam in generando; sed potentiae sensitivae omnes sunt passivae, quia per sensibilia objecta moventur, et fiunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa, aliqua passiva; eo quod per intellectum intelligibile in potentia fit intelligibile actu, quod est intellectus agentis; et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu; et sic intellectus possibilis erit potentia passiva. Non autem ponitur quod intellectus agens sit subjectum habituum, sed magis possibilis: unde ipsa potentia quae habitui naturali subjicitur, magis videtur esse potentia passiva quam activa. Dato autem quod sit activa potentia, ulterius non recte proceditur: non enim sunt in anima duae formae, sed una tantum, quae est ejus essentia; quia per essentiam suam spiritus est, et per essentiam suam forma corporis est, non per aliquid superadditum. Unde ratio superior et inferior non fundantur super duas formas, sed super unam (1) essentiam animae. Nec etiam verum est quod ratio inferior fundetur supra essentiam animae secundum illam habitudinem qua est forma corporis; sic enim fundantur in essentia animae solum illae vires quae sunt organis affixae, qualis non est ratio inferior. Dato etiam quod illa potentia quam nominat synderesis, sit idem quod ratio superior vel inferior; nihil prohibet nomine rationis nominari illam potentiam absolute, nomine autem synderesis nominari eamdem cum habitu sibi inhaerente.

Ad decimumquartum dicendum, quod actus cognitionis non praeexigitur ad potentiam vel habitum synderesis, sed ad actum ipsius. Unde per hoc non excluditur quin habitus synderesis sit innatus.

Ad decimumquintum dicendum, quod judicium est duplex: in universali, et hoc pertinet ad synderesim; et in particulari operabili, et hoc est judicium electionis; et hoc pertinet ad liberum arbitrium.

Ad decimumsextum dicendum, quod compositio philosophica (2) et naturalis est multiplex. Est enim compositio mixti ex elementis; et in hac compositione loquitur Philosophus quod oportet formam mixti esse aliam omnino ab ipsis elementis. Est etiam compositio formae substantialis et materiae, ex qua resultat tertium, scilicet forma speciei: quae quidem non est aliud omnino a materia et forma, sed se habet ad eas ut totum ad partes. Est etiam compositio subjecti et accidentis, in qua non resultat aliquid tertium ex utroque; et talis est compositio potentiae et habitus.

ARTICULUS II.

Utrum synderesis possit peccare.

Secundo quaeritur, utrum synderesis possit peccare; et videtur quod sic. Quia dicitur in Glossa Ezech. 1 (ordin. super illud: *In quatuor partibus*, et sumitur ex Hieron.), de synderesi: *Hanc interdum praecipitari videmus.* Sed praecipitatio in operabilibus nihil aliud est quam peccatum. Ergo etc.

2. Item, cum peccare non sit habitus, proprie loquendo, nec potentiae, sed hominis, quia actus sunt singularium; dicitur tamen aliquis habitus vel potentia peccare, secundum quod per actum alicujus potentiae vel habitus homo inducitur ad peccandum. Sed per actum synderesis homo inducitur ad peccandum quandoque: quia dicitur Joan. 16, 2: *Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur*

(1) *Al.* sed per unam.
(2) *Forte* physica.

obsequium se praestare Deo; et sic ad occisionem Apostolorum aliqui inclinabantur ex hoc arbitrio quod judicabant esse obsequendum Deo, quod ad synderesim pertinet. Ergo etc.

3. Item, Hierem. 2, 16, dicitur: *Filii Memphcos et Thanecos constupraverunt te usque ad verticem.* Vertex autem est superior pars animae; ut dicit Glossa (ordin. ex Augustino, 12 de Trin., cap. 12), super illud Psal. 7, 17: *In verticem ipsius iniquitas ejus descendet*; et sic ad synderesim pertinet, quae est supremum in anima. Ergo synderesis a daemonibus constupratur.

4. Item, potentia rationalis se habet ad opposita, secundum Philosophum. Sed synderesis est potentia rationalis. Ergo se habebit ad opposita: ergo potest bonum facere, et peccare.

5. Item, contraria nata sunt fieri circa idem. Sed virtus et peccatum sunt contraria. Cum igitur in synderesi sit actus virtutis, quia instigat ad bonum; etiam erit in ipsa actus peccati.

6. Item, sicut se habet habitus principiorum in speculativis, ita synderesis in operativis. Sed omnis operatio rationis speculativae ex principiis oritur. Ergo omnis operatio practicae rationis ex synderesi initium sumit: ergo sicut synderesi attribuitur operatio rationis practicae quae est secundum virtutem, ita attribuetur ei operatio rationis quae est secundum peccatum.

7. Item, poena respondet culpae. Sed tota anima punitur in damnatis, etiam synderesis. Ergo et ipsa peccat.

Sed contra, bonum potest esse magis purum quam malum: quia aliquod bonum est cui nihil admiscetur de malo; nihil autem adeo est malum, quod non habeat aliquid de bono admixtum. Sed in nobis est aliquid quod semper inclinat ad malum, scilicet fomes. Ergo et aliquid erit quod semper inclinat ad bonum. Hoc autem non videtur esse nisi synderesis. Ergo etc.

Item, quod naturaliter inest, semper inest. Sed naturale est synderesi quod remurmuret malo. Ergo ipsa nunquam in malum consentit; ergo non peccat.

Respondeo dicendum, quod natura in omnibus suis operibus bonum intendit, et conservationem eorum quae per operationem naturae fiunt; et ideo in omnibus naturae operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia: principia enim manere oportet, ut dicitur in 1 Phys. Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quae sunt a principiis, nisi principia essent firmiter stabilita. Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile: inde est etiam quod omnis specifica cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione, circa quam error esse non potest, quae est cognitio primorum principiorum universalium, ad quae omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error posset accidere, nulla certitudo in tota sequenti cognitione inveniretur. Unde et in operibus humanis, ad hoc quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat. Et hoc est synderesis, cujus officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea non possit esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod synderesis nunquam praecipitatur in universali; sed in ipsa applicatione universalis principii ad aliquod particulare potest accidere error, propter imperfectam vel falsam deductionem, vel alicujus falsi assumptionem; et ideo non dixit simpliciter quod praecipitatur synderesis; sed quod conscientia praecipitatur; quae universale judicium synderesis ad particularia opera applicat.

Ad secundum dicendum, quod quando in aliquo syllogismo conclusio falsa inducitur ex duabus propositionibus quarum una est vera et alia falsa, peccatum conclusionis non attribuitur verae, sed falsae. Et ideo in illo arbitrio quo occisores Apostolorum arbitrabantur se obsequium praestare Deo, peccatum non proveniebat ex universali judicio synderesis, quod est Deo obsequendum, sed ex falso judicio superioris rationis, quae arbitrabatur occisionem Apostolorum esse beneplacitam Deo; et ideo non oportet concedere quod per actum synderesis inclinarentur ad peccatum.

Ad tertium dicendum, quod sicut vertex corporis est suprema pars corporis, ita vertex animae est suprema pars animae; unde secundum diversas distinctiones partium animae vertex diversimode accipitur. Considerando vel distinguendo enim partem intellectivam a sensitiva, tota intellectiva pars animae vertex dici potest: ulterius distinguendo intellectivam partem in rationem superiorem et inferiorem, ratio superior dicitur vertex: ulterius distinguendo rationem in naturale judicium et rationis deliberationem, naturale judicium dicetur esse vertex. Cum igitur anima dicitur usque ad verticem constuprari, intelligitur secundum quod vertex nominat superiorem rationem, non autem prout nominat synderesim.

Ad quartum dicendum, quod potentia rationalis, quae de se se habet ad opposita, per habitum quandoque determinatur ad unum; et maxime si sit habitus completus. Synderesis autem non nominat potentiam rationalem absolute, sed perfectam per habitum certissimum.

Ad quintum dicendum, quod actus synderesis non est actus virtutis simpliciter, sed praeambulum ad actum virtutis, sicut naturalia sunt praeambula virtutibus gratuitis et acquisitis.

Ad sextum dicendum, quod sicut in speculativis ratio falsa, quamvis originem sumat a principiis, non tamen a principiis primis falsitatem habet, sed ex malo usu principiorum; ita etiam in operativis accidit.

Ad septimum dicendum, quod Augustinus, 12 de Trinit., ostendit hoc argumentum non valere: dicit enim, quod peccato solius inferioris rationis totus homo damnatur; et hoc ideo quia ad unam partem pertinet utraque ratio, cujus est proprium peccare. Et ideo poena directe respondet personae, et non potentiae, nisi inquantum potentia est personae: pro peccato enim quod homo una sui parte commisit, ipsa persona hominis poenam meretur quantum ad omnia quae in persona continentur. Unde et in judicio saeculari, pro homicidio, quod homo manu committit, non sola manus punitur.

ARTICULUS III.

Utrum synderesis in aliquo extinguatur.

Tertio quaeritur, utrum synderesis in aliquo extinguatur; et videtur quod sic. Psalm. 52, 2: *Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt.* Glossa: *Corrupti, omni lumine rationis privati.* Sed lumen synderesis est lumen rationis. Ergo lumen synderesis in aliquibus extinguitur.

2. Item, infideles non habent aliquem remorsum conscientiae de sua infidelitate. Infidelitas autem peccatum est. Cum igitur officium synderesis sit remurmurare peccato, videtur quod in eis ipsa sit extincta.

3. Item, per Philosophum, 7 Ethic., ille qui habet habitum vitii, est corruptus circa principia operabilium. Sed principia operabilium pertinent ad synderesim. Ergo in habente habitum vitii alicujus extinguitur.

4. Item, Proverb. 18, 3: *Impius, cum in profundum venerit, contemnit*: quod cum accidit, synderesis locum suum non tenet, ut dicit Hieronymus in Glossa Ezech. 1 (super illud *in quatuor partibus*). Ergo in aliquibus extinguitur.

5. Item, in beatis amovetur omnis inclinatio ad malum. Ergo per contrarium et in damnatis omnis inclinatio ad bonum. Sed synderesis inclinat ad bonum. Ergo etc.

Sed contra, Isaiae ult., 24: *Vermis eorum non morietur;* et exponitur de verme conscientiae, secundum Augustinum, qui est remorsus conscientiae. Sed remorsus conscientiae causatur ex hoc quod synderesis remurmurat malo. Ergo synderesis non extinguitur.

Item, in peccatis profundissimum tenet locum desperatio, quae est peccatum in Spiritum sanctum. Sed etiam in desperatis synderesis non extinguitur, ut patet per Hieronymum in Glossa Ezech. 1, ut sup., ubi dicit, quod nec in Cain est extincta, quem tamen constat desperatum fuisse, per hoc quod dicitur Genes. 4, 13: *Major est iniquitas mea quam ut veniam merear.*

Respondeo dicendum, quod synderesim extingui, intelligi potest dupliciter. Uno modo quantum ad ipsum lumen habituale; et sic impossibile est quod synderesis extinguatur: sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativis et operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae, cum per hoc sit intellectualis; de quo lumine dicitur in Psalm. 4, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine,* quod scilicet nobis bona ostendit; haec enim erat responsio ad id quod dixerat: *Quis ostendit nobis bona?* Alio modo quantum ad actum; et hoc dupliciter. Uno modo ut dicatur actus synderesis extingui, inquantum actus ejus omnino intercipitur; et sic contingit actum synderesis extingui et in non habentibus usum liberi arbitrii, nec al quem usum rationis: et hoc propter impedimentum proveniens ex laesione organorum corporalium, a quibus ratio nostra accipere indiget. Alio modo per hoc quod actus synderesis ad contrarium deflectatur; et sic impossibile est in universali judicium synderesis extingui; in particulari vero operabili extinguitur quandocumque peccatur in eligendo; vis enim concupiscentiae vel alterius passionis ita rationem absorbet, ut in eligendo synderesis universale judicium ad particularem actum non applicet. Sed hoc non extinguit synderesim simpliciter, sed secundum quid. Unde, simpliciter loquendo, concedimus quod synderesis nunquam extinguitur.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur aliqui peccatores omni lumine rationis privari quantum ad actum electionis, in qua ratio errat, propter hoc quod absorbetur ab aliqua passione, vel deprimitur ab aliquo habitu, ut lumen synderesis non sequatur in eligendo.

Ad secundum dicendum, quod in haereticis non remurmurat conscientia eorum infidelitati, propter errorem qui est in ratione eorum superiori, ex quo contingit quod judicium synderesis huic particulari non applicetur. In universali enim judicium synderesis in eis manet; judicant enim malum esse non credere his quae a Deo dicuntur; in hoc autem errant secundum superiorem rationem, quia non credunt hoc esse a Deo dictum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet habitum alicujus vitii, est quidem corruptus circa principia operabilium, non quidem in universali, sed in particulari operabili; inquantum scilicet per habitum vitii deprimitur ratio, ne universale judicium ad ejus particulare operabile applicet in eligendo; et per hunc modum impius in profundum peccatorum veniens contemnere dicitur.

Et sic patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod malum est praeter naturam, et ideo nihil prohibet inclinationem ad malum a beatis removeri; sed bonum et inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam; unde natura manente non potest inclinatio ad bonum tolli etiam a damnatis.

QUAESTIO XVII.

DE CONSCIENTIA.

(In quinque articulos divisa.)

Primo, utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus; 2.° utrum conscientia possit errare; 3.° utrum conscientia liget; 4.° utrum conscientia erronea liget; 5.° utrum conscientia in indifferentibus plus liget vel minus quam praeceptum praelati.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus. — (1, *quaest.* 79, *art.* 13.)

Quaestio est de conscientia; et in primo quaeritur, utrum sit potentia, vel habitus, vel actus; et videtur quod sit potentia. Dicit enim Hieronymus in Glossa Ezech. 1, postquam de synderesi mentionem fecerat: *Hanc conscientiam interdum praecipitari videmus;* ex quo videtur quod idem sit conscientia et synderesis. Sed quodam modo synderesis est potentia. Ergo et conscientia.

2. Praeterea, nihil est subjectum vitii nisi potentia animae. Sed conscientia est subjectum inquinationis peccati, ut patet ad Titum 1, 15: *Inquinata est eorum et mens et conscientia.* Ergo conscientia est potentia.

3. Sed dicebatur, quod inquinatio non est in con-

scientia sicut in subjecto. — Sed contra, nihil potest numero idem esse inquinatum et mundum, nisi sit subjectum inquinationis. Sed omne quod mutatur de inquinatione in munditiam idem numero manens; quandoque est mundum, quandoque inquinatum. Ergo omne quod mutatur de inquinatione in munditiam vel e converso, est subjectum inquinationis et munditiae. Sed conscientia mutatur de inquinatione in munditiam; Heb. 9, 14: *Sanguis Christi emundabit conscientiam nostram ab operibus mortis.* Ergo conscientia est potentia.

4. Praeterea, conscientia dicitur esse rationis dictamen, quod quidem dictamen nihil est aliud quam rationis judicium. Sed judicium ad liberum arbitrium pertinet, a quo nominatur. Ergo videtur quod liberum arbitrium et conscientia sint idem. Sed liberum arbitrium est potentia. Ergo et conscientia.

5. Praeterea, Basilius (in Psal. 38 super illud, *Non timebo in die mala*) dicit, quod conscientia est naturale judicatorium; naturale autem judicatorium est synderesis. Sed synderesis est potentia aliquo modo. Ergo et conscientia.

6. Praeterea, peccatum non est nisi in voluntate et ratione. Peccatum autem est in conscientia. Ergo conscientia est ratio vel voluntas. Sed ratio et voluntas sunt potentiae. Ergo et conscientia.

7. Praeterea, neque habitus neque actus dicitur scire. Sed conscientia dicitur scire; Eccle. 7: *Scit enim conscientia sua, quia tu crebro maledixisti aliis.* Ergo conscientia non est habitus neque actus; ergo est potentia.

8. Praeterea, Origenes dicit (lib. 2 in epist. ad Roman. non multum a med.), quod conscientia est *spiritus corrector et paedagogus animae socius, quo separatur a malis, et adhaeret bonis.* Sed spiritus nominat potentiam animae, vel essentiam. Ergo conscientia aliquam potentiam nominat.

9. Praeterea, conscientia vel est actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper manet actu, qui non est in dormiente, qui tamen conscientiam habere dicitur; nec est habitus; quod sic ostenditur: Nullus habitus rationis est de particularibus; sed conscientia est particularium actuum; ergo conscientia non est habitus rationis, nec alicujus alterius potentiae, cum conscientia ad rationem pertineat. Ergo est potentia.

10. Praeterea, in ratione non sunt nisi habitus speculativi et operativi. Sed conscientia non est habitus speculativus, cum habeat ordinem ad opus; nec operativus, cum nec sit ars, nec prudentia, hos enim solum Philosophus in 5 Ethic. (capit. 3, 4 et 5, in parte operativa ponit. Ergo conscientia non est habitus. Quod autem non sit ars, manifestum est. Quod autem non sit prudentia, sic probatur. Prudentia est recta ratio agibilium, ut dicitur in 6 Ethic. (capit. 5); non autem respicit agibilia singularia; quia cum sint infinita, non poterit eorum esse ratio; et iterum sequeretur quod prudentia per se augeretur, per se loquendo, secundum considerationem plurimorum actuum singularium, quod non videtur esse verum; conscientia autem respicit opera singularia. Ergo conscientia non est prudentia.

11. Sed dicendum, quod conscientia est habitus quidam, quo applicatur judicium universale rationis ad particulare opus. — Sed contra, ad illud quod potest fieri per unum habitum, non requiruntur duo. Sed habens habitum universalem potest applicare ad singulare, solummodo potentia sensitiva interveniente; sicut ex habitu quo quis scit omnem mulam sterilem esse, sciet hanc mulam esse sterilem, cum eam percipit esse mulam per sensum. Ergo ad applicationem universalis judicii ad particularem actum non requiritur aliquis habitus; et sic conscientia non est habitus; et sic idem quod prius.

12. Praeterea, omnis habitus vel est naturalis, vel infusus, vel acquisitus. Sed conscientia non est habitus naturalis, quia talis habitus est idem apud omnes; non autem omnes eamdem conscientiam (1) habent: neque iterum est habitus infusus, quia talis habitus semper est rectus; conscientia autem quandoque non recta: neque est iterum habitus acquisitus, quia sic in pueris conscientia non esset, nec in homine, antequam per multos actus habitum acquisivisset. Ergo non est habitus.

13. Praeterea, habitus, secundum Philosophum, ex multis actibus acquiritur. Sed ex uno actu quis habet conscientiam. Ergo conscientia non est habitus.

14. Praeterea, conscientia poena est in damnatis, ut habetur 1 Corinth. 3 in Glossa. Sed habitus non est poena, sed magis perfectio habentis. Ergo non est habitus.

1. Sed contra, videtur quod sit habitus. Conscientia enim, secundum Damascenum (lib. 4, cap. 11), *est lex intellectus nostri.* Sed lex est habitus universalium principiorum juris. Ergo conscientia est habitus.

2. Praeterea, Roman. 3 super illud, *Cum enim gentes quae legem non habent etc.*, dicit Glossa (ordin.): *Etsi gentiles non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quisque intelligit, et qua sibi quisque conscius est quid sit bonum et malum.* Ex quo videtur quod lex naturalis sit qua sibi aliquis conscius est. Sed quilibet sibi conscius est per conscientiam. Ergo conscientia est lex naturalis; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, scientia nominat habitum conclusionis. Sed conscientia quaedam scientia est. Ergo et habitus.

4. Praeterea, ex actibus multiplicatis generatur aliquis habitus. Sed aliquis operatur frequenter secundum conscientiam. Ergo ex talibus actibus generatur aliquis habitus, qui conscientia dici potest.

5. Praeterea, 1 Tim. 1: *Finis praecepti est caritas de conscientia bona;* Glossa (interlin.): *Conscientia bona, idest spe.* Sed spes est habitus quidam. Ergo et conscientia.

6. Praeterea, illud quod est in nobis per immissionem a Deo, videtur esse habitus infusus. Sed, secundum Damascenum in 4 lib., sicut fomes est per immissionem a daemone, ita conscientia per immissionem a Deo. Ergo conscientia est habitus infusus.

7. Praeterea, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 5), omne quod est in anima, est habitus, vel potentia, vel passio. Sed conscientia non est passio; quia passionibus non meremur neque demeremur, neque laudamur neque vituperamur, ut ibidem Philosophus dicit; neque iterum est potentia, quia potentia non potest deponi, conscientia autem deponitur. Ergo conscientia est habitus.

(1) *Al.* scientiam.

1. Sed contra, videtur quod sit actus. Conscientia enim dicitur accusare vel excusare. Sed non accusatur aliquis vel excusatur, nisi quod actu considerat. Ergo conscientia est actus aliquis.

2. Praeterea, scire quod consistit in collatione, est scire in actu. Sed conscientia nominat scientiam cum collatione; dicitur enim conscire, idest simul scire. Ergo conscientia est scientia actualis.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt conscientiam tripliciter dici. Quandoque enim conscientia sumitur pro ipsa re conscita, sicut fides accipitur pro re credita; quandoque pro potentia qua conscimus; quandoque pro habitu; a quibusdam dicitur, quod quandoque pro actu. Et hujus distinctionis haec videtur esse ratio; quia cum scire sit aliquis actus, et circa actum consideretur objectum, potentia, habitus, et ipse actus; invenitur quandoque aliquod nomen quod ad ista quatuor aequivocatur; sicut hoc nomen *intellectus* quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam; quandoque vero habitum quemdam; quandoque vero actum. In hujusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi; quia nominibus utendum ut plures, ut dicitur 2 Topic. (cap. 1, circa fin.). Illud quidem secundum usum loquentium esse videtur ut conscientia quandoque pro re conscita accipiatur, ut cum dicitur, Dicam tibi conscientiam meam, idest quod est in conscientia mea. Sed potentiae vel habitui, proprie loquendo, hoc nomen attribui non potest, sed solum actui; in qua significatione sola concordant omnia quae de conscientia dicuntur.

Sciendum est enim, quod non consuevit idem nomen esse alicujus potentiae et actus et habitus, nisi quando actus aliquis est proprius alicujus potentiae vel alicujus habitus; sicut videre est proprium potentiae visivae, et scire in actu habitus scientiae; unde visus quandoque nominat potentiam, quandoque actum; et scientia similiter. Si autem sit aliquis actus qui conveniat pluribus aut omnibus habitibus vel potentiis, non consuevit a tali nomine actus aliqua potentia vel aliquis habitus denominari: sicut patet de hoc nomine *usus;* significat enim actum cujuslibet habitus et potentiae, usus enim est illius cujus est actus; unde hoc nomen *usus* ita significat actum, quod nullo modo potentiam vel habitum. Et similiter esse videtur de conscientia. Nomen enim conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid; unde conscire dicitur quasi simul scire. Quaelibet autem scientia ad aliquid applicari potest; unde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem, vel aliquam potentiam; sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cujuscumque habitus vel cujuscumque notitiae ad aliquem actum particularem. Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter: uno modo secundum quod consideratur an actus sit vel fuerit (1); alio modo secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non. Et secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicujus actus, inquantum scimus illum actum esse factum vel non factum; sicut est in communi usu loquendi, quando dicitur, hoc non esse factum de conscientia mea, idest nescio vel nescivi an hoc factum sit vel fuerit; et secundum hunc modum loquendi intelligitur quod habetur Gen. 43, 22: *Non est in conscientiis nostris quis pecuniam posuerit in saccis nostris;* et Eccle. 7, 23: *Scit conscientia tua quia tu crebro maledixisti aliis;* et secundum hoc dicitur conscientia testificari aliquid; Rom. 9, 1: *Testimonium mihi perhibente conscientia mea.* Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an actus sit rectus vel non, duplex est via. Una secundum quod per habitum scientiae dirigimur in aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus. Et haec duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quae est in speculativis: scilicet viam quae est inveniendi et judicandi. Illa enim via qua per scientiam inspicimus quid agendum est, quasi consiliantes, est similis inventioni, per quam ex principiis investigamus conclusiones. Illa autem via per quam ea quae jam facta sunt, examinamus et discutimus an recta sint, est sicut via judicii, per quam conclusiones in principia resolvuntur. Secundum autem utrumque applicationis modum nomine conscientiae utimur. Secundum enim quod applicatur scientia ad actum ut dirigens ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare, vel inducere, vel ligare; secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quae jam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiae.

Sed sciendum, quod in prima applicatione qua applicatur scientia ad actum ut sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiae sensitivae, ut memoriae, per quam ejus quod factum est, recordamur; vel sensus, per quem hunc particularem actum quem nunc agimus, percipimus. Sed in secunda et tertia applicatione, qua consiliamur quid agendum sit, vel examinamus jam facta, applicantur ad actum habitus rationis operativi, scilicet habitus synderesis et habitus sapientiae, quo perficitur superior ratio, et habitus scientiae, quo perficitur ratio inferior; sive simul omnes applicentur, sive alter eorum tantum. Ad hos enim habitus examinamus quae fecimus, et secundum eos consiliamur de faciendis. Examinatio tamen non solum est de factis, sed etiam de faciendis; consilium autem de faciendis tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicit Hieronymus: *Hanc conscientiam praecipitari videmus*, non demonstratur ipsa synderesis, quam dixit esse conscientiae scintillam; sed demonstratur ipsa conscientia, de qua supra fecerat mentionem. Vel potest dici, quod tota vis conscientiae examinantis vel consiliantis ex judicio synderesis pendet, sicut tota veritas rationis speculativae pendet ex principiis primis; et ideo conscientiam synderesim nominat, inquantum scilicet ex vi ejus agit: et praecipue quoniam volebat exprimere defectum quo synderesis deficere potest: non enim deficit in universali, sed in applicatione ad singularia; et sic synderesis non in se deficit, sed quodammodo in conscientia. Et ideo in explicando defectum synderesis, synderesi conscientiam immisit.

(1) *Al.* vel fieret.

Ad secundum dicendum, quod inquinatio non dicitur esse in conscientia (1) sicut in subjecto, sed sicut scitum in cognitione: dicitur enim aliquis habere conscientiam inquinatam, quando alicujus inquinationis sibi est conscius.

Ad tertium dicendum, quod secundum hoc conscientia inquinata mundari dicitur, secundum quod aliquis qui fuit sibi conscius prius peccati, postmodum scit se esse a peccato mundatum; et ita dicitur habere conscientiam puram. Est enim eadem conscientia quae prius immunda est, et postea munda; non quidem ita quod conscientia sit subjectum munditiae et immunditiae; sed quia per conscientiam examinantem utrumque cognoscitur; non quod sit idem actus numero quo prius sciebat se esse immundum, et post mundum scit se esse; sed quia ex eisdem principiis utrumque cognoscitur, sicut dicitur eadem consideratio quae ex eisdem principiis procedit.

Ad quartum dicendum, quod judicium conscientiae et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt, et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt enim quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu; competit autem judicium conscientiae in via qua est examinans; et in hoc differt judicium utriusque a judicio synderesis, et differunt judicium conscientiae et liberi arbitrii, quia judicium conscientiae consistit in pura cognitione, judicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem judicium est judicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod judicium liberi arbitrii pervertitur, non autem conscientiae; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et judicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multae circumstantiae ad ipsum actum, utpote fornicationis delectatio, ex cujus concupiscentia ligatur ratio, ne ejus dictamen in ejus rejectionem (2) prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo, et non in conscientia; sed contra conscientiam facit: et dicitur hoc mala conscientia facere, inquantum factum judicio scientiae non concordat. Et sic patet quod non oportet conscientiam esse idem quod liberum arbitrium.

Ad quintum dicendum, quod conscientia dicitur esse naturale judicatorium, inquantum tota examinatio vel consiliatio conscientiae ex naturali judicatorio dependet, ut prius dictum est.

Ad sextum dicendum, quod peccatum est in voluntate et ratione sicut in subjecto, in conscientia autem alio modo, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod conscientia dicitur scire aliquid non proprie, sed secundum illum modum loquendi quo scire dicitur illud quo scimus.

Ad octavum dicendum, quod dicitur esse spiritus, idest spiritus nostri instinctus, prout ratio dicitur spiritus.

Ad nonum dicendum, quod conscientia nec est potentia nec habitus, sed actus. Et quamvis actus conscientiae non sit semper, nec sit in dormiente; tamen actus ipse manet in sua radice, idest in habitibus applicabilibus ad actum.

Rationes autem illas quae probant conscientiam non esse habitum, concedimus.

(1) *Al.* in scientia.
(2) *Al.* electionem.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, quod scilicet sit habitus, dicendum, quod conscientia dicitur esse intellectus nostri lex, quia est judicium rationis ex lege naturali deductum.

Ad secundum dicendum, quod aliquis sibi ipsi dicitur esse conscius per legem naturalem eo modo loquendi quo aliquis considerare dicitur secundum principia; sed per conscientiam, eo modo loquendi quo aliquis dicitur considerare ipso actu considerationis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis scientia sit habitus, tamen applicatio scientiae ad aliquid non est habitus, sed actus; et hoc significatur nomine conscientiae.

Ad quartum dicendum, quod ex his actibus non generatur habitus alterius modi ab illo habitu ex quo actus eliciuntur; sed vel aliquis habitus ejusdem rationis, sicut ex actibus infusae caritatis generatur aliquis habitus dilectionis, vel praeexistens augmentatur: sicut in eo qui habet habitum temperantiae acquisitum ex actibus, ipse habitus augmentatur. Et ita, cum actus conscientiae procedat ex habitu sapientiae et scientiae, non generatur inde aliquis habitus alius ab eis, sed illi habitus perficiuntur.

Ad quintum dicendum, quod cum conscientia dicitur esse spes, est praedicatio per causam: inquantum scilicet conscientia bona facit hominem bonae spei esse, ut Glossa, ibidem, exponit.

Ad sextum dicendum, quod etiam ipsi habitus naturales insunt nobis ex immissione divina; et ideo cum conscientia sit actus proveniens ex habitu naturali ipsius synderesis, dicitur conscientia ex divina immissione esse, per modum quo omnis cognitio veritatis quae est in nobis, dicitur esse a Deo, a quo principiorum primorum cognitio nostrae naturae est indita.

Ad septimum dicendum, quod in illa divisione Philosophi actus in habitu includitur, eo quod habitus ex actibus generari probaverat, et similium actuum eos esse principium; et sic conscientia non est habitus nec potentia, sed actus, qui ad habitum reducitur.

Rationes autem illas quae probant conscientiam esse actum, concedimus.

ARTICULUS II.

Utrum conscientia possit errare.

Secundo quaeritur, utrum conscientia possit errare; et videtur quod non. Naturale enim judicatorium nunquam errat. Sed conscientia est naturale judicatorium. Ergo non errat.

2. Praeterea, conscientia addit aliquid supra scientiam: id autem quod addit, nihil diminuit de ratione scientiae. Sed scientia nunquam errat, quia est habitus quo semper verum dicitur, ut patet in 6 Ethic. (cap. 3 et 5). Ergo nec conscientia errare potest.

3. Praeterea, synderesis est scintilla conscientiae, ut dicitur in Glossa Hieronymi, Ezech. 1. Ergo conscientia comparatur ad synderesim sicut ignis ad scintillam. Sed eadem est operatio et motus ignis et scintillae. Ergo et conscientiae et synderesis. Sed synderesis nunquam errat. Ergo nec conscientia.

4. Praeterea, conscientia, secundum Damasce-

num, 4 lib. (cap. 23), est lex intellectus nostri. Sed lex est certior quam ipse intellectus; intellectus autem semper est rectus, ut dicitur in 3 de Anima (com. 31). Ergo multo fortius conscientia semper est recta.

5. Praeterea, ratio ex ea parte qua synderesim attingit, non errat. Sed ratio conjuncta synderesi facit conscientiam. Ergo conscientia nunquam errat.

6. Praeterea, in judicio statur dictis testium. Sed in judicio divino testis est conscientia, ut patet Rom. 2, 15: *Testimonium illis reddente conscientia sua etc.* Cum igitur judicium divinum nunquam possit falli, videtur quod conscientia nunquam errare possit.

7. Praeterea, in omnibus, regulam ad quam alia regulantur, oportet habere rectitudinem indeficientem. Sed regula quaedam humanorum operum est conscientia. Ergo oportet conscientiam esse rectam.

8. Praeterea, spes innititur conscientiae, sicut habetur per Glossam 1 Tim. 1, 5: *Ex corde puro et conscientia bona.* Sed spes certissima est, ut habetur Hebr. 6, 18: *Ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus; qui confugimus ad tenendam propositam spem.* Ergo conscientia indeficientem rectitudinem habet.

Sed contra est quod dicitur Joan. 16, 2: *Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo.* Ergo his qui occidebant Apostolos, dictabat conscientia quod ex hoc placerent Deo. Sed hoc est erroneum. Ergo conscientia errat.

Praeterea, conscientia collationem quamdam dicit. Sed ratio conferendo decipi potest. Ergo conscientia errare potest.

Respondeo, sicut ex dictis, art. praeced., patet, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem specialem actum; in qua quidem applicatione contingit esse errorem dupliciter: uno modo, quia id quod applicatur, in se errorem habet; alio modo ex eo quod non bene applicatur; sicut in syllogizando contingit peccatum dupliciter: vel ex eo quod aliquis falsis utitur, vel ex eo quod non recte syliogizat. Sed hoc quidem quod falsis utatur, ex una quidem parte contingit, ex alia autem parte non contingit. Dictum est enim supra, art. praeced., quod per conscientiam applicatur notitia synderesis, et rationis superioris et inferioris, ad actum particularem examinandum. Cum autem actus sit particularis, et synderesis judicium universale existat; non potest applicari judicium synderesis ad actum, nisi fiat assumptio alicujus particularis. Quam quidem particularitatem quandoque subministrat ratio superior, quandoque inferior; et sic conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari: ut si ex judicio synderesis proferatur, nihil prohibitum lege Dei esse faciendum; et ex superioris rationis notitia assumatur, concubitum cum ista muliere esse prohibitum lege Dei; fiet applicatio conscientiae concludendo, ab hoc concubitu esse abstinendum. In universali quidem judicio synderesis, errorem esse non contingit, ut supra ex dictis, art. praeced., patet; sed in judicio rationis superioris contingit esse peccatum; sicut cum quis existimat esse secundum legem, vel contra, quod non est; ut haeretici qui credunt juramentum a Deo esse prohibitum. Et ideo error accidit in conscientia propter falsitatem quae erat in superiori parte rationis. Et similiter contingere potest error in conscientia ex errore existente in inferiore parte rationis; ut cum aliquis errat circa civiles rationes justi vel injusti, honesti vel inhonesti. Ex hoc autem quod non recto modo applicatio fit in conscientia, etiam error contingit; quia sicut in syllogizando in speculativis contingit formam debitam argumentandi praetermitti, et ex hoc in conclusione accidere falsitatem: ita etiam contingit in syllogismo qui in operabilibus requiritur, ut dictum est.

Sciendum tamen, quod in quibusdam conscientia nunquam errare potest; quando scilicet actus ille particularis ad quem conscientia applicatur, habet de se in synderesi universale judicium. Sicut enim in speculativis non contingit errare circa particulares conclusiones quae directe sub principiis universalibus assumuntur in eisdem terminis, ut in hoc quod est, hoc totum esse majus sua parte, nullus decipitur; sicut nec in hoc, Omne totum est majus sua parte; ita nec in hoc quod est, Deum non esse a me diligendum, vel aliquod malum esse faciendum, nulla conscientia errare potest; eo quod in utroque judicio tam speculabilium quam operabilium, et major est per se nota, utpote in universali judicio existens; et minor etiam, qua idem de se ipso praedicatur particulariter; ut cum dicitur: Omne totum est majus sua parte; hoc, totum quoddam est; ergo est majus sua parte.

Ad primum ergo dicendum, quod conscientia dicitur naturale esse judicatorium, inquantum est conclusio quaedam ex naturali judicatorio deducta, in qua potest error accidere, etsi non propter errorem naturalis judicatorii, tamen propter errorem particularis assumptae, vel propter indebitum ratiocinandi modum, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod conscientia addit supra scientiam applicationem scientiae ad actum particularem; et in ipsa applicatione potest esse error, quamvis in scientia error non sit. Vel dicendum, quod cum dico conscientiam, non dico vel implico scientiam solummodo stricte acceptam prout est tantum verorum, sed scientiam largo modo acceptam pro quacumque notitia, secundum quod omne quod novimus, communi usu loquendi scire dicimur.

Ad tertium dicendum, quod sicut scintilla est id quod purius est de igne, et quod supervolat toti igni; ita synderesis est id quod supremum in conscientiae judicio reperitur; et secundum hanc metaphoram synderesis scintilla conscientiae dicitur. Neque oportet ut in omnibus aliis se habeat synderesis ad conscientiam sicut scintilla ad ignem. Et tamen in igne materiali aliquis motus accidit igni propter admixtionem ad materiam alienam, qui non accidit scintillae ratione suae puritatis; et ita etiam aliquis error potest accidere conscientiae propter commixtionem ejus ad particularia, quae sunt quasi materia a ratione aliena, qui non accidit rationi in sua puritate existenti.

Ad quartum dicendum, quod conscientia dicitur lex intellectus secundum illud quod habet a synderesi; et secundum hoc nunquam errat, sed aliunde, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod licet ratio ex hoc quod conjungitur synderesi, non erret, tamen ratio superior vel inferior errans potest synderesi applicari, sicut minor falsa adjungitur majori verae.

Ad sextum dicendum, quod in judicio statur dicto testium, quando dicta testium non possunt per alia manifesta indicia argui falsitatis. In eo autem qui in conscientia errat, testimonium conscientiae arguitur falsitatis ex ipso dictamine synderesis; et sic non stabitur dicto conscientiae errantis in divino judicio, sed magis dictamini legis naturalis.

Ad septimum dicendum, quod conscientia non est prima regula humanorum operum, sed magis synderesis; conscientia autem est quasi regula regulata; unde nihil mirum, si error in ea potest accidere.

Ad octavum dicendum, quod spes illa quae super rectam conscientiam fundatur, certitudinem habet; et haec est gratuita; spes autem quae super erroneam conscientiam fundatur, est illa de qua dicitur, Proverb. 10, 28: *Spes impiorum peribit.*

ARTICULUS III.

Utrum conscientia liget.

Tertio quaeritur, utrum conscientia liget; et videtur quod non. Nullus ligatur ad aliqua facienda nisi aliqua lege. Sed homo non facit sibi ipsi legem. Ergo, cum conscientia sit ex actu hominis, conscientia non ligat (1).

2. Praeterea, aliquis ad consilia non ligatur. Sed conscientia se habet per modum consiliationis; ita enim videtur conscientia praecedere electionem, sicut consilium. Ergo conscientia non ligat.

3. Praeterea, nullus ligatur nisi ex aliquo superiori. Sed conscientia hominis non est superior quam ipse homo. Ergo homo ex sua conscientia non ligatur.

4. Praeterea, ejusdem est ligare et solvere. Sed conscientia non sufficit ad hominem absolvendum. Ergo nec etiam ad ligandum.

Sed contra, Eccle. 7, 23: *Scit conscientia tua;* Glossa (interlin.): *Qua judice nemo nocens absolvitur.* Sed praeceptum judicis obligat. Ergo dictamen conscientiae ligat.

Praeterea, super illud Rom. 9: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Origenes: *Vult Apostolus ut nihil dicam vel cogitem, nihil agam, nisi secundum conscientiam.* Ergo conscientia ligat.

Respondeo dicendum, quod conscientia procul dubio ligat.

Ad videndum autem quomodo liget, sciendum est, quod ligatio metaphorice a corporalibus ad spiritualia sumpta, necessitatis impositionem importat. Ille enim qui ligatus est, necessitatem habet consistendi in loco ubi ligatus est, et aufertur ei potestas ad alia divertendi; unde patet quod ligatio non habet locum in illis quae ex se necessaria sunt; non enim possumus dicere ignem esse ligatum ad hoc quod sursum feratur, quamvis necesse sit ipsum sursum ferri; sed in his tantum necessariis (2) ligatio locum habet quibus ab alio necessitas imponitur.

Est autem duplex necessitas quae ab alio agente imponi potest. Una quidem coactionis, per quam omnis absolute necesse habet facere hoc ad quod determinatur ex actione agentis; alias coactio non proprie diceretur, sed magis inductio. Alia vero est necessitas conditionata, scilicet ex finis suppositione; sicut imponitur alicui necessitas ut si non fecerit hoc, non consequatur suum praemium. Prima quidem necessitas, quae est coactionis, non cadit in motibus voluntatis, sed solum in corporalibus rebus, eo quod voluntas naturaliter est a coactione libera. Secunda necessitas voluntati imponi potest; ut scilicet necessarium sit hoc eligere, si hoc bonum debeat consequi, vel si hoc malum debeat vitare, Carere enim malo in idem computatur cum habere bonum in talibus, ut patet per Philosophum in 5 Ethic. (cap. 1, circa med.). Sicut autem necessitas coactionis imponitur rebus corporalibus per aliquam actionem, ita necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionem. Actio autem qua voluntas movetur, est imperium regentis et gubernantis. Unde Philosophus dicit in 5 Metaph., quod rex est principium motus per suum imperium. Ita etiam se habet imperium alicujus gubernantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis. Actio autem corporalis agentis nunquam inducit necessitatem in rem aliam nisi per contactum coactionis ipsius ad rem in qua agit; unde nec ex imperio alicujus regis vel domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur; attingit autem ipsum per scientiam. Unde nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti; et ideo ille qui non est capax notitiae, praecepto non ligatur; nec aliquis ignorans praeceptum Dei, ligatur ad praeceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire praeceptum. Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex praecepto ligatur. Sicut autem (1) in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum, ita in spiritualibus praeceptum non ligat nisi per scientiam; et ideo, sicut est eadem vis qua tactus agit, et qua virtus agentis agit, cum tactus non agat nisi ex virtute agentis, et virtus agentis non nisi mediante tactu; ita eadem virtus est qua praeceptum ligat et qua conscientia ligat; cum praeceptum non liget nisi per virtutem scientiae, nec scientia nisi per virtutem praecepti. Unde, cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiae ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur vi praecepti divini.

Ad primum ergo dicendum, quod homo non facit sibi legem; sed per actum suae cognitionis, qua legem ab alio factam cognoscit, ligatur ad legem implendam.

Ad secundum dicendum, quod consilium dupliciter dicitur. Quandoque enim consilium nihil aliud est quam actio rationis inquirentis de agendis; et hoc modo consilium se habet ad electionem sicut syllogismus vel quaestio ad conclusionem, ut patet per Philosophum in 3 Ethicor. (cap. 3). Hoc autem modo acceptum consilium non dividitur contra praeceptum; quia de his quae sunt in praecepto, consiliamur in hunc modum; unde ex tali consilio contingit aliquem obligari. Sic autem dictum consilium invenitur in conscientia quantum ad unum modum applicationis; cum scilicet inquiritur de agendo. Alio modo dicitur consilium persuasio vel inductio ad aliquid agendum, non habens vim coactivam; et sic consilium contra praeceptum dividitur, cujusmodi sunt amicabiles exhortationes; et ex

(1) *Al.* ex hominis conscientia, non ligat.
(2) *Al.* in tantum necessariis.

(1) *Al. deest* autem.

isto consilio aliquando conscientia procedit. Applicatur enim aliquando etiam conscientia hujus consilii ad particularem actum. Sed cum conscientia non liget nisi ex virtute ejus quod in conscientia habetur; conscientia quae ex consilio sequitur, non alio modo potest obligare quam ipsum consilium; ex quo aliquis obligatur ut non contemnat, sed non ut impleat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis homo se ipso non sit superior, tamen ille de cujus praecepto scientiam habet, eo superior est; et sic ex sua conscientia ligatur

Ad quartum dicendum, quod tunc conscientia erronea non sufficit ad absolvendum, quando in ipso errore peccat; ut quando errat circa ea quae scire tenetur. Si autem esset error circa ea quae quis non tenetur scire, ex conscientia sua absolvitur; sicut patet ex eo qui ex ignorantia facti peccat; ut cum aliquis accedit ad alienam uxorem, quam credit suam.

ARTICULUS IV.

Utrum conscientia erronea liget.
(1 2, *quaest.* 19, *art.* 5.)

Quarto quaeritur, utrum conscientia erronea liget; et videtur quod non. Quia, ut dicit Augustinus (libro 22 contra Faustum, cap. 27, in princ.), peccatum est *dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei*. Ergo nihil ligat ad peccatum nisi lex Dei. Sed conscientia erronea non est secundum legem Dei. Ergo non obligat ad peccatum.

2. Praeterea, Rom. 13, super illud: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*, dicit Glossa Augustini (in serm. 6 de verbis Domini a med.), quod inferiori potestati non est obediendum contra praeceptum superioris; sicut non est obediendum proconsuli, si contrarium imperatori praecipiat. Sed conscientia erronea est inferior ipso Deo. Cum ergo conscientia erronea praecipiat contraria praeceptis Dei, praeceptum conscientiae errantis nullo modo obligare videtur.

3. Praeterea, secundum Ambrosium (lib. de Paradiso, cap. 8, ante med), peccatum est *transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum*. Ergo quicumque deviat ab obedientia legis divinae, peccat. Sed conscientia erronea facit deviare a praeceptis legis divinae; quando scilicet aliquis habet conscientiam faciendi aliquid quod divina lege est prohibitum. Ergo conscientia erronea magis inducit in peccatum observata, quam liget in peccatum si non observetur.

4. Praeterea, secundum jura, si aliquis habet conscientiam quod uxor sua attineat sibi in aliquo gradu prohibito, et conscientia illa sit probabilis, tunc oportet eam sequi contra praeceptum Ecclesiae, etiam si excommunicatio addatur: si autem non sit probabilis conscientia, non ligatur ad hoc quod eam impleat, sed debet magis Ecclesiae obedire. Sed conscientia erronea, praecipue de per se malis, nullo modo est probabilis. Ergo talis conscientia non ligat.

5. Praeterea, Deus est misericordior quam aliquis dominus temporalis. Sed dominus temporalis non imputat homini ad peccatum illud quod ex errore committitur. Ergo multo minus per conscientiam errantem aliquis penes Deum obligatur ad peccatum.

6. Sed dicendum, quod conscientia erronea ligat circa indifferentia, non autem circa ea quae sunt per se mala. — Sed contra, ideo in illis quae sunt per se mala, conscientia erronea dicitur non ligare, quia dictamen rationis est in contrarium. Sed similiter naturalis ratio dictat contrarium conscientiae erroneae quae circa indifferentia errat. Ergo similiter ista non ligat.

7. Praeterea, opus indifferens se habet ad utrumlibet. Sed quod est ad utrumlibet, non est necessarium fieri vel non fieri. Ergo ad opera indifferentia aliquis non obligatur ex necessitate per conscientiam.

8. Praeterea, si aliquis ex erronea conscientia contra legem Dei facit, non excusatur a peccato. Si igitur ille qui contra conscientiam etiam sic errantem ageret, peccaret; sequeretur quod sive ageret secundum conscientiam erroneam, sive non, peccaret. Ergo erit coactus ut peccatum vitare non possit; quod videtur impossibile; quia *nullus peccat in eo quod vitare non potest*, secundum Augustinum (1 Retract., cap. 9, parum ante med.). Ergo impossibile est quod conscientia taliter errans liget.

9. Praeterea, omne peccatum ad aliquod genus reducitur. Sed si alicui dictat conscientia quod fornicetur, abstinere a fornicatione non potest ad aliquod genus peccati reduci. Ergo non peccaret sic contra conscientiam agens; ergo conscientia talis non ligat.

Sed contra est quod dicitur Rom. 14, 23: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*: etiam si bonum sit in se. Sed conscientia quae prohibet illud quod in se est bonum, est erronea. Ergo talis ligat.

Praeterea, observare legalia post tempus gratiae revelatae non erat indifferens, sed per se malum; unde dicitur Gal. 5, 2: *Si circumcidimini, Christus nihil vobis prodest* Sed tamen conscientia de circumcisione observanda ligabat; unde ibidem, 3, dicitur: *Testificor autem circumcidenti se, quoniam debitor est universae legis faciendae*. Ergo erronea conscientia ligat in per se malis.

Praeterea, peccatum principaliter in voluntate consistit. Quicumque autem vult transgredi praeceptum divinum, habet malam voluntatem. Ergo peccat. Sed quicumque credit aliquid esse praeceptum, et vult transgredi, habet voluntatem non servandi legem. Ergo peccat. Qui autem habet erroneam conscientiam sive in his quae sunt per se mala, sive in quibuscumque, credit id quod est contrarium suae conscientiae esse contra legem Dei. Ergo, si vult facere illud, vult facere contra legem Dei, et peccat; et ita conscientia, quantumcumque erronea, obligat ad peccatum.

Praeterea, secundum Damascenum (lib. 4 cap. 32), conscientia est lex intellectus nostri. Sed facere contra legem est peccatum. Ergo etiam facere contra conscientiam quomodocumque.

Praeterea, aliquis ex praecepto ligatur. Sed hoc quod conscientia dictat, est praeceptum. Ergo, quantumcumque sit erronea, conscientia ligat

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones.

Quidam enim dicunt, quod conscientia potest errare vel in his quae sunt per se mala, vel in indifferentibus. Conscientia igitur errans in his quae sunt per se mala, non ligat, in indifferentibus autem ligat. Sed qui hoc dicunt, non videntur intelligere quid sit conscientiam ligare. Secundum hoc

enim ligare conscientia dicitur, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurret; non autem hoc modo quod aliquis implens recte faciat: alias enim consilium obligare diceretur; implens enim consilium recte agit; sed tamen ad consilia dicimur non ligari, quia qui consilium praeterit, non peccat; ad praecepta autem ligari dicimur, quia si non servamus praecepta, peccatum incurrimus. Non igitur propter hoc conscientia dicitur ad aliquid ligare, quod si illud fiat, ex tali conscientia bonum sit: sed quia si non fiat, peccatum incurritur.

Non videtur autem possibile quod aliquis peccatum evadat, si conscientia, quantumcumque errans, dictet aliquod esse praeceptum Dei quod sit indifferens sive per se malum; si contrarium, tali conscientia manente, agere disponat. Quantum enim in se est, ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non observandi; unde mortaliter peccat. Quamvis igitur talis conscientia, quae est erronea, deponi possit; nihilominus tamen dum manet, obligatoria est; quia transgressor ipsius de necessitate peccatum incurrit. Diversimode tamen recta conscientia et erronea ligat; recta quidem ligat simpliciter et per se; erronea autem secundum quid et per accidens. Dico autem rectam ligare simpliciter, quia ligat absolute et in omnem eventum. Si enim aliquis conscientiam habeat de vitando adulterio, istam conscientiam sine peccato non potest deponere; quia in ipso quod eam deponeret errando, graviter peccaret; ea autem manente, non potest praeteriri in actu sine peccato; unde absolute ligat et in omnem eventum. Sed conscientia erronea non ligat nisi secundum quid et sub conditione. Ille enim cui dictat conscientia quod teneatur ad fornicandum, non est obligatus ut fornicationem sine peccato dimittere non possit, nisi sub hac conditione, si talis duret conscientia. Haec autem conscientia removeri potest absque peccato. Unde talis conscientia non obligat in omnem eventum; potest enim aliquid contingere, scilicet depositio conscientiae, quo contingente, ulterius non ligatur. Quod autem sub conditione tantum est, secundum quid esse dicitur. Dico etiam, quod conscientia recta per se ligat, erronea autem per accidens; quod ex hoc patet. Qui enim vult vel amat unum propter alterum: illud quidem propter quod amat reliquum per se amat; quod vero propter aliud, quasi per accidens; sicut qui vinum amat propter dulce, amat dulce per se, vinum autem per accidens. Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens eam esse rectam (alias non erraret), nec inhaeret conscientiae erroneae propter rectitudinem quam in ea credit esse; inhaeret quidem, per se loquendo, rectae conscientiae, sed erronea quasi per accidens; inquantum hanc conscientiam quam credit esse rectam, contingit esse erroneam. Et exinde est quod, per se loquendo, ligatur a conscientia recta, per accidens vero ab erronea. Et haec solutio potest accipi ex verbis Philosophi in 7 Eth., ubi quasi eamdem quaestionem quaerit, utrum scilicet dicendus sit incontinens qui abscedit a ratione recta solum, vel qui abscedit a falsa. Et solvit quod incontinens per se recedit a ratione recta, per accidens autem a falsa; et ab una quidem simpliciter, ab alia autem secundum quid; quia quod per se est, simpliciter est; quod autem per accidens, secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis id quod dictat erronea conscientia, non consonum sit legi Dei, tamen accipitur ab errante ut ipsa lex Dei; et ideo, per se loquendo, si ab hoc recedat, recedet a lege Dei; quamvis per accidens sit quod a lege Dei non recedit.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando superioris vel inferioris sunt distincta praecepta, et utrumque per se distinctum pervenit ad eum qui praecepto obligatur; quod hic non contingit; quia conscientiae dictamen nihil est aliud quam perventio praecepti divini ad eum qui conscientiam habet, ut ex dictis, art. 1 et 2, patet. Esset autem simile in exemplo proposito, si praeceptum imperatoris nunquam ad aliquem pervenire posset nisi mediante proconsule, et proconsul non praeciperet nisi recitans imperatoris praeceptum. Tunc enim idem esset contemnere praeceptum imperatoris et proconsulis, sive proconsul verum diceret, sive mentiretur.

Ad tertium dicendum, quod conscientia erronea errans in his quae sunt per se mala, dictat contraria legi Dei; sed tamen illa quae dictat, dicit esse legem Dei; et ideo transgressor illius conscientiae, transgressor efficitur legis Dei; quamvis conscientiam sequens, et eam opere implens, contra legem Dei faciens mortaliter peccat; quia in ipso errore peccatum erat, cum contingeret ex ignorantia ejus quod scire debebat.

Ad quartum dicendum, quod quando conscientia non est probabilis, tunc debet eam deponere; sed tamen dum manet, si contra eam faciat, mortaliter peccat. Unde per hoc non probatur quod conscientia erronea non liget dum manet, sed solum quod non ligat simpliciter et in omnem eventum.

Ad quintum dicendum, quod ex illo argumento non concluditur quod conscientia erronea non liget ad peccatum si non impleatur; sed si impleatur, excusat a peccato; unde non est ad propositum. Concludit autem verum, quando ipse error non est peccatum: utpote cum contingit ex ignorantia facti. Si autem ex ignorantia juris est; sic non concludit, quia ipsa ignorantia peccatum est; sic enim apud judicem saecularem non excusatur qui ignorantiam juris quod scire debet, allegat.

Ad sextum dicendum, quod licet in ratione naturali sit unde possit procedi ad contrarium ejus quod erronea conscientia dictat, sive sit error circa indifferentia, sive circa per se mala; tamen actu ratio naturalis non dictat contrarium; si enim dictaret contrarium, non erraret conscientia.

Ad septimum dicendum, quod quamvis opus indifferens, quantum in se est, ad utrumlibet se habeat; tamen cum quis existimat hoc opus cadere sub praecepto, (1) efficitur non indifferens propter suam aestimationem.

Ad octavum dicendum, quod ille qui habet conscientiam faciendi fornicationem, non est simpliciter perplexus, quia potest aliquid facere quo facto non incidet in peccatum, scilicet conscientiam erroneam deponere; sed perplexus secundum quid, scilicet conscientia erronea manente; et hoc non est inconveniens, ut aliquo supposito, homo peccatum vitare non possit; sicut supposita intentione inanis gloriae, ille qui tenetur eleemosynam dare, peccatum evitare non potest; si enim dat ex tali

(1) *Al.* sub peccato.

intentione, peccat; si vero non dat, transgressor est.

Ad nonum dicendum, quod quando conscientia erronea dictat aliquid faciendum, dictat illud sub aliqua ratione boni, vel quasi opus justitiae, vel temperantiae, et sic de aliis; et ideo transgressor incurrit in vitium contrarium illi virtuti sub cujus specie conscientia illud dictat; vel si dictat illud sub specie divini praecepti, vel alicujus praelati tantum, incurrit peccatum inobedientiae conscientiam transgrediens.

ARTICULUS V.

Utrum conscientia in indifferentibus plus liget quam praeceptum praelati, vel minus.

Quinto quaeritur, utrum conscientia in indifferentibus plus liget quam praeceptum praelati, vel minus; et videtur quod minus. Subditus enim religiosus vovit obedientiam praelato. Sed tenetur votum reddere: Psalm. 25, 12. *Vovete, et reddite.* Ergo videtur quod tenetur praelato obedire contra conscientiam; et ita magis praelato quam conscientiae.

2. Praeterea, praelato semper est obediendum in his quae non sunt contra Deum. Sed indifferentia non sunt contra Deum. Ergo in eis tenetur obedire praelato; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, potestati superiori magis est obediendum quam inferiori, ut habetur in Glossa (ord. super illud, *Qui resistunt*), Rom. 13. Sed anima praelati est superior quam anima subditi. Ergo magis ligatur subditus ex praelati imperio quam ex conscientia propria.

4. Praeterea, subditus non debet judicare de praecepto praelati, sed magis praelatus de actibus subditi. Judicaret autem subditus de praecepto praelati, si propter suam conscientiam ab ejus praecepto recederet. Ergo quantumcumque conscientia dictat in indifferentibus, magis est standum praecepto praelati.

Sed contra, vinculum spirituale fortius est quam corporale, et intrinsecum quam extrinsecum. Sed conscientia est vinculum spirituale intrinsecum, praelatus autem vinculum corporale et extrinsecum, ut videtur, quia per temporalem dispensationem omnis praelatio agitur; unde, cum ad aeternitatem ventum fuerit, evacuabitur, ut habetur in Glossa (ord. super illud, *Omnem potestatem*), 1 Corinth., 15. Ergo, videtur quod magis est obediendum conscientiae quam praelato.

Respondeo dicendum, quod hujus quaestionis ratio satis ex his quae dicta sunt, art. 3 hujus quaest., potest apparere. Dictum est enim supra, quod conscientia non ligat nisi vi praecepti divini, vel secundum legem scriptam, vel secundum legem naturae inditam. Comparare igitur ligamen conscientiae ad ligamen quod est ex praecepto praelati, non est aliud quam comparare ligamen praecepti divini ad ligamen praecepti praelati. Unde, cum praeceptum divinum obliget contra praeceptum praelati, et magis obliget quam praeceptum praelati; conscientiae ligamen erit majus quam ligamen praecepti praelati; et conscientia ligabit, praecepto praelati in contrarium existente.

Tamen hoc diversimode se habet in conscientia recta et erronea. Conscientia enim recta simpliciter et perfecte contra praeceptum praelati obligat; simpliciter quidem, quia ejus obligatio auferri non potest, cum sine peccato deponi non possit talis conscientia; perfecte autem, quia conscientia recta non solum hoc modo ligat, ut ille qui eam sequitur peccatum non incurrat; sed ut ille qui eam sequitur sit immunis a peccato, quantumcumque praelati praeceptum sit in contrarium; sed conscientia erronea ligat contra praeceptum praelati in indifferentibus secundum quid et imperfecte. Secundum quid, quia non obligat in omnem eventum, sed sub conditione suae durationis; potest enim aliquis et debet talem conscientiam deponere. Imperfecte autem, quia ligat quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur, peccatum non incurrit; non autem quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur, peccatum evitet, cum praeceptum praelati est in contrarium, si tamen ad illud indifferens praeceptum praelati obliget; in tali enim casu peccat, sive non faciat, quia contra conscientiam agit, sive faciat, quia praelato inobediens est. Magis autem peccat si non faciat, conscientia durante, quod conscientia dictat; cum plus liget quam praeceptum praelati.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui vovit obedientiam, tenetur obedire in his ad quae bonum (1) obedientiae se extendit; nec ab ista obligatione absolvitur per errorem conscientiae, nec iterum a conscientiae absolvitur ligamine per istam obligationem; et ita manet in eo duplex contraria obligatio. Quarum una, scilicet quae est conscientiae, est major, quia intensior; minor, quia solubilior; alia vero e contrario. Obligatio enim illa quae est ad praelatum, solvi non potest, sicut conscientia erronea deponi potest.

Ad secundum dicendum, quod quamvis opus illud per se sit indifferens, tamen ex dictamine conscientiae fit non indifferens.

Ad tertium dicendum, quod quamvis praelatus sit superior subdito, tamen Deus, sub cujus praecepti specie ligat conscientia, est major quam praelatus.

Ad quartum dicendum, quod subditus non habet judicare de praecepto praelati, sed de impletione praecepti, quae ad ipsum spectat. Unusquisque enim tenetur actus suos examinare ad scientiam quam a Deo habet, sive sit naturalis, sive acquisita sive infusa: omnis enim homo debet secundum rationem agere.

QUAESTIO XVIII.

DE COGNITIONE PRIMI HOMINIS IN STATU INNOCENTIAE.

(*In octo articulos divisa.*)

Primo utrum homo in statu innocentiae cognoverit Deum per essentiam; 2.° utrum homo in statu innocentiae per creaturas viderit Deum; 3.° utrum Adam in statu innocentiae fidem de Deo habuit; 4.° utrum Adam habuit in statu innocentiae omnium creaturarum notitiam; 5.° utrum Adam in statu innocentiae viderit Angelos per essentiam; 6.° utrum Adam in primo statu errare sive decipi potuit; 7.° utrum pueri qui ex Adam nascerentur, plenam rerum omnium notitiam habuissent, sicut Adam

(1) *Forte* votum.

habuit; 8.° utrum pueri mox nati in statu innocentiae usum plenariae rationis habuissent.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo in statu innocentiae cognoverit Deum per essentiam. — (1 *part.*, *quaest.* 94, *art.* 1.)

Quaestio est de cognitione primi hominis in statu innocentiae; et primo quaeritur, utrum in statu illo cognoverit Deum per essentiam; et videtur quod sic. Dicit enim Magister in 4 Sent. dist. 1, quod *homo ante peccatum Deum sine medio vidit.* Sed videre Deum sine medio, est videre Deum per essentiam. Ergo in statu innocentiae vidit Deum per essentiam.

2. Sed dicendum, quod Magister intelligit quod vidit sine medio quo ad nubilum culpae, non autem sine medio creaturae. — Sed contra est quod Magister ibidem dicit, quod *quia nos per medium Deum videmus, oportet quod ex visibilibus creaturis ad eum deveniamus.* Ergo videtur quod intelligat de medio creaturae. Sed videre sine medio creaturae, est videre per essentiam. Ergo etc.

3. Praeterea, Philip. 4, 7, dicitur, quod *pax Dei, quae exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra*: hoc intelligitur de pace quam Deus facit in patria in beatis; quod Glossa (ordin. et interlin.) ibid. sic exponit: *Omnem sensum, idest intellectum nostrum, non eorum qui semper vident faciem Patris.* Ex quo habetur quod pax sive gaudium beatorum excedit intellectum omnis illius qui gaudio illo non perfruitur. Sed Adam in innocentia gaudia beatorum vidit: unde dicit Gregorius, 4 Dial. (in princ.): *Homo peccando extra se ipsum fusus illa jam caelestis patriae gaudia quae prius contemplari solebat, videre non poterat.* Ergo Adam in illo statu gaudio caelestis patriae fruebatur.

4. Praeterea, Hugo de sancto Victore (lib. 1 de Sacram., part. 5, cap. 14), dicit, quod homo in statu illo cognoscebat Creatorem suum ea cognitione qua tunc per praesentiam contemplationis manifestius cernebatur. Sed videre Deum per praesentiam contemplationis, est videre ipsum per essentiam, ut videtur. Ergo Deum per essentiam Adam in statu illo vidit.

5. Praeterea, homo factus est ad videndum Deum: ad hoc enim fecit Deus rationalem creaturam, ut similitudinis suae particeps esset, quae in ejus visione consistit, ut habetur 1 dist. 2 Sent. Si igitur in statu innocentiae Deum Adam per essentiam non videbat, hoc non erat nisi quia aliquod medium impediebat. Non autem medium culpae impediebat, quia tunc ab ea immunis erat; nec impediebat medium creaturae, quia Deus est intimior rationali animae quam quaelibet creatura. Ergo Adam in statu innocentiae vidit Deum per essentiam.

6. Praeterea, sicut affectiva hominis non perficitur nisi per summum bonum, ita cognitiva non nisi per summum verum, ut patet in lib. de Spiritu et Anima (cap. 11). Sed unicuique inest desiderium suae perfectionis. Ergo Adam in primo statu desiderabat Deum per essentiam videre. Sed quicumque caret eo quod desiderat, affligitur. Si igitur Adam tunc Deum per essentiam non videbat, affligebatur. Hoc autem est falsum; quia afflictio, cum sit poena, culpam praecedere non potest. Ergo Deum per essentiam vidit.

7. Praeterea, anima hominis ita facta est ad Dei imaginem, ut nulla interposita creatura ab ipsa prima veritate formetur, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. 10 non procul a fin., et cap. 11, ante med.). Sed imago manebat integra et pura in homine in statu innocentiae. Ergo in ipsam summam veritatem ferebatur nullo mediante; et ita Deum per essentiam videbat.

8. Praeterea, ad hoc quod aliquid videamus in actu, nihil aliud requiritur nisi quod species fiat intelligibilis in actu per abstractionem a materia et a conditionibus materiae; quod pertinet ad intellectum agentem; et ut in intellectu recipiatur, quod pertinet ad intellectum possibilem. Sed essentia divina est per se intelligibilis, utpote omnino a materia separata: est etiam animae ipsius hominis intima, cum in omnibus per essentiam Deus esse dicatur. Cum igitur nullum esset impedimentum in anima hominis in statu innocentiae, videtur quod Deum per essentiam videbat.

9. Praeterea, cum anima Adae in statu innocentiae esset debito modo ordinata, non erat ratio superior minus perfecta circa suum objectum proprium quam inferior circa objectum proprium. Sed inferior ratio, cujus est circa temporalia intendere, ipsa temporalia immediate videre poterat. Ergo et ratio superior, cujus est aeterna conspicere, poterat immediate Deum per essentiam videre.

10. Praeterea, illud a quo fit aliquid visibile in actu, immediate a sensu visus cognoscitur, scilicet lux. Ergo illud a quo fit aliquid intelligibile actu, immediate ab intellectu cognoscitur. Sed non fit actu intelligibile aliquid ab aliquo nisi inquantum est actu; et ita Deus, cum solus sit actus purus, ipse est quo omnia intelligibilia fiunt. Ergo intellectus hominis in primo statu Deum immediate videbat, cum tunc nullum haberet impedimentum.

11. Praeterea, Damascenus dicit (orth. Fidei, lib. 2, cap. 12), quod *homo in statu innocentiae beatam vitam habuit, et omnem beatitudinem.* Sed beata vita vel beatitudo consistit in hoc quod Deus per essentiam videatur. Ergo tunc per essentiam Deum vidit.

12. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 3, cap. 11), quod homo tunc reficiebatur fruitione ditissimae contemplationis, sicut Angelus. Sed Angeli vident Deum per essentiam. Ergo Adam in statu illo Deum per essentiam vidit.

13. Praeterea, natura hominis erat perfectior in statu innocentiae quam post statum peccati. Sed aliquibus post statum peccati concessum est ut Deum per essentiam viderent adhuc in hac vita mortali existentibus, sicut de Paulo et Moyse Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litteram (cap. 26 et 28), et in lib. de videndo Deum (epist. 147, olim 112, cap. 12). Ergo multo fortius Adam in statu innocentiae Deum per essentiam vidit.

14. Praeterea, Genes. 11, super illud: *Misit Deum soporem in Adam*, dicit Glossa (ordin. super illud: *Adae non inveniebatur*): *Extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adae particeps angelicae curiae et intrans in sanctuarium Dei, novissima intelligeret.* Ex quo videtur quod sopor ille raptus quidam fuerit. Sed illi qui rapiuntur Deum per essentiam vident. Ergo et Adam.

15. Praeterea, secundum Damascenum (orth. Fidei, lib. 2, cap. 11, circa med.), Adam non tantum in corporali paradiso collocatus fuit, sed in spi-

rituali. Spiritualis autem paradisus nihil aliud est quam beatitudo in visione Dei per essentiam consistens. Ergo etc.

16. Praeterea, Augustinus dicit, 13 de Civit. Dei (cap. 10, parum a princ.), quod *in statu innocentiae non aberat quicquam quod bona voluntas adipisceretur*. Sed bona voluntas hoc adipisci poterat, ut Deum per essentiam videret. Ergo hoc a primis parentibus non aberat; ergo etc.

Sed contra est quod dicit Augustinus in 1 de Trinit. (cap. 8 a med.), quod Dei visio per essentiam est tota merces Sanctorum. Sed Adam in statu innocentiae beatus non erat. Ergo Deum per essentiam non vidit.

Praeterea, Bernardus dicit, quod Deus in statu viae potest quidem totus diligi, sed non videri. Videretur autem totus si videretur per essentiam; cum ejus essentia sit simplex. Ergo cum Adam esset in statu viae, Deum per essentiam videre non potuit.

Praeterea, anima oppressa mole carnis, distinctam rerum cognitionem amittit; unde Boetius dicitur in lib. de Consolat. (3, metro 3) quod *summam retinens, singula perdit*. Sed in statu innocentiae anima hominis aliquatenus per corpus deprimebatur, licet non tantum sicut post peccatum. Ergo retardabatur a visione divinae essentiae, ad quam requiritur perfectissima dispositio; nec est aliquis ita perfecte intelligens, quin possit cogitari alium perfectius intelligere, nisi Deus, qui infinita limpiditate omnia intelligit.

Praeterea, esse viatorem et comprehensorem simul, soli Christo est proprium. Sed Adam in statu innocentiae viator erat; quod patuit ex hoc quod peccare potuit; et ita non fuit comprehensor, et ita Deum per essentiam non vidit.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod Deum per essentiam videre non solum contingit in patria, sed in via, quamvis non ita perfecte in via sicut in patria; secundum hoc homo in statu innocentiae mediam habuit visionem inter visionem beatorum et visionem hominis post peccatum; quia minus perfecte vidit quam beati, perfectius autem quam homo post peccatum videre potuit. Sed istud dictum est contrarium Scripturae testimoniis, quae concorditer in divina visione beatitudinem ultimam hominis ponunt; unde ex hoc ipso quod aliquis Deum per essentiam videt, beatus est. Et sic nullus adhuc in via ad beatitudinem existens, Deum per essentiam videre potuit, nec ipse Adam in statu innocentiae, ut communis opinio tenet. Cujus veritas ratione ostendi potest. Cujuslibet enim naturae est aliquod ultimum assignare, in quo ejus ultima perfectio consistit. Hominis autem, inquantum homo, perfectio non consistit nisi in actu intellectus, ex quo habet quod homo sit; in operatione autem intellectus possunt differentes gradus distingui dupliciter. Uno modo ex diversitate intelligibilium. Quanto enim aliquis excellentius intelligibile intelligit, tanto excellentior est ejus intelligentia; unde, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 7 et 8), *perfectissima operatio intellectus est operatio intellectus bene dispositi ad optimum intelligibile; sicut pulcherrima visio corporatis est visus bene dispositi ad pulcherrimum sub visu jacentium*. Alio modo in operatione intellectus accipiuntur gradus ex modo intelligendi. Possibile est enim unum et idem intelligibile diversimode a diversis intelligi, ab uno perfectius, ab alio minus perfecte. Non est autem possibile ut ultimus terminus perfectionis humanae accipiatur secundum aliquem modum intelligendi; quia in istis modis intelligendi possunt considerari infiniti gradus, quo unus alio perfectius intelligit; unde oportet quod ultimus terminus humanae perfectionis sit in intelligendo aliquod perfectissimum intelligibile, quod est essentia divina. In hoc igitur unaquaeque rationalis creatura beata est quod essentiam Dei videt, non ex hoc quod ita limpide, vel plus vel minus eam videt. Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre; sed per hoc quod est videre et non videre. Et ideo, cum Adam fuerit adhuc in via ad beatitudinem, Deum per essentiam non vidit.

Ad primum ergo dicendum, quod in aliqua visione triplex medium considerari potest; unum est medium sub quo videtur; aliud quo videtur, quod est species rei visae; aliud a quo accipitur cognitio rei visae. Sicut in visione corporali medium sub quo videtur, est lumen, quo aliquid fit actu visibile, et visus perficitur ad videndum; medium autem quo videtur, est ipsa species rei sensibilis in oculo existens, quae, sicut forma videntis inquantum est videns, principium est visivae operationis; medium autem a quo accipitur cognitio rei visae, est sicut speculum, a quo interdum species alicujus visibilis, utpote lapidis, fit in oculo, non immediate ab ipso lapide. Et haec tria in visione intellectuali inveniuntur: ut lumini corporali respondeat lumen intellectus agentis, quasi medium sub quo intellectus videt; speciei vero visibili species intelligibilis, qua intellectus possibilis fit actu intelligens; medio vero a quo accipitur visi cognitio, sicut a speculo, comparatur effectus a quo in cognitionem causae devenimus; et ita similitudo causae nostro intellectui imprimitur non immediate ex causa, sed ex effectu, in quo similitudo causae resplendet. Unde hujusmodi cognitio dicitur specularis propter similitudinem quam habet ad visionem quae fit per speculum. Homo igitur in statu post peccatum indiget ad cognoscendum Deum medio, quod est quasi speculum, in quo resultat ipsius Dei similitudo; oportet enim ut per ea quae facta sunt, in invisibilia ejus veniamus, ut dicitur Rom. 1. Hoc autem medio non indigebat homo in statu innocentiae; indigebat autem medio quod est quasi species rei visae; quia per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae, Deum videbat. Sed hoc medio non indigebit in patria; quia ipsam Dei essentiam per se ipsam videbit, non per aliquam ejus similitudinem vel intelligibilem vel sensibilem, cum nulla creata similitudo adeo possit perfecte Deum repraesentare, ut per eam videns ipsam Dei essentiam cognoscere aliquis possit. Indigebit autem lumine gloriae in patria, quod erit quasi medium sub quo videtur, secundum illud Psalm. 35, 10: *In lumine tuo videbimus lumen*, eo quod ista visio nulli creaturae est naturalis, sed soli Deo; unde nulla creatura in eam ex sua natura potest pertingere; sed ad eam consequendam oportet quod illustretur lumine divinitus emisso. Secunda autem visio, quae est per medium, quod est species, est naturalis Angelo; sed est supra naturam hominis. Unde ad eam indiget lumine gratiae. Tertia vero

est competens naturae hominis; et ideo ea sola sibi relinquitur post peccatum. Et ideo patet quod visio qua homo Deum in statu innocentiae vidit, media fuit inter visionem qua nunc videmus, et visionem beatorum. Patet igitur quod homo post peccatum triplici medio indiget ad videndum Deum; scilicet ipsa creatura, ex qua in divinam cognitionem ascendit; et similitudine ipsius Dei, quam ex creatura accipit; et lumine, quo perficitur ad hoc ut in Deum dirigatur; sive sit lumen naturae, ut lumen intellectus agentis, sive gratiae, ut fidei et sapientiae. In statu vero ante peccatum indigebat duplici medio: scilicet medio quod est similitudo Dei; et quod est lumen elevans vel dirigens mentem. Beati autem uno tantum indigent medio, scilicet lumine elevante mentem. Ipse autem Deus se ipsum videt absque omni medio, ipse enim est lumen quo se ipsum videt.

Ad secundum dicendum, quod Magister non removet quin per aliquam similitudinem creaturae quasi per medium Deus in statu innocentiae videretur; sed quia non indigebat ad hoc medio visibilis creaturae.

Ad tertium dicendum, quod Adam in statu innocentiae non videbat gaudia caelestis curiae ut comprehenderet quae vel quanta essent, hoc enim solum beatorum est; sed cognoscebat de eis an sint, per hoc quod aliquam eorum participationem habebat.

Ad quartum dicendum, quod in contemplatione Deus videtur per medium, quod est lumen sapientiae, mentem elevans ad cernenda divina; non autem ut ipsa divina essentia immediate videatur; et sic per gratiam videtur a contemplante post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiae.

Ad quintum dicendum, quod homo factus erat ad videndum Deum non in principio, sed in ultimo suae perfectionis; et ideo quod in principio suae conditionis Deum per essentiam non vidit, non fuit ex hoc quod obstaculo impediretur, sed solum proprio defectu; quia nondum ei inerat perfectio illa quae requiritur ad videndum Deum per essentiam.

Ad sextum dicendum, quod Adam in statu innocentiae desiderabat Deum per essentiam videre; sed ejus desiderium erat ordinatum; ad hoc enim tendebat quod videret Deum, quando tempus esset. Unde ex hoc quod Deum ante tempus debitum non videbat, nulla ei afflictio inerat.

Ad septimum dicendum, quod mens nostra dicitur immediate formari ab ipsa veritate prima, non quin eam cognoscat interdum mediante aliquo habitu vel specie vel creatura; sed per modum quo exemplatum formatur ad suum exemplar immediatum. Posuerunt enim quidam, ut patet per Dionysium de divin. Nom. (5 cap.), superiora in entibus esse inferiorum exemplaria, et ita animam hominis a Deo procedere mediante Angelo, et ad exemplar divinum formari mediante exemplari angelico; quod quidem ex verbis inductis removetur; ipsa enim humana mens immediate a Deo creatur, et immediate ab ipso sicut exemplari formatur; et per hoc immediate in ipso sicut in fine beatificatur.

Ad octavum dicendum, quod quamvis Deus sit per se maxime intelligibilis, et adesset menti hominis in statu innocentiae; non tamen aderat ei ut intelligibilis forma; quia intellectus hominis nondum habebat illam perfectionem quae ad hoc requiritur.

Ad nonum dicendum, quod superioris rationis objectum secundum conditionem naturae, non est ipsa divina essentia, sed rationes quaedam a Deo in mentem influentes, et a creaturis acceptae, quibus ad aeterna conspicienda perficimur.

Ad decimum dicendum, quod immediatum principium et proximum quo ea quae sunt in potentia, fiunt intelligibilia actu, est intellectus agens; sed primum principium quo intelligibilia fiunt, est ipsa lux increata. Et ita ipsa essentia divina comparatur ad intelligibilia, sicut substantia solis ad visibilia corporalia. Non est autem necesse ut ille qui videt colorem aliquem, videat substantiam solis; sed ut videat lumen solis, prout eo color illustratur. Similiter non est necessarium ut ille qui cognoscit aliquod intelligibile, videat essentiam divinam; sed quod percipiat lumen intelligibile, quod a Deo originaliter manat, prout ipso est aliquid intelligibile actu.

Ad undecimum dicendum, quod dictum Damasceni non est intelligendum quod Adam simpliciter beatus esset; sed beatus erat quadam beatitudine quae illi statui competebat; sicut in statu miseriae aliqui dicuntur secundum quid beati ratione alicujus perfectionis in eis existentis, ut Matth. 5, 3: *Beati pauperes spiritu.*

Ad duodecimum dicendum, quod Angelus in statu naturae conditae non vidit Deum per essentiam; sed hoc ei competebat solum per gratiam. Adam autem in statu innocentiae per gratiam habuit illum modum visionis quem habet Angelus per naturam, ut dictum est; et ideo dicitur sicut alter Angelus.

Ad decimumtertium dicendum, quod Moyses et Paulus quadam privilegiata gratia Deum per essentiam viderunt. Et tamen, quamvis simpliciter essent in statu viae; secundum quid tamen, prout Deum per essentiam videbant, non erant in statu viae. Et ideo Adae in statu innocentiae, in quo adhuc viator erat, non competebat Deum per essentiam videre. Si tamen per aliquem raptum fuerit ad hoc elevatus supra communem cognitionem, quae tunc ei competebat, ut Deum per essentiam videret, non est inconveniens; cum talis gratia ita potuerit conferri in statu innocentiae sicut et post statum peccati.

Ad decimumquartum dicendum, quod si intelligamus talem extasim Adae fuisse qualis fuit raptus Pauli: tunc dicemus, quod illa visio erat supra modum communem visionis qui ei tunc competebat. Sed quia non expresse habetur quod in illo sopore Deum per essentiam viderit, possumus dicere, quod in illa extasi elevatus fuit non ad ipsam Dei essentiam videndam, sed ad cognoscenda quaedam profundiora de divinis mysteriis quae secundum communem modum humanae cognitionis tunc sibi competebant.

Ad decimumquintum dicendum, quod paradisus spiritualis, prout perfectam delectationem designat, quae beatum facit, in Dei visione consistit; sed prout simpliciter delectationem de Deo habitam designat, in qualicumque contemplatione Dei paradisus spiritualis consistit.

Ad decimumsextum dicendum, quod non fuisset bona et ordinata voluntas, si deliberasset tunc habere quod tunc ei non competebat; et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum homo in statu innocentiae Deum per creaturas viderit.

Secundo quaeritur, utrum homo in statu innocentiae Deum per creaturas viderit; et videtur quod non. Cognoscere enim Deum per creaturas, est cognoscere per effectum. Haec autem est collativa sive venativa cognitio; quae, cum languida sit et imperfecta, homini in statu innocentiae non competebat. Ergo Adam in statu innocentiae non vidit Deum per creaturas.

2. Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed Isidorus (lib. 1 de summo Bono, cap 4) assignat hanc causam quare homo Deum per creaturas videt, quia a Creatore aversus ad creaturas se convertit; quod tunc in statu innocentiae nondum erat. Ergo tunc Deum per creaturas homo non videbat.

3. Praeterea, secundum Hugonem de Sancto Victore (lib. 1 de Sacram., parte 6, cap. 4), homo in statu illo Deum cognoscebat per praesentiam contemplans. Sed in contemplatione videtur sine medio creaturae. Ergo Deum non videbat per creaturas.

4. Praeterea, Isidorus dicit (ibid., cap. 12), quod Angelus, ante omnem creaturam factus, Deum per creaturam non cognovit. Sed homo in statu innocentiae Deum sicut alter Angelus, secundum Damascenum (lib. 2, cap. 11), vidit. Ergo ipse Deum ex creaturis non cognovit.

5. Praeterea, tenebra non est ratio cognoscendi lucem. Sed omnis creatura Creatori comparata, est tenebra. Ergo Creator per creaturam cognosci non potest.

6. Praeterea, Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litteram (cap. ult.): *Forte, inquam, sic cum eis loquebatur*, scilicet primis parentibus, *etsi non tanta participatione divinae sapientiae quantam capiunt Angeli, tamen pro humano modulo quantumlibet minus, sed ipso genere visionis et locutionis.* Ex quo videtur posse accipi, quod homo in statu innocentiae illo genere cognitionis Deum cognoscebat quo Angeli cognoscunt. Sed Angeli non cognoscunt Deum per creaturas, ut patet per Augustinum, 2 super Genes. ad litteram (cap. 8), et per Dionysium cap. de divin. Nomin. Ergo homo in statu innocentiae Deum per creaturas non videbat.

7. Praeterea, anima hominis similior est Deo quam aliqua sensibilis creatura. Ergo quando anima hominis in sua puritate erat, non tendebat ad Dei cognitionem per visibilem creaturam.

8. Praeterea, posita cognitione perfectiori, superfluit minus perfecta. Sed homo in statu innocentiae per praesentiam contemplationis Deum cognoscebat, ut dicit Hugo de sancto Victore (lib. 1 de Sacr., part. 6, cap. 16). Ergo Deum per creaturas non cognovit.

Sed contra est quod Damascenus dicit 2 lib. (cap. 11 a med.), quod Adam in paradiso corporali constitutus est, ubi per creaturas suum Creatorem consideraret.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quaestionis sciendum est, quod secundum Boetium in lib. de Consol. (3, prosa 10, parum a princ.), natura a perfectis principium sumit. Quod in operibus divinis considerari potest; in quolibet enim ejus opere ea quae prima sunt, perfectionem habent. Unde, cum in statu innocentiae constitueretur Adam ab ipso ut totius humani generis principium, non solum a quo natura humana propagaretur in posteros, sed etiam quo in alios originalem justitiam transfunderet, oportet ponere hominem in statu innocentiae duplicem perfectionem habuisse; unam quidem naturalem, aliam autem gratiae a Deo concessam supra debitum naturalium principiorum. Secundum autem naturalem perfectionem sibi competere non poterat ut Deum cognosceret nisi ex creatura: quod sic patet. In nullo enim genere potentia passiva extendit se nisi ad illa ad quae extendit se potentia activa; et ideo dicit Commentator, 9 Metaph. (com. 11), quod non est aliqua potentia passiva in natura cui non respondeat activa. In natura autem humana duplex potentia ad intelligendum invenitur; una quasi passiva, quae est intellectus possibilis; alia est quasi activa, quae est intellectus agens; et ideo intellectus possibilis secundum naturalem viam non est in potentia nisi ad illas formas quae per intellectum agentem intelligibiles fiunt. Hae autem non sunt nisi formae sensibilium rerum, quae a phantasmatibus abstrahuntur; nam substantiae immateriales sunt intelligibiles per se ipsas, non quia nos eas intelligibiles faciamus; et ideo intellectus possibilis noster non potest se extendere ad aliqua intelligibilia nisi per illas formas quas a phantasmatibus abstrahit; et inde est quod nec Deum nec alias substantias immateriales cognoscere possumus naturaliter nisi per res sensibiles. Sed ex perfectione gratiae hoc habebat homo in statu innocentiae ut Deum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione divinae sapientiae; per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suae menti impressa.

Ita igitur in homine duplex cognitio erat: una qua cognoscebat Deum conformiter Angelis per inspirationem internam; alia qua cognoscebat Deum conformiter nobis per sensibiles creaturas. Differebat autem haec ejus secunda cognitio a cognitione nostra, sicut differt inquisitio habentis habitum scientiae, qui ex notis considerat ea quae quandoque noverat, ab inquisitione addiscentis, qui ex notis ad ignota nititur pervenire. Nos autem aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad ejus notitiam veniamus. Adam vero Deum aliter sibi notum, scilicet per illustrationem internam, ex creaturis considerabat.

Ad primum ergo dicendum, quod illa cognitio collativa qua ex notis in ignota devenimus, imperfectionem habet, cum per eam aliquid quasi ignoratum quaeratur. Talis autem non fuit illa collativa cognitio qua homo in statu innocentiae utebatur. Nihil tamen prohibet dicere, quin aliquid imperfectum homini in illo statu competebat, non quidem quantum ad id quod debetur suae naturae, sed per comparationem ad naturam digniorem: non enim fuit tantae perfectionis humana natura in sua conditione, quanta angelica vel divina.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod Isidorus dicit, causa est quare homo necesse habebat ex creaturis cognitionem Dei, quasi ignoti, accipere; et hoc homo in statu innocentiae non indigebat, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod praeter illam con-

templationem cognitionis habebat aliam Dei notitiam qua eum ex creaturis cognoscebat, ut dictum est, ubi sup.

Ad quartum dicendum, quod Adam conformabatur Angelo in cognitione contemplationis per gratiam; sed praeter hoc habebat aliam cognitionem suae naturae competentem, ut dictum est, ibid.

Ad quintum dicendum, quod creatura est tenebra inquantum est ex nihilo; inquantum vero est a Deo, similitudinem aliquam ejus participat, et sic in ejus similitudinem ducit.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de illa cognitione quae est per inspirationem divinam: quod patet ex hoc quod de locutione Dei ibi mentionem facit, nec omnino tacet de alio cognitionis modo, ubi subjungit: *Fortassis etiam illo locutionis genere.* Deus enim loquebatur, quod fit per creaturam, sive in extasi spiritus corporalibus imaginibus, sive ipsis sensibus corporis aliqua imagine praesentata.

Ad septimum dicendum, quod anima quamvis sit Deo similior quam alia creatura, non tamen in cognitionem naturae suae, ut eam a ceteris discernat, potest pervenire nisi ex sensibilibus creaturis, a quibus cognitio nostra ortum habet.

Ad octavum dicendum, quod quamvis Adam Deum viderit per lumen contemplationis, non tamen superfluit illa cognitio qua Deum ex creaturis consideravit: ut scilicet idem pluribus modis cognosceret; et quod non solum gratuitam, sed naturalem haberet cognitionem.

ARTICULUS III.

Utrum Adam in statu innocentiae fidem de Deo habuit. — (2-2, *quaest.* 5, *art.* 1.)

Tertio quaeritur, utrum Adam in statu innocentiae fidem de Deo habuit; et videtur quod non. Cognitio enim fidei est cognitio aenigmatica, ut patet 1 Cor., 13, 12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate.* Sed Adam in statu innocentiae habuit cognitionem non aenigmaticam, sed apertam. Ergo etc.

2. Item, Hugo de sancto Victore dicit (lib. 1 de Sacr., part. 6, cap. 14), quod *cognovit Creatorem suum non ea cognitione qua a credentibus modo absens fide quaeritur.* Ergo idem quod prius.

3. Item, Gregorius, 4 Dialog. (cap 1), dicit: *Fides illis competit qui ea quae credenda sunt, per experimenta non possunt cognoscere.* Sed Adam, ut ibidem dicitur, experimento cognovit ea quae nos credimus. Ergo etc.

4. Item, fides non solum est de Creatore, sed de Redemptore. Sed Adam in statu innocentiae nihil videtur cognovisse de Redemptore, quia sui casus praescius non fuit, sine quo redemptio non fuisset. Ergo etc.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 14 de Civit. Dei (cap. 26, paulo a princ.), quod *Adam in statu innocentiae habuit caritatem de corde puro et fide non ficta.*

Item, habuit omnes virtutes, ut Magister dicit in 2 Sent., dist. 29. Ergo et fidem.

Respondeo dicendum, quod Adam in primo statu fidem habuit: quod quidem apparet, si objectum fidei consideremus. Ipsa enim veritas prima, prout est non apparens, est objectum fidei; dico autem non apparens nec per speciem, sicut beatis apparet, nec per naturalem rationem, sicut aliqua philosophis de Deo sunt nota, ut eum esse incorruptibilem, incorporeum, intelligibilem, et alia hujusmodi. Adam autem non solum sciebat illa de Deo quae naturali ratione cognosci possunt, sed etiam amplius; nec tamen ad videndum Deum per essentiam pervenerat; unde constat quod de Deo cognitionem fidei habebat.

Sed fides est duplex, scilicet secundum duplicem auditum, et duplicem locutionem Est enim fides ex auditu, ut dicitur Rom. 10. Est etiam quaedam locutio exterior, qua Deus nobis per praedicatores loquitur; quaedam interior, qua loquitur nobis per inspirationem internam. Dicitur autem ipsa interior inspiratio locutio quaedam ad similitudinem exterioris locutionis: sicut enim in exteriori locutione proferimus ad ipsum audientem non ipsam rem quam notificare cupimus, sed signum illius rei, scilicet vocem significativam; ita Deus interius inspirando non exhibet essentiam suam ad videndum, sed aliquod suae essentiae signum, quod est aliqua spiritualis similitudo suae sapientiae. Ab utroque auditu fides in cordibus fidelium oritur. Per auditum interiorem in his qui fidem primo acceperunt et docuerunt, sicut in Apostolis et Prophetis; unde in Psal. 84, 9: *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.* Per secundum vero auditum fides oritur in cordibus aliorum fidelium, qui per alios homines cognitionem fidei accipiunt. Adam autem primo fidem habuit, et primo est fidem edoctus a Deo; et ideo per internam locutionem fidem habere debuit.

Ad primum ergo dicendum, quod non habuit ita apparentem cognitionem quae sufficiat (1) ad obscuritatem fidei removendam, quae non removetur nisi per hoc quod prima veritas sit apparens.

Ad secundum dicendum, quod Hugo a primo homine removet cognitionem fidei talem qualis nobis competit, qui cognitionem fidei habemus non per revelationem nobis factam, sed per hoc quod adhaeremus revelationibus aliis factis.

Ad tertium dicendum, quod experimentum illud quod homo habuit, non fuit tale quale est eorum qui Deum per essentiam vident, ut prius dictum est: unde non sufficit ad evacuandam fidem.

Ad quartum dicendum, quod Adam de Redemptore non habebat fidem explicite, sed tantum implicite, inquantum credebat Deum sibi sufficienter provisurum in his omnibus quae suae saluti necessaria essent.

ARTICULUS IV.

Utrum Adam in statu innocentiae habuit notitiam creaturarum omnium. — (1 *part.*, *quaest.* 94, *art.* 3)

Quarto quaeritur, utrum Adam in statu innocentiae habuit omnium creaturarum notitiam; et videtur quod non. Non enim habuit notitiam futurorum, cum hoc solius Dei sit proprium, secundum illud Isa. 41, 23: *Annuntiate futura, et dicemus quia dii estis vos.* Sed multa in creaturis futura erant. Ergo non omnium creaturarum cognitionem habuit.

(1) *Al.* sufficiebat.

2. Praeterea, sicut dicit Avicenna in 6 de Natural., ad hoc sensus sunt animae humanae necessarii, ut per eos scientiam perfectam rerum capiat. Si igitur anima Adae scientiam omnium rerum habuit ex sua conditione, frustra sibi sensus collati fuissent: quod esse non potest, cum in operibus Dei nihil sit frustra. Ergo scientiam omnium non habuit.

3. Praeterea, sicut dicit Boetius in 3 de Consol. (metro 3, parum ante fin.),

> Nunc membrorum cond ta nube,
> Non in totum est oblita sui,
> Summamque tenet, singula perdens.

Ubi ostenditur quod anima in principio suae conditionis habet confusam cognitionem, qua sciuntur res in universali; non autem distinctam, qua sciuntur singula in propriis naturis. Si igitur Adam talem cognitionem habuit qualem animam humanam in sui conditione decet habere, videtur quod non habuit creaturarum cognitionem distincte, sed solum sub confusione quadam.

4. Praeterea, cognitio propria non habetur de re aliqua nisi per ejus propriam speciem in anima existentem. Sed anima humana, ut habetur ex verbis Philosophi in 3 de Anima (com. 14), est in sui principio sicut tabula in qua nihil scriptum est. Ergo non potuit habere Adam in principio suae conditionis de rebus propriam cognitionem.

5. Sed dicendum, quod quamvis non haberet ex vi naturae, habebat tamen ex dono divino — Sed contra, omnes homines in sui principio quantum ad meritum pares sunt, et quantum ad naturam speciei consimiles. Si igitur perfecta rerum cognitio divinitus fuit Adae collata in principio suae conditionis, videtur quod pari ratione omnibus aliis hominibus in principio confertur; quod videtur esse falsum.

6. Praeterea, nihil movetur ad perfectionem cognitionis quod est in termino perfectionis. Sed Adam movebatur ad perfectionem cognitionis. Ergo non erat in termino cognitionis, quasi perfectam cognitionem habens creaturarum. Probatio mediae. Intellectus, secundum Philosophum in 3 de Anima (com. 14), nihil est eorum quae sunt, antequam intelligat; postquam autem intelligit, est actu aliquid eorum quae sunt; et ita quandoque est in actu aliquid eorum quae sunt, quandoque non. Omne autem quod hoc modo se habet, est in motu ad actum perfectum. Ergo intellectus humanus in sui principio est in motu ad perfectam cognitionem; et ita intellectus Adae in sui principio non erat in termino perfectae scientiae, sed in motu ad perfectionem.

7. Praeterea, hoc pertinet ad excellentiam angelicae naturae quod Angeli mox in sui creatione cognitione omnium rerum naturalium implentur, secundum illud in lib. de Causis (propos. 10): *Omnis intelligentia est plena formis.* Sed humana natura non pertingit ad excellentiam angelicae naturae. Ergo non fuit competens animae primi hominis statim in principio omnium rerum cognitionem habere.

8. Praeterea, impossibile est quod intellectus intelligat nisi quando intellectus fit actu ipsum intelligibile. Sed intellectus humanus non potest simul in actu fieri plura intelligibilia. Ergo nec cognoscere; et ita non potuit primus homo simul omnium rerum notitiam habere.

9. Praeterea, unius perfectibilis una est perfectio, quia una potentia non perficitur simul nisi uno actu unius generis; sicut in materia prima non potest esse nisi una forma substantialis, nec in corpore nisi unus color. Sed intellectus humanus est potentia perfectibilis per habitus scientiarum. Ergo impossibile est quod simul in anima sint plures habitus; et ita anima Adae non potuit habere omnium rerum scientiam, cum diversae res per diversos habitus cognoscantur.

10. Praeterea, si Adam cognovit omnes creaturas; aut eas cognovit in Verbo, aut in propria natura, aut in sua intelligentia. Sed non cognovit eas in Verbo, quia est cognitio beatorum videntium Verbum; nec in propria natura, quia nondum erat in propria natura: nec iterum in propria intelligentia; non enim est contra perfectionem primi status ut superior potentia ab inferiori accipiat, sicut imaginatio a sensu; et sic humanae animae competebat ut intellectus a sensu acciperet; et sic, cum non omnes creaturas percepisset per sensum, non poterat omnium in intelligentia ejus esse cognitio. Ergo nullo modo omnium creaturarum scientiam habuit.

11. Praeterea, Adam creatus fuit in statu quo proficere posset pari ratione secundum intellectum sicut et secundum affectum. Sed ille qui habet omnium rerum cognitionem, in ea proficere non potest. Ergo non habuit tunc omnium rerum scientiam.

12. Praeterea, Augustinus dicere videtur, 8 super Genes. ad litteram (cap. 8 et 9), quod Adam positus fuit in paradiso ad operandum, non propter necessitatem, sed propter delectationem agriculturae, quae contingit ex hoc quod cum rerum natura humana ratio quodam modo loquitur, cum positis seminibus, plantatis surculis, tamquam interrogetur quae vis radicis et seminis quid possit, quidve non possit. Sed interrogare naturam de virtute naturae nihil est aliud quam vires naturae ex naturae operibus visis agnoscere. Ergo Adam indigebat ex rebus accipere naturam rerum; et sic non habebat omnium creaturarum scientiam.

13. Praeterea, Adam in statu innocentiae non fuit perfectior Angelis beatis. Sed illi non omnia sciunt; unde beatus Dionysius, 7 cap. cael. Hierar., dicit, quod inferiores a superioribus purgantur a nescientia. Ergo nec homo in statu innocentiae omnia scivit.

14. Praeterea, sicut dicit Augustinus in lib. de divinatione daemonum (cap. 5), secreta cordium scire non possunt, nisi quatenus innotescunt ex motibus corporis. Cum igitur intellectus angelicus sit perspicacior intellectu humano, videtur quod nec Adam in statu innocentiae potuit secreta cordium cognoscere; et sic non habebat omnium creaturarum notitiam.

1. Sed contra, Augustinus dicit in 14 de Civit. Dei (cap. 10, parum a princ.), quod *in statu illo nihil aberat quod bona voluntas non adipisceretur.* Sed hoc bona voluntate velle poterat ut omnium scientiam haberet. Ergo omnium scientiam habuit.

2. Praeterea, Adam magis erat ad imaginem secundum animam quam secundum corpus. Sed Adam fuit in ipsa prima conditione perfectus quantum ad corpus secundum aetatem; in statura, quantum ad omnia membra. Ergo etiam fuit secundum animam perfectus quantum ad omnem scientiam.

3. Praeterea, perfectio naturae conditae major est quam perfectio naturae lapsae. Sed cognitio futurorum pertinet ad conditionem naturae lapsae; unde quidam Sanctorum in hanc perfectionem promoti sunt, ut futura cognoscerent per donum prophetiae post lapsum naturae. Ergo multo fortius Adam habuit cognitionem futurorum, et multo magis praesentium (1).

5. Praeterea, nomina rerum debent esse consona earum proprietatibus. Sed Adam imposuit rebus nomina, ut patet Genes. 2. Ergo ipse plenarie res cognovit.

Respondeo dicendum, quod in Adam duplex fuit cognitio; scilicet naturalis, et gratiae. Cognitio autem naturalis humana ad illa potest se extendere quaecumque ductu naturalis rationis cognoscere possumus. Cujus quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum. Principium autem ejus est in quadam confusa cognitione omnium; prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus, sicut in quibusdam seminibus, virtute praeexistunt omnia scibilia quae ratione naturali cognosci possunt. Sed hujus cognitionis terminus est quando ea quae virtute in ipsis principiis sunt, explicantur in actum; sicut cum ex semine animalis, in quo virtute praeexistunt omnia membra animalis, producitur animal habens distincta et perfecta omnia membra, dicitur esse terminus generationis animalis.

Adam autem in principio suae conditionis non solum oportuit ut haberet naturalium cognitionem quantum ad suum principium, sed quantum ad terminum; eo quod ipse condebatur ut pater totius humani generis. A patre autem filii accipere debent non solum esse per generationem, sed disciplinam per instructionem. Et quia non competit alicui esse principium secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu; ratione cujus, actus naturaliter est prior potentia, et naturae operatio semper a perfectis incipit; inde est quod oportuit primum hominem mox in ipsa sui conditione constitui in termino perfectionis et quantum ad corpus, ut esset conveniens principium generationis totius humani generis; et quantum ad cognitionem, ut esset sufficiens instructionis principium. Et sicut nihil in corpore ejus erat non explicitum in actu quod pertineret ad perfectionem corporis ipsius; ita quicquid seminaliter sive virtualiter erat in primis principiis rationis, totum erat explicitum secundum perfectam cognitionem eorum omnium ad quae virtus primorum principiorum se extendere poterat.

Unde dicendum est, quod quicquid unquam homo aliquis de cognitione eorum naturali ingenio assequi potuit, hoc totum Adam naturali cognitione habitualiter scivit. Scivit etiam multa quae sunt in creaturis quae naturali cognitione cognosci non possunt, ad quae scilicet vis primorum principiorum non se extendit; sicut futura contingentia, sicut cogitationes cordium, sicut dispositiones creaturarum, secundum quod subsunt divinae providentiae: tamen divinam providentiam comprehendere non poterat; unde nec ordinem ipsarum creaturarum, secundum quod divinae providentiae subsunt; quae interdum creaturas ad multa ordinat supra naturae facultatem; sed ad haec aliqualiter cognoscenda adjuvabatur alia cognitione, quae est cognitio gratiae, per quam Deus ei interius loquebatur, ut dicit Augustinus, 8 super Genes. (cap. ult.). Sed in hac cognitione non instituebatur primus homo quasi in termino perfectionis ipsius existens, quia terminus gratuitae cognitionis non est nisi in visione gloriae, ad quam ipse nondum pervenerat; et ideo hujusmodi omnia non cognoscebat, sed quantum de his sibi divinitus revelabatur. Et sic oportet utrisque rationibus respondere.

Ad primum ergo dicendum, quod quaedam futura sunt quae in suis causis naturaliter cognosci possunt; et istorum cognitionem Adam habuit. Aliorum autem quae naturaliter cognosci non possunt, non omnium cognitionem habuit, sed eorum tantum quae sibi fuerunt divinitus revelata.

Ad secundum dicendum, quod Adam debuit habere omnia perfecte quae natura humana requirit. Sicut autem vis augmentativa datur homini ut ad perfectam quantitatem perveniat; ita et sensus dantur animae humanae ut perfectionem scientiae capiat. Sicut igitur Adam habuit augmentativam virtutem, non ut per eam cresceret, sed ut nihil deesset eorum quae ad perfectionem naturae requiruntur; ita etiam sensus habuit, non ut per eos scientiam acquireret, sed ut perfectam naturam haberet, ut iterum per sensus ea quae habitualiter sciebat, experiretur.

Ad tertium dicendum, quod Adam aliud habuit inquantum constituebatur totius humanae naturae principium, quam id quod communiter omnibus convenit. Competebat enim ei, inquantum erat totius humani generis instructor, ut non haberet confusam cognitionem, sed distinctam, qua instruere posset: et propter hoc etiam oportuit quod intellectus ejus non esset in sui principio sicut tabula non scripta, sed haberet plenam notitiam ex divina operatione. Nec hoc aliis competebat hominibus, qui non instituebantur ut principium humani generis.

Et per hoc patet solutio ad quartum et quintum et sextum.

Ad septimum dicendum, quod hoc quod Angelus factus est in plena cognitione rerum naturalium competit ei ex debito suae naturae, non autem homini; sed ex operatione divina; et ideo adhuc remanet natura humana infra angelicam: sicut etiam corpus hominis naturaliter est imperfectius caelesti corpore; quamvis corpus Adae virtute divina, acceperit quantitatem perfectam in principio, quod caelesti corpori competit ex debito suae naturae.

Ad octavum dicendum, quod intellectus Adae non poterat actu esse multa intelligibilia, quasi actu ab eis informatus; poterat tamen simul multis habitualiter informari.

Ad nonum dicendum, quod illa ratio procedit quando illa potentia totaliter perficitur per unam perfectionem, sicut forma substantialis perficit materiam, et color potentiam superficiei; sed unus habitus scientiae non complet potentiam intellectus quantum ad omnia intelligibilia; et ideo non est simile.

Ad decimum dicendum, quod Adam habuit cognitionem omnium naturarum non in Verbo, sed in propria natura, et in sua intelligentia: qui quidem duplex modus cognoscendi non distinguitur penes species rerum prout eis aliquid cognoscitur, sed prout ipsae sunt quae cognoscuntur: quia etiam quando intellectus cognoscit res in propria natura,

(1) *Deest quartum argumentum.*

non cognoscit eas nisi per species quas penes se habet. Quando igitur per species quas penes se habet, ducitur intellectus in ipsas res quae sunt extra animam, tunc dicitur cognoscere res in propria natura: quando autem intellectus consistit in ipsis speciebus, considerans naturam et dispositionem ipsarum specierum, tunc dicitur cognoscere res in sua intelligentia; utpote cum intelligit se intelligere, et modum quo intelligit. Quod igitur dicit quod res nondum omnes erant in propria natura, et ita in propria natura cognosci non poterant, non sequitur. Cognoscere enim rem in propria natura dicitur dupliciter. Uno modo per modum enuntiationis; dum scilicet cognoscitur res ipsa in sua natura propria, quod non potest esse nisi quando in natura propria est; et sic Adam non cognovit omnes res in propria natura, quia nondum erant omnes in propria natura: nisi dicamus, quod non erant in propria natura perfecte, sed imperfecte: quia omnia quae postmodum producta sunt in operibus sex dierum, praecesserunt secundum aliquem modum, ut patet ex Augustino super Genes. (lib. 5, cap. 5). Alio modo dicitur quis cognoscere rem in propria natura per modum definitionis: scilicet dum cognoscit aliquis quid sit propria natura alicujus rei; et sic etiam res non existens potest in propria natura cognosci; ut si omnes leones essent mortui, possem scire quid sit leo; et sic res tunc non existentes Adam in propria natura cognoscere poterat. Similiter nihil prohibet quin omnes creaturae per suas similitudines in ejus intelligentia essent, quamvis non omnes sensu comprehenderit; quia, etsi non sit contra dignitatem primi status quod potentia superior ab inferiori recipiat, erat tamen contra perfectionem quae primo homini debebatur, ut conderetur sine plenitudine scientiae, solummodo ex sensibus scientiam accepturus.

Ad undecimum dicendum, quod Adam in cognitione proficere potuit dupliciter. Uno modo quantum ad ea quae nescivit, ad quae scilicet naturalis ratio se extendere non potest: in quibus potuit proficere partim ex revelatione divina, sicut in cognitione divinorum mysteriorum; partim ex sensuum experimento, sicut in futurorum cognitione, quae cum adimplebantur, nota sibi fuissent, cum prius fuissent ignota. Alio modo quantum ad ea quae sciebat: ut scilicet id quod sciebat tantummodo per scientiam mentis, postmodum posset cognoscere etiam per experientiam sensus.

Ad duodecimum dicendum, quod illa verba Augustini non sunt sic intelligenda ut intelligatur Adam ex naturae operibus oportuisse naturae virtutem cognoscere; sed quia naturam, quam interius mente cognoscebat operari, experiebatur secundum id quod in ejus notitia praeexistebat; et hoc erat ei delectabile.

Ad decimumtertium dicendum, quod Angeli non purgantur a nescientia rerum naturalium, sed a nescientia divinorum mysteriorum; quae etiam nescientia in Adam fuit, ut dictum est; et ad hoc etiam ipse illuminatione angelica indiguit.

Ad decimumquartum dicendum, quod etiam abscondita cordium sunt de illis ad quae cognoscenda ratio naturalis non se potest extendere; unde simile judicium est de his, et cognitione futurorum contingentium.

Ad primum in contrarium dicendum, quod Adam bona voluntate velle non poterat nisi quod ordinate volebat; hoc est ut hoc quod vellet, suo tempore appeteret habere; nec vellet id quod sibi non competebat.

Ad secundum dicendum, quod Adam quantum ad corpus habuit perfectionem naturalem, non autem supernaturalem, quae est perfectio gloriae; unde non sequitur quod secundum animam habuit perfectionem cognitionis nisi naturalis.

Ad tertium dicendum, quod praecognitio futurorum est quidem perfectio naturae humanae, quia ea perficitur etiam post lapsum; non autem ita quod sit homini naturalis; unde non oportuit quod talem perfectionem Adam haberet. Soli enim Christo competit ut omnia ipsi sint collata quae alii Sancti per gratiam habuerunt, eo quod ipse est nobis principium gratiae, sicut Adam principium naturae; ratione cujus perfectio naturalis cognitionis sibi debebatur.

Ad quartum dicendum, quod de ratione status innocentiae erat ut Adam omnes virtutes haberet; quia quaecumque ei deessent, justitiam originalem non haberet: non autem est de necessitate innocentiae omnem cognitionem habere; unde non est simile.

Ad aliud dicendum, quod Adam legitur animalibus nomina imposuisse, et eorum naturas novit plene, et per consequens omnium aliarum rerum naturalium: sed ex hoc non sequitur quod ea quae sunt supra naturalem cognitionem, cognoverit.

ARTICULUS V.

Utrum Adam in statu innocentiae cognoverit seu viderit Angelos per essentiam. — (1 *part.*, *quaest.* 94, *art.* 2.)

Quinto quaeritur, utrum Adam in statu innocentiae Angelos per essentiam viderit; et videtur quod sic. Dicit enim Gregorius, 4 Dialog. (in princ.): *In paradiso homo assueverat verbis Dei perfrui, beatorum Angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse* Ergo videtur quod per altitudinem visionis suae ad ipsos Angelos videndos attigerit.

2. Praeterea, Genes. 2, super illud: *Immisit Deus soporem etc.* dicit Glossa: *Extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adae particeps angelicae curiae intraret in sanctuarium Dei, et intelligeret novissima* (1). Sed non potuit esse particeps angelicae curiae nisi Angelos cognoverit. Ergo Angelorum notitiam habuit.

3. Praeterea, Magister dicit in 23 dist. 2 lib., quod homo scientiam habuit rerum propter se factarum. Sed inter alias creaturas Angeli propter hominem quodammodo facti sunt, ut Magister dicit, 1 dist. lib., 2. Ergo habuit notitiam Angelorum.

4. Praeterea, difficilius est facere aliquid quod est intelligibile in potentia, intelligibile actu, et intelligere illud, quam intelligere illud quod est de se actu intelligibile. Sed intellectus Adae poterat facere species rerum materialium esse intelligibiles actu, quae de se sunt intelligibiles in potentia, et per hoc intelligere res materiales. Ergo multo fortius poterat intelligere ipsas essentias Angelorum, quae de se sunt intelligibiles actu, cum sint a materia immunes.

(1) *Al.* in sanctuarium, et Dei intelligeret novissima.

3. Praeterea, quod aliquis non magis intelligat ea quae de se sunt intelligibilia, contingit ex defectu intellectus sui. Sed Angelorum essentiae sunt de se magis intelligibiles quam essentiae rerum materialium; nec aliquis defectus in intellectu Adae erat. Cum igitur cognosceret res materiales per essentiam, multo fortius Angelos per essentiam cognoscere poterat.

6. Praeterea, intellectus potest intelligere res materiales, abstrahendo quidditatem a supposito materiali; et si illa quidditas est iterum suppositum habens quidditatem, poterit pari ratione ab illo quidditatem abstrahere; et cum non sit abire in infinitum, deveniet tandem ad hoc quod intelliget quidditatem aliquam simplicem, non habentem aliam quidditatem. Sed hujusmodi est quidditas substantiae separatae, scilicet Angeli. Ergo intellectus Adae potuit cognoscere Angeli essentiam.

7. Praeterea, secundum Philosophum 3 de Anima (com. 6 et 7), intellectus, propter hoc quod est potentia non conjuncta organo, non corrumpitur ab excellenti intelligibilis: non enim minus intelligit infima, postquam intellexit maxime intelligibile, sed magis; cujus contrarium in sensu accidit. Sed intellectus Adae in statu innocentiae erat integer et perfectus. Ergo non impediebatur ab excellentia alicujus intelligibilis quin illud intelligere posset; et ita poterat Angelos per essentiam cognoscere, cum hanc cognitionem impedire non videatur nisi ipsius intelligibilis excellentia; ergo etc.

8. Praeterea, sicut supra, art. praec. , dictum est, Adam mox conditus habuit omnem cognitionem ad quam naturaliter homo pervenire potest. Sed naturaliter homo pervenire potest ad hoc ut substantias separatas per essentiam cognoscat, ut patet ex multorum philosophorum sententiis, quas Commentator tangit in 3 de Anima (com. 36). Ergo Adam Angelos cognoscebat per essentiam.

9. Praeterea, constat quod Adam animam suam per essentiam noverat. Sed essentia animae est a materia immunis, sicut et Angeli. Ergo et Angelum cognoscere per essentiam poterat.

10. Praeterea, cognitio Adae media fuit inter cognitionem nostram et cognitionem beatorum Sed beati vident et cognoscunt essentiam Dei, nos autem cognoscimus essentias rerum materialium; inter Deum autem et res materiales sunt substantiae spirituales, scilicet Angeli. Ergo Adam per essentiam Angelos cognovit.

Sed contra, nulla potentia in cognoscendo potest extendere se ultra suum objectum. Sed objecta animae intellectivae sunt phantasmata, ad quae ita se habet anima intellectiva sicut sensus ad sensibilia, ut dicitur in 3 de Anima (com. 30). Ergo anima nostra non potest se extendere ad cognoscendum nisi ea in quae ex phantasmatibus devenire potest. Sed essentia Angelorum excedit omnia phantasmata. Ergo homo naturali cognitione, qua posuimus Adam perfectum, non potest pervenire ad hoc ut cognoscat Angelos per essentiam.

Sed dicendum, quod quamvis Angelus non possit per phantasmata apprehendi, tamen effectus ejus aliquis potest sub phantasmate deprehendi, et ex tali effectu potest Angelus cognosci. — Sed contra, nullus effectus qui non aequat suam causam, est sufficiens ad hoc quod per ipsum suae causae essentia cognoscatur; alias cognoscentes Deum ex creaturis, essentiam Dei viderent, quod falsum est. Sed effectus corporeus, qui solus in phantasmate deprehendi potest, est talis effectus qui non aequat virtutem Angeli. Ergo per hujusmodi effectum non potest cognosci de Angelo quid est, sed solum an sit.

Sed dicendum, quod Adam per aliquem effectum intelligibilem Angelos cognoscere poterat, secundum id quod dicit Avicenna (lib. 3 Metaph., capit. 8 a med.), quod intelligentias esse in nobis, nihil aliud est quam impressiones earum esse in nobis. — Sed contra, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum ejus in quo recipitur. Sed modus animae humanae est infra modum angelicae naturae. Ergo impressio facta ab Angelo in animam humanam, sive lumen angelicum, quo mentem illuminat, est in anima humana inferiori modo ab angelica natura. Cum igitur anima cognoscat aliquid per modum quo cognitum est in ipsa, anima per hujusmodi impressionem non pertinget ad cognoscendum Angelum, secundum quod est in essentia sua.

Respondeo dicendum, quod duplex est cognitio qua aliquid cognosci potest. Una qua cognoscitur de re an sit; et sic Adam in statu innocentiae Angelos cognoscebat et naturali cognitione, et divina revelatione, multo familiarius et plenius quam nos cognoscamus. Alia est qua cognoscitur de re quid est, et hoc est cognoscere rem per essentiam suam: et sic Adam, ut mihi videtur, Angelos in statu innocentiae non cognoscebat. Cujus ratio est, quia duplex cognitio Adae attribuitur; scilicet cognitio naturalis, et cognitio gratiae.

Quod autem cognitione naturali Angelos per essentiam non cognoverit, ex hoc potest certum esse. In nullo enim genere potentia passiva naturalis se extendit ultra id ad quod se extendit potentia activa ejusdem generis; sicut potentia passiva in natura non invenitur nisi respectu eorum ad quae aliqua potentia activa naturalis se potest extendere, ut Commentator dicit 9 Metaphys. (com. 11). In animae autem humanae intellectu duplex potentia invenitur: una quasi passiva, scilicet intellectus possibilis; et alia quasi activa, scilicet intellectus agens. Unde intellectus possibilis naturaliter non est in potentia ut in eo fiant nisi ea quae intellectus agens natus est facere; quamvis per hoc non excludatur quin aliqua alia in eo fieri possint operatione divina, sicut et in natura corporali per operationem miraculi. Actione autem intellectus agentis non fiunt intelligibilia ea quae sunt de se ipsis intelligibilia, cujusmodi sunt essentiae Angelorum, sed ea quae sunt de se ipsis potentia intelligibilia, qualia sunt essentiae rerum naturalium, quae per sensum et imaginationem capiuntur; unde in intellectu possibili naturaliter non fiunt nisi illae species intelligibiles quae sunt a phantasmatibus abstractae. Per hujusmodi autem species impossibile est pervenire ad intuendam essentiam substantiae separatae, cum sint improportionabiles, et quasi alterius generis cum ipsis essentiis spiritualibus. Et ideo naturali cognitione homo non potest pertingere ut cognoscat Angelos per essentiam.

Similiter nec Adam cognitione gratiae hoc potuit. Cognitio enim gratiae est elevatior quam cognitio naturae; sed haec elevatio potest intelligi vel quantum ad intelligibile, vel quantum ad modum intelligendi. Quantum ad intelligibile quidem per gratiam elevatur cognitio hominis sine mutatione

status, sicut cum per gratiam fidei elevamur ad cognoscendum ea quae sunt supra rationem; et similiter per gratiam prophetiae; sed quantum ad modum cognoscendi non elevatur humana cognitio, nisi status mutetur. Modus autem quo naturaliter cognoscit intellectus ejus, est ut a phantasmatibus accipiat, ut dictum est, in isto art. Unde nisi homo in alium statum mutetur, oportet quod etiam in cognitione gratiae, quae est per revelationem divinam, semper intellectus inspiciat ad phantasmata; et hoc est quod Dionysius dicit (1 cap. cael. Hierarch), quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Adam autem in statu innocentiae erat in statu viatoris; unde in omni tali cognitione oportebat quod aspiceret ad phantasmata. Isto autem modo cognoscendi non possunt essentiae Angelorum videri, ut jam dictum est.

Unde nec naturali cognitione nec gratuita Adam Angelos per essentiam cognovit; nisi forte ponamus eum per gratiam in altiorem statum elevatum, sicut fuit Paulus in raptu.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate Gregorii non potest haberi nisi quod Adam Angelos cognoverit in quadam celsitudine visionis, non tamen tanta quae pertingeret ad eorum essentiam.

Ad secundum dicendum, quod si sopor Adae intelligatur talis extasis fuisse qualis raptus Pauli, nihil prohiberet dici quin in illo raptu Angelos per essentiam viderit; sed hoc erat supra communem modum cognitionis qui tunc sibi competebat. Si autem sopor ille non talis extasis intelligatur fuisse, ut Adam secundum quid in statu beatorum elevaretur, sed sicut solet mens Prophetarum elevari ad divina mysteria intuenda, sicut verba Glossae sonare videntur; tunc dicitur particeps angelicae curiae fuisse per quamdam cognitionis eminentiam, quae tamen usque ad eorum essentiam non pertingebat.

Ad tertium dicendum, quod Adam habuit cognitionem Angelorum, inquantum erant propter ipsum facti. Scivit enim eos esse consortes suae beatitudinis, et ministros suae salutis in via, inquantum cognovit distinctionem ordinum et eorum officia multo melius quam nos cognoscamus.

Ad quartum dicendum, quod difficultas in intelligendo accidit dupliciter: uno modo ex parte cognoscibilis, alio modo ex parte cognoscentis. Ex parte cognoscibilis difficilius est facere aliquid intelligibile et intelligere ipsum, quam intelligere id quod est in se intelligibile; sed ex parte cognoscentis potest esse difficilius ad cognoscendum id (1) quod est in se intelligibile; et hoc convenit intellectui humano propter hoc quod non est proportionatus ad intelligendum naturaliter essentias separatas, ratione jam dicta, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod intellectus Adae non patiebatur defectum alicujus perfectionis quae sibi inesse deberet; habebat tamen aliquos defectus naturales, inter quos unus erat quod oportebat eum in cognoscendo ad phantasmata inspicere; quod quidem intellectui humano naturaliter convenit ex hoc quod est corpori unitus, et ex hoc quod per naturam suam est in infimis in ordine intellectuum.

Ad sextum dicendum, quod intellectus potest abstrahendo pervenire ad quidditatem rei naturalis non habentem aliam quidditatem; quam quidem intelligere potest, quia eam a phantasmatibus abstrahit, et est facta intelligibilis per lumen intellectus agentis, ex quo habet quod ea possit perfici sicut propria perfectione; sed ex hac quidditate non potest assurgere ad cognoscendum essentiam substantiae separatae, eo quod ista quidditas est omnino deficiens a repraesentatione illius quidditatis; cum non omnino eodem modo quidditas inveniatur in substantiis separatis et rebus materialibus, sed quasi aequivoce, ut dicit Commentator in 3 de Anima. Dato etiam quod per hanc quidditatem posset cognoscere quidditatem substantiae separatae in quodam communi, non tamen adhuc videret essentiam Angeli, ita quod sciret differentiam uniuscujusque essentiae separatae ab aliis essentiis separatis.

Ad septimum dicendum, quod intellectus humanus quamvis ab intelligibili excellenti non corrumpatur, tamen invenitur in eo defectus proportionis ad hoc quod naturaliter possit pertingere ad maxima intelligibilia; unde ex verbis Philosophi non potest haberi quod maxima intelligibilia intelligat; sed solum hoc quod si ea intelligeret, non minus intelligeret alia.

Ad octavum dicendum, quod hanc quaestionem Philosophus insolutam dimisit in 3 de Anima (com. 36): ubi quaerit, utrum intellectus conjunctus possit separata intelligere; nec alibi invenitur eam solvisse in libris ejus qui ad nos pervenerunt. Sequentes vero ipsum, in hoc discordaverunt.

Quidam enim dixerunt, quod intellectus noster non potest pertingere ad intelligendum separatas essentias. Quidam vero posuerunt quod ad hoc pertingere possit. Horum autem quidam usi sunt rationibus insufficientibus, sicut Avempace, cujus est ratio inducta de quidditate, et Themistius, cujus est ratio inducta de facilitate intelligendi, quas Commentator in 3 de Anima (com. 55) solvit. Quidam vero usi sunt positionibus extraneis et contra fidem, sicut Alexander, et ipse Commentator ajunt. Alexander enim dicit, quod intellectus possibilis cum sit generabilis et corruptibilis, secundum eum, nullo modo potest pertingere ad hoc quod substantias separatas intelligat; sed in fine suae perfectionis pertingit ad hoc quod intelligentia agens, quam ponit quamdam substantiam separatam, conjungatur nobis quasi forma: et in illo statu intelligimus per intelligentiam agentem, sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem. Et quia intelligentia agens, cum sit substantia separata, intelligit substantias separatas; inde est quod in illo statu intelligimus substantias separatas; et in hoc consistit ultima felicitas hominis, secundum eum.

Sed quia non videtur esse possibile quod id quod est incorruptibile et separatum, ut intellectus agens, continuetur ut forma intellectui possibili, qui secundum Alexandrum est corruptibilis et materialis; ideo aliis visum est, quod ipse intellectus possibilis sit separatus et incorruptibilis; unde Themistius dicit, quod intellectus possibilis est etiam separatus; et quod in natura est non solum intelligere res materiales, sed etiam substantias separatas: et quod intelligibilia ejus non sunt nova, sed aeterna; et quod intellectus speculativus, quo nos intelligimus, est compositus ex intellectu agente et possibili. Sed si hoc est; cum intellectus possibilis

(1) *Al.* quam id.

a principio nobis continuetur, tunc ab ipso principio substantias separatas cognoscere possemus.

Et ideo Commentator tertiam viam ponit mediam inter opinionem Alexandri et Themistii; dicit enim, intellectum possibilem esse separatum et aeternum, in quo convenit cum Themistio, et differt ab Alexandro; dicit tamen intelligibilia speculativa esse nova, et effecta per actionem intellectus agentis; et in hoc convenit cum Alexandro, et differt a Themistio. Et haec dicit habere duplex esse; unum quo fundantur in phantasmatibus, et secundum hoc sunt in nobis; aliud quo sunt in intellectu possibili, unde mediantibus istis intelligibilibus intellectus possibilis nobis continuatur. Ad haec autem intelligibilia intellectus agens se habet sicut forma ad materiam. Cum enim intellectus possibilis recipiat hujusmodi intelligibilia quae in phantasmatibus fundantur, et iterum intellectum agentem; et intellectus agens sit perfectior; oportet quod proportio intellectus agentis ad hujusmodi intelligibilia quae sunt in nobis, sit sicut proportio formae ad materiam; sicut proportio lucis et coloris ad invicem, quae recipiuntur in diaphano; et similiter est de omnibus receptis in uno, quorum unum est altero perfectius. Quando igitur in nobis completur generatio hujusmodi intelligibilium, tunc intellectus agens perfecte conjungitur nobis ut forma: et sic nos per intellectum agentem poterimus substantias separatas cognoscere, sicut possumus nos cognoscere per intellectum qui est in habitu.

Patet ex dictis istorum philosophorum quod non poterant invenire modum quo intelligeremus substantias separatas, nisi intelligendo per aliquam substantiam separatam. Quod autem intellectus possibilis et agens sint substantiae separatae, non est consonum veritati fidei, nec sententiae Philosophi, qui in 3 de Anima (com. 17 et 18) ponit intellectum agentem et possibilem esse aliquid humanae animae.

Et ideo hac positione retenta, non videtur esse possibile quod naturali cognitione homo pertingat ad cognoscendum essentias separatas.

Ad nonum dicendum, quod homo in statu innocentiae per hoc quod intelligebat aliquid intelligibile perfecte, cognoscebat perfecte actum intelligendi; et quia actus intelligendi est effectus proportionatus et adaequans virtutem a qua exit, inde est quod intelligebat perfecte essentiam animae suae. Sed ex hoc non sequitur quod intellexit essentiam Angeli; cum iste actus intelligendi non adaequet virtutem intellectus.

Ad decimum dicendum, quod sicut natura angelica est media inter naturam divinam et corporalem, ita cognitio qua cognoscitur essentia angelica, est media inter cognitionem qua cognoscitur essentia divina, et qua cognoscitur essentia rei materialis. Sed inter duo extrema possunt esse multa media: nec oportet quod quicumque excedit unum extremorum, pertingat ad quodlibet medium, sed pertingit ad aliquod medium; homo enim in statu innocentiae ad aliquod medium pervenit, ad hoc scilicet ut notitiam Dei acciperet non ex sensibilibus creaturis, sed ex revelatione interna, non autem ad hoc medium ut cognosceret essentiam angelicam; ad quod tamen medium Angelus in sui creatione nondum beatus pervenit.

ARTICULUS VI.

Utrum Adam in statu innocentiae errare potuerit, sive decipi. — (1 part., quaest. 94, art. 4.)

Sexto quaeritur, utrum Adam in statu innocentiae errare potuerit, sive decipi; et videtur quod sic. Quia, ut dicit Ambrosius (serm. 22 super Psalm. 118, circ. princ.), omne peccatum est ex errore. Sed Adam potuit peccare; ergo potuit errare.

2. Praeterea, voluntas non est nisi de bono, vel aestimato bono. Cum autem voluntas est de bono, non peccatur. Nunquam ergo est peccatum nisi praecedat aestimatio qua aestimatur aliquid bonum et non est. Omnis autem talis aestimatio deceptio quaedam est. Ergo Adam antequam peccaret, in statu innocentiae deceptus fuit.

3. Praeterea, Magister dicit, 2 Sent., dist. 21, quod ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia cum noverit creatum esse, etiam officium loquendi a Deo accepisse putavit. Hoc autem falsum est. Ergo mulier falsum opinata est antequam peccaret; ergo decepta fuit.

4. Praeterea, sicut Magister in eadem dist. dicit, et Augustinus super Genes. ad litteram (lib. 11, cap. 3 et 27), in tali specie permissus est venire diabolus in qua ejus malitia facile posset deprehendi. Sed in quacumque specie venisset, potuisset deprehendi, si homo in statu innocentiae decipi non potuisset. Ergo decipi potuit.

5. Praeterea, mulier, audita promissione serpentis, speravit illam se consequi posse; alias stulte appetiisset, cum tamen stultitia ante peccatum non fuerit. Sed nullus sperat quod opinatur esse impossibile. Ergo, cum esset impossibile id quod diabolus promittebat, videtur quod mulier ante peccatum, hoc credens, decepta fuerit.

6. Praeterea, intellectus hominis in statu innocentiae collativus erat, et deliberatione indigens. Non autem indigebat deliberatione nisi ad vitandum errorem. Ergo errare poterat in statu innocentiae.

7. Praeterea, intellectus daemonis cum non sit corpori conjunctus, videtur esse multo perspicacior quam intellectus hominis in statu innocentiae, qui erat corpori conjunctus. Sed diabolus decipi potest; unde dicunt Sancti, quod quando daemones videbant Christum infirma patientem, existimabant eum purum hominem; quando autem miracula facientem, Deum. Ergo multo fortius homo in statu innocentiae decipi potuit.

8. Praeterea, dum homo primo peccato peccavit, in actu ipso nondum erat in statu culpae; quia cum status culpae causetur ex peccato, ante primum peccatum fuisset aliud peccatum. Sed in actu quo primo homo peccavit, deceptus fuit. Ergo ante statum culpae homo decipi potuit.

9. Praeterea, Damascenus dicit, 2 lib. (cap. 11, non procul a fin.): *Haec*, scilicet cognitio fallax, *Adae extiterat noviter plasmato*. Sed quicumque habet fallacem cognitionem, decipitur. Ergo Adam deceptus fuit in ipsa novitate suae plasmationis.

10. Praeterea, speculativa cognitio est contra affectionem divisa. Sed potest esse peccatum in affectiva sine hoc quod sit aliqua deceptio in speculativa parte; multoties enim habentes scientiam, contra scientiam agimus. Ergo et potuit esse in primo homine deceptio in parte speculativa antequam esset peccatum in affectiva.

11. Praeterea, sicut (1) super illud 1 Timoth. 2, *Adam non est seductus etc.* dicit Glossa (interl.), *Adam non fuit seductus eo modo quo mulier, ut putaret esse verum quod diabolus suggerebat; in eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale putaverit, quod erat peremptorium.* Ergo Adam ante peccatum decipi potuit.

12. Praeterea, nullus liberatur a deceptione nisi per notitiam veritatis. Sed Adam non omnia sciebat. Ergo non in omnibus poterat esse immunis a deceptione.

13. Sed dicendum, quod servabatur per divinam providentiam a deceptione. — Contra: divina providentia maxime in necessitatibus subvenit. Sed in maxima necessitate qua fuisset ei utilissimum a seductione liberari, divina providentia non servavit eum a seductione illaesum. Ergo multo minus in aliis fuisset divina providentia a seductione liberatus.

14. Praeterea, homo in statu innocentiae dormivisset, ut dicit Boetius in lib de duabus Naturis circa fin., et eadem ratione somniasset. Sed in somnio quilibet homo decipitur, cum aliqualiter similitudinibus rerum inhaereat quasi rebus ipsis. Ergo Adam in statu innocentiae decipi potuit.

15. Praeterea, Adam sensibus usus fuisset corporalibus. Sed in cognitione sensitiva, frequenter accidit deceptio, sicut cum unum videtur duo; et cum id quod a remotis videtur, parvum videtur. Ergo Adam in statu innocentiae non fuisset omnino a deceptione liber.

Sed contra, *Approbare vera pro falsis*, sicut dicit Augustinus (lib. 3 de lib. Arbitrio, cap. 18, circa fin.), *non est natura instituti hominis, sed poena damnati.* Ergo in statu innocentiae non potuit decipi; quod est vera pro falsis approbare.

Praeterea, anima nobilior est corpore. Sed in statu innocentiae homo nullum defectum pati potuit in corpore. Ergo multo minus deceptionem, quae est animae defectus.

Praeterea, in statu innocentiae nihil poterat esse contra hominis voluntatem, quia sic potuisset ei inesse dolor. Sed decipi est in hominibus contrarium voluntati, secundum Augustinum (Ench., cap. 17, circa fin.), etiam his qui decipere volunt. Ergo in statu innocentiae decipi non poterat.

Praeterea, omnis error vel est culpa, vel poena: quorum neutrum in statu innocentiae esse poterat. Ergo nec error.

Praeterea, quando id quod est superius in anima, dominatur inferiori, non potest esse error; quia per id quod est superius in anima, scilicet synderesim, et intellectum principiorum, tota cognitio hominis rectificatur. Sed in statu innocentiae id quod est inferius in homine, erat rationi superiori subjectum. Ergo non poterat esse tunc deceptio.

Praeterea, secundum Augustinum (de praedest. Sanct., cap. 5, non procul a fin.), *posse credere est natura hominum, credere vero gratia fidelium.* Ergo eadem ratione posse decipi est naturae, decipi autem vitium. Sed in statu innocentiae non erat vitium. Ergo nec poterat tunc esse deceptio.

Praeterea, sicut dicit Damascenus in 2 lib., *homo in statu innocentiae dulcissimo fructu contemplationis lasciviens, etiam hac*, scilicet contemplatione, *usus est.* Sed cum homo convertitur ad divina, non decipitur. Ergo Adam in statu illo non poterat decipi.

Praeterea, Hieronymus dicit: *Quicquid mali patimur, peccata nostra meruerunt.* Sed deceptio est malum. Ergo ante peccatum esse non potuit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod cum Adam non habuerit simpliciter omnium rerum scientiam, sed quaedam cognoverit, et quaedam ignoraverit; in his quorum notitiam habebat, nullo modo decipi poterat, ut in his quae naturaliter cognoscuntur, et in his quae sibi divinitus revelabantur; in aliis autem quorum scientiam non habebat, sicut sunt cogitationes cordium, et futura contingentia, et singularia a sensu absentia, poterat quidem falsam aestimationem habere, leviter in hujusmodi aliquid falsum opinando, non autem ita quod praecise assensum praeberet. Et ideo dicunt, quod in eum error cadere non poterat, nec iterum falsa pro veris approbare; quia in his designatur praecisus assensus ad id quod est falsum.

Alii vero hoc dictum improbare nituntur, ex hoc quod Augustinus (Enchirid., cap. 17) omnem falsam aestimationem errorem nominat, et dicit etiam omnem errorem malum esse, in magnis quidem magnum, in parvis autem parvum.

Sed in hoc non est multum insistendum; quia cum de rebus agitur, debet quaestio nominum intermitti. Unde dico, quod non solum in statu innocentiae non potuit error esse, sed nec qualiscumque falsa opinio; quod sic patet. Quamvis enim in statu innocentiae potuerit esse alicujus boni carentia, nullatenus tamen esse poterat aliqua corruptio boni. Bonum autem ipsius intellectus est cognitio veritatis; et ideo habitus illi quibus intellectus perficitur ad cognoscendum verum, virtutes dicuntur, ut dicitur 6 Ethic. (cap. 5 et 6), utpote intellectus actum bonum reddentes. Falsitas autem non solum est carentia veritatis, sed etiam ipsius corruptio; non enim sic se habet ad veritatem ille qui omnino caret veritatis cognitione, in quo est carentia veritatis, quamvis contrarium non opinetur, et ille qui habet falsam opinionem, cujus aestimatio corrupta est per falsitatem. Unde sicut verum est bonum intellectus, ita falsum malum ipsius; propter quod habitus opinativus non est virtus intellectualis, quia eo contingit falsum dicere, ut dicitur 6 Ethic. (cap. 3). Nullus autem actus virtutis malus esse potest, ac si ipsa opinio falsa, sit quidam malus actus intellectus. Unde cum in statu innocentiae non fuerit aliqua corruptio vel aliquod malum, non potuit esse in statu innocentiae aliqua falsa opinio. Dicit etiam Commentator in 3 de Anima (comm. 34), quod falsa opinio ita se habet in cognoscibilibus, sicut monstrum in natura corporali: est enim falsa opinio proveniens praeter intentionem ipsorum primorum principiorum, quae sunt quasi virtutes seminales cognitionis, sicut monstra eveniunt praeter intentionem virtutis naturalis agentis; et hoc ideo quia omne malum est praeter intentionem, ut dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nomin. Unde, sicut in conceptione humani corporis in statu innocentiae nulla monstruositas accidisset, ita in intellectu ejus nulla falsitas esse potuisset. Quod item patet ex hoc quod semper contingit inordinatio quando aliquid movetur a non proprio motivo; sicut si voluntas moveatur a delectabili sensus, cum debeat

(1) *Al.* sicut habetur.

tantummodo moveri ab honesto. Proprium autem motivum intellectus est verum id quod habet infallibilem veritatem. Unde quandocumque intellectus movetur ab aliquo fallibili signo, est aliqua inordinatio in ipso, sive perfecte sive imperfecte moveatur. Unde, cum nulla inordinatio in statu innocentiae in intellectu hominis esse potuerit, nunquam intellectus hominis inclinatus fuisset magis in unam partem quam in aliam nisi ab infallibili aliquo motivo.

Ex quo patet quod non solum in eo nulla falsa opinio fuisset, sed penitus nulla opinio in eo fuisset; et quidquid cognovisset, secundum certitudinem cognovisset.

Ad primum ergo dicendum, quod error ille ex quo omne peccatum procedit, est error electionis, prout eligit quod eligendum non est, secundum quem omnis malus ignorans dicitur a Philosopho in 3 Ethic. (cap. 1 a med.). Hic autem error praesupponit inordinationem in parte appetitiva. Ex hoc enim quod appetitus sensibilis afficitur ad suum delectabile, et appetitus superior ei non repugnat, impeditur ratio ne id quod habitualiter habet, in electionem deducat. Et sic patet quod iste error omnino non praecedit peccatum, sed sequitur.

Ad secundum dicendum, quod illud quod apprehenditur ut apparens bonum, non potest esse omnino non bonum; sed secundum aliquid bonum est, et secundum hoc ut bonum apprehenditur a principio; utpote cum cibus nocivus apprehenditur in visu decorus et delectabilis gustu, et cum appetitus sensibilis in hujusmodi bonum fertur sicut in proprium objectum; sed quando superior appetitus inferiorem sequitur, tunc sequitur illud quod est bonum secundum quid, ut bonum sibi simpliciter; et sic ex deordinatione appetitus sequitur postmodum error electionis, ut dictum est (in solut. ad 1 argum.).

Ad tertium dicendum, quod haec ratio contra utramque opinionem videtur esse, si intelligamus quod mulier crediderit ex natura sua serpentem accepisse loquendi usum; cum illi qui hominem in statu innocentiae credunt falli potuisse, nullo modo credant eum falli potuisse in dijudicandis naturis rerum, cum rerum naturalium plenam cognitionem habuerit. Hoc autem est contra naturam serpentis quod usum loquendi habeat per naturam, cum hoc solum sit animalis rationalis. Et ideo oportet dicere, quod non credidit mulier serpentem usum loquendi accepisse secundum naturam suam, sed secundum aliquam virtutem in eo occulte interius operantem; nec contulit an esset a Deo vel a daemone.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa sic intelligenda est (quare in specie serpentis apparuerit) non quia deprehendi non posset in quacumque specie appareret, sed quia in tali specie apparens facilius poterat deprehendi.

Ad quintum dicendum, quod mulier speravit se aliquo modo posse consequi quod serpens promisit: et credidit hoc aliquo modo esse possibile; et in hoc seducta fuit, secundum Apostolum, 1 Tim. 11: sed istam seductionem praecessit quaedam mentis elatio, qua suam excellentiam inordinate appetiit, quam concepit statim ad verba serpentis, sicut homines frequenter ad verba adulatoria supra se ipsos efferuntur. Et haec quidem elatio praecedens, fuit excellentiae propriae in generali, quae est primum peccatum, quod consecuta est seductio, quia credidit esse verum quod serpens dicebat; et sic consecuta est elatio, qua determinate hanc excellentiam appetiit quam serpens promittebat.

Ad sextum dicendum, quod intellectus hominis in statu innocentiae indigebat deliberatione ne incideret in errorem, sicut indigebat comestione, ne corpus ejus deficeret. Erat autem ita rectae deliberationis, ut deliberando posset omnem errorem vitare, sicut comedendo, omnem defectum corporalem. Unde sicut si non comederet, peccaret omittendo; ita si non deliberaret cum tempus esset; et sic error peccatum sequeretur.

Ad septimum dicendum, quod sicut homo in statu innocentiae defendebatur a passione corporali intrinseca, sicut est febri, et hujusmodi, per efficaciam naturae; ab exteriori autem, sicut est percussio vel vulnus, non ex aliqua virtute interiori, cum non haberet dotem impassibilitatis, sed ex providentia divina, quae eum ab omni nocumento servabat immunem; ita etiam ab illa deceptione quae interius contingit, cum aliquis per se ipsum paralogizat, defendebatur vigore propriae rationis; ab exteriori autem deceptione defendebatur auxilio divino, quod sibi ad omnia necessaria tunc aderat; daemonibus autem non adest, et propter hoc decipi possunt.

Ad octavum dicendum, quod actus momentanei simul dum esse incipiunt, suum effectum habent, sicut in eodem instanti quo aer illuminatur, oculus videt; unde cum motus voluntatis, in quo primo consistit peccatum, sit in instanti; in eodem instanti quo peccavit, fuit a statu innocentiae destitutus; et sic decipi potuit in illo instanti.

Ad nonum dicendum, quod Damascenus dicit de fallacia primi hominis qua in ipso peccato deceptus est; quod quidem peccatum noviter plasmatus commisit; non enim diu in statu innocentiae perseveravit.

Ad decimum dicendum, quod ex hoc quod anima hominis in statu innocentiae conjuncta erat summo bono, non poterat aliquis defectus in homine esse quamdiu talis conjunctio continuaretur. Haec autem conjunctio facta erat principaliter per affectum; unde antequam affectiva corrumperetur, nec deceptio in intellectu, nec aliquis defectus in corpore esse poterat; quamvis e converso potuerit esse defectus in affectu, non praeexistente defectu in speculativo intellectu, eo quod conjunctio non perficitur ad Deum in intellectu, sed in affectu.

Ad undecimum dicendum, quod illam falsam opinionem qua credidit esse veniale quod erat mortale, in Adam praecessit mentis elatio, sicut et de muliere (in sol. 5 argum.) dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod in his quorum notitiam non habebat, a deceptione defendi poterat partim ab interiori, quia ejus intellectus in alteram partem inclinatus non esset nisi a sufficienti motivo; partim, et principalius a divina providentia quae eum a deceptione servasset immunem.

Ad decimumtertium dicendum, quod in statu quo peccavit, divinum ei auxilium non defuisset ne seduceretur, si ad Deum se convertisset; quod quia non fecit, in peccatum et seductionem cecidit; et tamen illa seductio peccatum consecuta est, ut ex dictis, in solut. ad 5 argum., patet.

Ad decimumquartum dicendum, quod quidam

dicunt quod Adam in statu innocentiae non somniasset. Sed istud non est necessarium; somnii enim visio non est in parte intellectiva, sed in sensitiva; unde deceptio non fuisset in intellectu, qui liberum usum in somno non habuisset; sed magis in parte sensitiva.

Ad decimumquintum dicendum, quod quando sensus repraesentat quod accipit, non est falsitas in sensu, ut Augustinus dicit in lib. de vera Rel. (cap. 26 a med.), sed falsitas est in intellectu, qui judicat hoc modo esse in rebus sicut sensus demonstrat; quod nunquam in Adam fuisset, quia vel a judicio cessasset intellectus, ut in somnis, vel in vigilando de sensibilibus judicans, verum medium habuisset.

ARTICULUS VII.

Utrum pueri ex Adam in statu innocentiae nascentes plenam rerum omnium scientiam habuissent, sicut habuit Adam. — (1 *part.*, *q.* 101, *art.* 1.)

Septimo quaeritur, utrum pueri qui ex Adam in statu innocentiae nascerentur, plenam rerum omnium scientiam habuissent, sicut et Adam habuit; et videtur quod sic. Quia secundum Anselmum (lib. de peccato Origin., cap. 10 a med., et cap. 22 in med.), *qualis fuit Adam, tales filios genuisset.* Sed Adam omnium naturalium scientiam plenam habuit, ut dictum est prius. Ergo et illam ejus filii mox nati habuissent.

2. Praeterea, sicut affectus perficitur virtute, ita intellectus scientia. Sed filii Adam in statu innocentiae nati, mox cum plenitudine virtutum nati essent: transfudisset enim in eos originalem justitiam, ut dicit Anselmus (loc. cit.). Ergo et similiter omnem scientiam habuissent.

3. Praeterea, secundum Bedam, infirmitas, concupiscentia, ignorantia et malitia consequuntur ex peccato. Sed in pueris mox natis nulla fuisset malitia vel infirmitas vel concupiscentia. Ergo nec ignorantia aliqua; et ita habuissent omnem scientiam.

4. Praeterea, magis decuisset eos nasci perfectos in anima quam in corpore. Sed in corpore absque omni defectu nati fuissent. Ergo et in anima absque omni ignorantia.

5. Praeterea, homo in statu innocentiae, secundum Damascenum, fuit alius Angelus. Sed Angelus mox in sua conditione omnium naturalium notitiam habuit. Ergo et eadem ratione homines in statu innocentiae.

6. Praeterea, ejusdem naturae fuit anima Adae et anima filiorum ejus. Sed anima Adae in sui principio condita fuit omni plena scientia naturali, ut dictum est. Ergo et animae filiorum in eadem plenitudine scientiae conderentur.

7. Praeterea, major perfectio cognitionis debetur homini quam aliis animalibus. Sed alia animalia mox nata habent naturalem aestimationem convenientis et nocivi; sicut agnus mox natus fugit lupum, et sequitur matrem. Ergo multo fortius pueri in statu innocentiae perfectam scientiam habuissent.

Sed in contrarium est auctoritas Hugonis de S. Victore (lib. 1 de Sacram., part. 6, cap. 16), qui dicit, quod *non fuissent nati perfecti in scientia, sed ad eam per temporis spatium pervenissent.*

Praeterea, cum anima sit corporis perfectio, oportet proficere proportionaliter animam ad corpus. Sed pueri in statu innocentiae non habuissent perfectam staturam in corpore, sicut Adam habuit in principio suae conditionis. Ergo eadem ratione nec habuissent plenam scientiam, sicut Adam habuit.

Praeterea, filiorum est accipere a patre esse, naturam et disciplinam. Sed si filii Adam mox nati habuissent plenam scientiam, ab eo disciplinam non potuissent accipere. Ergo non servaretur inter eos et primum parentem completus paternitatis ordo.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod pueri in statu innocentiae, quantum ad ea quae sunt animae, perfecti fuissent sicut et Adam, et quantum ad virtutes, et quantum ad scientiam. Quod autem non essent perfecti quantum ad corpus, hoc erat propter necessitatem materni uteri, quia oportebat nasci.

Alii vero sequentes Hugonem, dicunt, quod sicut secundum corpus non statim accepissent perfectam staturam, sed ad eam profecissent tempore, ita ad perfectam scientiam tempore pervenissent.

Ut autem sciatur quae istarum opinionum verior sit, sciendum est, quod alia ratio est de Adam, et de filiis ejus mox natis. Adam enim, quia instituebatur ut principium totius humani generis, oportuit ut statim conditus non solum haberet id quod pertinet ad principium naturalis perfectionis, sed id quod pertinet ad terminum. Filii autem ejus, qui non constituebantur ut principium humani generis, sed ut ex principio existentes, non oportebat in termino perfectionis naturalis institui. Sufficiebat autem, si habebant tantum de perfectione mox nati, quantum initium perfectionis naturalis requirit.

Initium autem naturalis perfectionis quo ad cognitionem secundum duas opiniones diversimode assignatur. Quidam enim, ut Platonici, posuerunt quod anima ad corpus venit plena omnibus scientiis, sed nube corporis opprimitur, et impeditur ne scientia habita libere uti possit nisi quantum ad quaedam universalia; sed postmodum per exercitium studii et sensuum, hujusmodi impedimenta tolluntur, ut libere sua scientia uti possit: et sic discere dicunt esse idem quod reminisci. Quod si haec opinio vera esset, tunc oporteret dicere, quod pueri mox nati in statu innocentiae omnium scientiam habuissent, quia corpus illud in statu innocentiae illo erat omnino subditum animae, quia per molem corporis non potuisset anima ita opprimi ut suam perfectionem omnino amitteret. Sed quia haec opinio procedere videtur ex hoc quod eadem ponitur natura Angeli et animae, ut sic anima in sui creatione plenam scientiam habeat, sicut et intelligentia dicitur esse plena formis creata; ratione cujus Platonici dicebant animas fuisse ante corpora, et post corpus redire ad compares stellas, quasi quasdam intelligentias: quae quidem opinio non est consona catholicae veritati; ideo secundum opinionem Aristotelis alii dicunt, quod intellectus humanus est ultimus in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine sensibilium; et sicut materia secundum sui essentiam considerata nullam formam habet, ita intellectus humanus in sui principio est sicut tabula in qua nihil scriptum est; sed postmodum in eo scientia per sensus acquiritur virtute intellectus agentis. Sic igitur principium naturale humanae cognitionis est esse quidem in potentia ad omnia cognoscibilia, non habere autem a prin-

cipio notitiam nisi eorum quae statim per lumen intellectus agentis cognoscuntur, sicut principia universalia.

Et sic non oportuit filios Adam mox natos omnium scientiam habuisse; sed ad eam tempore proficientes pervenissent. Sed tamen aliquam scientiam in eis ponere perfectam oportet, scilicet eligendorum et vitandorum scientiam quae ad prudentiam pertinet, quia sine prudentia ceterae virtutes esse non possunt, ut probatur 6 Ethic. (cap. 12 et 13), quas utique oportebat pueros habere propter originalem justitiam. Et haec opinio mihi videtur verior, si consideretur id quod naturae integritas requirebat. Si autem aliquid aliud ex divina gratia eis fuisset collatum supra id quod naturae integritas requirebat, hoc asseri non potest, cum non habeatur ex auctoritate expressum.

Ad primum ergo dicendum, quod qualis fuit Adam, tales filios genuisset quantum ad ea quae sibi debebantur ex natura speciei; sed quantum ad ea quae sibi debebantur ut erat principium humani generis, non oportebat quod filii ei similes nascerentur.

Ad secundum dicendum, quod ad perfectam conjunctionem cum Deo, quam status innocentiae requirebat, omnes virtutes requiruntur, non autem omnes scientiae.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pueri mox nati non habuissent omnem scientiam, non tamen ignorantiam habuissent quae ex peccato consequitur, quae est nescientia eorum quae sciri debent: habuissent enim nescientiam eorum quae status eorum non requirebat ut scirentur.

Ad quartum dicendum, quod in corpore puerorum non fuisset aliquis defectus quo privarentur bono tunc eis debito; erat tamen in eorum corporibus carentia alicujus boni quod eis postmodum accessisset, sicut staturae perfectae, et donum gloriae. Similiter est dicendum ex parte animae.

Ad quintum dicendum, quod Angeli secundum gradum naturae sunt altiores animabus, quamvis quantum ad beneficium gratiae, animae eis possunt esse aequales; unde non oportet de necessitate concedere quod Angelo naturaliter debetur. In statu autem innocentiae dictus est homo quasi alius Angelus propter plenitudinem gratiae.

Ad sextum dicendum, quod quamvis anima Adae et animae filiorum ejus fuerint ejusdem naturae, non tamen ejusdem officii: quia anima Adae constituebatur ut quidam fons, unde in posteros omnis disciplina perveniret; et ideo oportebat eam statim esse perfectam, quod non oportuit de animabus filiorum.

Ad septimum dicendum, quod animalia bruta in sui principio accipiunt naturalem aestimationem ad cognoscendum nocivum et conveniens, quia ad hoc ex propria inquisitione pervenire non possunt. Homo autem ad haec et multa alia potest per rationis inquisitionem pervenire; unde non oportuit quod omnis scientia naturaliter insit. Et tamen scientia operabilium ad prudentiam pertinens est homini naturalior quam scientia speculabilium; unde quidam inveniuntur naturaliter prudentes, non autem naturaliter scientes, ut dicitur Ethic. 6: et propter hoc prudentiam non obliviscuntur homines de facili sicut scientiam. Et ideo pueri magis tunc fuissent perfecti in his quae pertinent ad prudentiam, quam in his quae pertinent ad scientiam speculativam, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS VIII.

Utrum pueri mox nati in statu innocentiae usum rationis plenariae habuissent. — (1 *part.*, *quaest.* 101, *art.* 2.)

Octavo quaeritur, utrum pueri mox nati in statu innocentiae usum rationis plenariae habuissent; et videtur quod sic. Quia si impediti fuissent, hoc non fuisset nisi propter defectum corporis. Sed corpus in statu illo in nullo resistebat animae. Ergo nec poterat usus rationis impediri.

2. Praeterea, virtus vel potentia quae non utitur organo, non impeditur in sua operatione propter organi defectum. Sed intellectus est potentia non utens organo, ut dicitur in 3 de Anima (com. 64). Ergo actus intellectus non poterat tunc impediri propter defectum organi corporalis.

3. Si dicatur, quod impediebatur propter defectum corporis, inquantum intellectus accipiebat a sensibus: — Contra, intellectus est superior quam aliqua sensitiva potentia. Sed hoc videtur esse inordinatum quod superius ab inferiori accipiat. Cum igitur nulla inordinatio fuerit in natura hominis in statu illo, videtur quod non oportuisset intellectum a sensibus accipere.

4. Praeterea, intellectus indiget sensibus ad hoc ut per eos scientiam acquirat; cum autem scientiam acquisiverit, non indiget eis, sicut nec homo equo postquam explevit iter suum, ut dicit Avicenna. Sed secundum unam opinionem, pueri in statu innocentiae habuerunt plenitudinem omnium scientiarum. Ergo non poterant impediri quin uterentur scientia habita propter imperfectionem organorum sensibilium.

5. Praeterea, defectus organorum corporalium magis impedit sensum quam intellectum. Sed pueri non patiuntur tantum defectum corporalem quin possint videre et audire. Ergo nec propter defectum corporalem eorum intellectus impeditur; sed, ut videtur, propter poenam primi peccati. Hoc autem ante peccatum non fuisset. Ergo tunc pueri plenum usum intellectus habuissent mox nati.

6. Praeterea, sicut se habent animalia bruta ad naturalem aestimationem, ita se habet homo ad notitiam quam naturaliter habet. Sed bruta animalia mox nata uti possunt naturali aestimatione. Ergo et pueri mox nati uti poterant naturali notitia ad minus primorum principiorum.

7. Praeterea, Sap. 9, 15: *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam*. Sed corpus in statu innocentiae non erat corruptibile. Ergo ex eo non aggravabatur anima, quin liberum usum rationis haberet.

Sed contra, omnis actio quae est communis animae et corpori, impeditur propter corporis defectum. Sed intelligere est actio animae et corpori communis, ut patet in 1 de Anima (com. 6). Ergo ex defectu sive imperfectione quam patiebantur pueri in corpore, usus rationis poterat impediri.

Praeterea, secundum Philosophum in 3 de Anima (com. 30) nequaquam sine phantasmate intelligit anima. Sed usus phantasiae impeditur propter defectum organi corporalis. Ergo et usus intellectus; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod pueri in statu innocentiae habuissent plenum usum omnium membrorum; et ista ineptitudo membrorum quae in pueris nunc videtur, scilicet ut non possint uti pedibus ad incedendum, manibus ad scalpendum, et sic de aliis, totaliter ex primo peccato provenit.

Alii autem, considerantes hujusmodi ineptitudines ex principiis naturalibus causari, utpote ex humiditate, quam necesse est in pueris abundare; dicunt, quod in statu innocentiae membra puerorum non fuissent omnino habilia ad suos actus, quamvis nec omnino ita deficerent sicut et modo: quia nunc cum eo quod est naturae, additur id quod est corruptionis. Quae quidem opinio probabilior videtur.

Unde, cum necessarium sit humiditatem praecipue in cerebro abundare in pueris, in quo vis imaginativa et aestimativa et memorativa et sensus communis organa sua habent; harum virtutum actus necesse erat impediri, et per consequens intellectum qui immediate ab hujusmodi potentiis accipit, et ad eas convertit se quandocumque est in actu; et tamen non tantum fuisset usus intellectus ligatus in pueris sicut nunc est. Si autem alia opinio esset vera, tunc in nullo usus intellectus in pueris ligatus esset.

Ad primum ergo dicendum, quod anima a corpore dupliciter potest impediri. Uno modo per modum contrarietatis, inquantum corpus animae resistit et eam obnubilat: quod quidem in statu innocentiae non fuisset. Alio modo per modum impotentiae et defectus; inquantum scilicet corpus non est sufficiens ad omnia illa explenda ad quae anima, quantum est de se, sufficiens esset; et hoc modo animam in statu innocentiae a corpore fuisse impeditam nihil prohibet. Sic enim constat quod per corpus impediebatur ne obstrusa transiret, ne tanta facilitate locum mutaret, quanta cum est separata mutat; et per hunc modum impediebatur ne usum potentiarum perfecte habere posset. In hoc tamen nullus dolor fuisset; quia anima propter sui ordinationem non imperasset nisi quod corpus exequi posset.

Ad secundum dicendum, quod quamvis intellectus non utatur organo, tamen accipit a potentiis quae organo utuntur; et ideo propter impedimentum vel defectum corporalium organorum ejus actus impeditur.

Ad tertium dicendum, quod species intelligibilis id quod in ea formale est, per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente, qui est potentia superior intellectu possibili; quamvis id quod in ea materiale est, a phantasmatibus abstrahatur. Et ideo magis proprie intellectus possibilis a superiori accipit quam ab inferiori; cum id quod ab inferiori est, non possit ab intellectu possibili accipi nisi secundum quod accipit formam intelligibilitatis ab intellectu agente. Vel dicendum, quod inferiores vires quantum ad aliquid superiores sunt, maxime in virtute agendi et causandi, ex hoc ipso quod sunt propinquiores rebus exterioribus, quae sunt causa et mensura cognitionis nostrae. Et hinc est quod sensus non per se, sed secundum quod est informatus specie rei sensibilis, ministrat imaginationem, et sic deinceps.

Ad quartum dicendum, quod secundum Philosophum in 3 de Anima, intellectiva anima comparatur ad phantasmata sicut ad objecta propria; unde non solum indiget intellectus noster converti ad phantasmata in acquirendo scientiam, sed etiam in utendo scientia acquisita: quod patet ex hoc quod si laedatur organum imaginativae virtutis, ut fit in phraeneticis, scientia prius acquisita homo tunc uti non potest dum anima est in corpore. Dictum autem Avicennae intelligitur de anima a corpore separata, quae habet alium modum intelligendi.

Ad quintum dicendum, quod imaginativae virtutis organum, et memorativae et cogitativae, est in ipso cerebro, quod est locus summae humiditatis in corpore humano; et ideo propter abundantiam humiditatis quae est in pueris, magis impediuntur actus harum virium quam sensuum exteriorum. Intellectus autem accipit immediate non a sensibus exterioribus, sed interioribus.

Ad sextum dicendum, quod quaedam alia animalia naturaliter sunt siccae complexionis: et ideo in principio suae nativitatis non est in eis tanta humiditatis abundantia, quae multum actus sensuum interiorum impediat. Homo autem naturaliter est temperatae complexionis, et oportet quod in eo abundet calidum et humidum: et ideo in principio suae generationis oportet quod proportionaliter in eo major humiditas inveniatur. In omnibus enim generationibus animalium et plantarum principium ab humore sumitur.

Ad septimum dicendum, quod corpus quod corrumpitur, aggravat animam, non solum per impotentiam, sed per resistentiam et obnubilationem. Sed corpus hominis in statu innocentiae impediebat actus animae solum propter imperfectionem virtutis vel dispositionis.

QUAESTIO XIX.

DE COGNITIONE ANIMAE POST MORTEM.

(In duos articulos divisa.)

Primo utrum anima post mortem possit intelligere; 2.° utrum anima separata possit cognoscere singularia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima post mortem possit intelligere.
(1 part., quaest. 69, art. 2.)

Quaestio est de cognitione animae post mortem: et primo quaeritur, utrum anima post mortem possit intelligere; et videtur quod non. Nulla enim operatio communis animae et corpori potest remanere in anima post mortem. Sed intelligere est operatio animae corporique communis; dicit enim Philosophus in 1 de Anima (com. 64), quod *qui dicit animam intelligere, simile est ac si dicatur eam texere vel aedificare.* Ergo anima post mortem non potest intelligere.

2. Sed dicendum, quod Philosophus loquitur de actu intelligendi qui competit animae secundum statum inferiorem, non autem de illo qui sibi competit secundum superiorem statum. — Contra, status superior animae est secundum quem ad divina convertitur. Sed homo, cum aliquid intelligit ex divina revelatione, suum intelligere dependet a corpore, quia oportet quod intelligere sit per conversionem ad phantasmata, quae in organo corpo-

rali sunt; ut enim dicit Dionysius 1 cap. cael. Hierar. (parum ante med.), *impossibile est aliter nobis lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelātum*; et appellat velamina ipsas corporales formas sub quibus spiritualia revelantur. Ergo intelligere quod competit animae secundum superiorem statum, a corpore dependet; et sic nullo modo intelligere post mortem in anima manet.

3. Praeterea, Eccle. 9, 5, dicitur: *Viventes sciunt se esse morituros; mortui vero non noverunt amplius;* Glossa (interlin. ibi super illud: *Neque habent ultra mercedem*), *quia non proficiunt amplius.* Ergo videtur quod anima post mortem vel nihil cognoscat, si temporaliter sumatur ly *amplius*; vel quod saltem nihil possit intelligere eorum quae prius non intellexit; sic enim proficeret, quod est contra Glossam.

4. Praeterea, secundum Philosophum in 3 de Anima (com. 39), sicut se habet sensus ad sensibilia, sic se habet intellectus ad phantasmata. Sed sensus nihil potest sentire nisi sensibilia ei repraesententur. Ergo nec anima humana aliquid potest intelligere nisi repraesententur ei phantasmata. Sed non repraesentabuntur ei post mortem; quia illa non repraesentantur nisi in aliquo organo corporali. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

5. Sed dicendum, quod Philosophus loquitur de anima secundum statum quo est in corpore. — Sed contra, objectum potentiae determinatur secundum naturam ipsius potentiae. Sed eadem est natura animae intellectivae ante mortem et post. Ergo, si anima intellectiva ante mortem ordinatur ad phantasmata sicut ad objecta, videtur quod etiam post mortem; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, anima non potest intelligere si ab ea potentia intellectiva removeatur. Sed post mortem, potentiae intellectivae, scilicet intellectus agens et possibilis, non manent in anima; hujusmodi enim potentiae competunt ei per unionem ad corpus: si enim non esset unita corpori, non haberet hujusmodi potentias, sicut nec Angelus habet. Ergo anima post mortem non potest intelligere.

7. Praererea, Philosophus dicit in 1 de Anima (com. 66), quod intelligere corrumpitur quodam interius corrupto. Istud autem interius de quo Philosophus loquitur, corrumpitur in morte. Ergo intelligere post mortem non erit.

8. Praeterea, si anima post mortem intelligit, oportet quod intelligat per aliquam potentiam; quia omne quod agit, agit per potentiam activam; et quod patitur, per potentiam passivam. Aut igitur per eamdem potentiam quam habuit in via, aut per aliam. Si per aliam, tunc videtur quod quando a corpore separatur, novae potentiae ei aggenerantur; quod non videtur esse probabile. Si autem per eamdem, hoc iterum non videtur, cum potentiae quas habet, insint ei ex ratione unionis ad corpus; quae quidem unio in morte cessat. Ergo anima post mortem intelligere non potest.

9. Praeterea, si potentia intellectiva in ipsa maneat; aut manet solum secundum quod fundatur in substantia animae, aut secundum quod comparatur ad actum. Sed non secundum quod fundatur in substantia: quia si solum sic remaneret, tunc non posset intelligere aliud nisi se: nec iterum secundum quod comparatur ad actum; quia secundum quod comparatur ad actum, perficitur per habitus quos in corpore acquisivit, qui quidem habitus a corpore dependent. Ergo videtur quod potentia intellectiva post mortem non remaneat; et sic anima post mortem non intelliget.

10. Praeterea, omne quod intelligitur; vel intelligitur per essentiam rei intelligentis, vel per essentiam rei intellectae, vel per similitudinem rei intellectae in intelligente existentem. Sed non potest dici quod anima intelligat res solum per essentiam ipsius rei intellectae, quia sic non intelligeret nisi se ipsam et habitus, et alia quorum essentiae praesentialiter sunt in ipsa. Similiter non potest dici quod intelligat solum per essentiam sui intelligentis; quia, si sic intelligeret alia a se, oporteret quod essentia sua esset exemplar aliarum rerum, sicut essentia divina est exemplar omnium rerum, ratione cujus Deus intelligendo essentiam suam omnia alia intelligit; quod de anima dici non potest. Similiter nec per similitudines rerum intellectarum in anima existentes; quia maxime videretur quod intelligeret per species quas in corpore acquisivit. Nec potest dici quod per eas solum intelligat; quia sic animae puerorum, quae nihil a sensibus acceperunt, nihil post mortem intelligerent. Ergo videtur quod anima nullo modo post mortem possit intelligere.

11. Si dicatur quod cognoscit per species increatas; contra. Quicquid est animae concreatum, aequaliter competit ei existenti in corpore, et a corpore separatae. Si igitur animae humanae concreatae sunt species quibus cognoscere possit, cognoscere per hujusmodi non solum competit ei postquam est a corpore separata, sed dum est in corpore; et sic videtur quod superfluerent species quas a rebus accipit.

12. Si autem dicatur, quod dum est conjuncta corpori, impeditur a corpore ne eis uti possit; contra. Si corpus impedit usum istarum specierum: aut hoc erit ratione corporeae naturae, aut ratione corruptionis. Sed non ratione naturae corporeae; quia nullam habet contrarietatem ad intellectum; nihil autem est natum impediri nisi a suo contrario: similiter nec ratione corruptionis; quia sic in statu innocentiae, quando hujusmodi corruptio non erat, homo hujusmodi innatis speciebus uti potuisset, et sic sensibus non eguisset, quibus mediantibus a rebus anima species acciperet; quod videtur esse falsum. Ergo videtur quod anima separata per species innatas non intelligat.

13. Si autem dicatur quod intelligit per species infusas; contra. Hujusmodi species vel sunt ei infusae a Deo, vel ab Angelo. Sed non ab Angelo; quia sic oporteret quod hujusmodi species ab Angelo in anima crearentur; similiter nec a Deo, quia non est probabile quod Deus infunderet dona sua existentibus in inferno; unde sequeretur quod animae in inferno non intelligerent: et ita non videtur quod per species infusas anima separata intelligat.

14. Praeterea, Augustinus in 10 de Trin., 5 cap., assignans modum quo anima cognoscit, sic dicit: *Quia anima non secum potest introrsus tamquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa; dat enim eis formandis quiddam substantiae suae; servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum judicet; et hoc est magis mens, idest rationalis intelligentia, quae servatur ut judicet. Nam illas animae partes quae corporalibus similitudinibus informantur, cum*

bestiis nos communes habere sentimus. In quibus verbis exprimitur, quod judicium animae rationalis est de imaginibus, quibus informantur potentiae sensitivae. Sed hujusmodi imagines non manent post mortem, cum sint receptae in organo corporali. Ergo nec animae rationalis judicium, quod est ejus intelligere, post mortem remanet in anima.

Sed contra, secundum Damascenum (lib. 2, cap. 23, non procul. a princ.), nulla substantia destituitur propria operatione. Sed propria operatio animae rationalis est intelligere. Ergo post mortem anima intelligit.

Praeterea, sicut aliquid ex conjunctione ad corpus materiale redditur passivum, ita per separationem ab eodem redditur activum; calidum enim et agit et patitur propter conjunctionem caloris ad materiam; si autem esset calor sine materia, ageret, et non pateretur. Ergo et anima per separationem a corpore redditur omnino activa. Sed quod potentiae animae non possunt per se ipsas cognoscere sine exterioribus objectis, hoc eis competit inquantum sunt passivae, sicut Philosophus dicit de sensu 2 de Anima. Ergo anima per separationem a corpore poterit per se ipsam intelligere, non accipiendo ab aliquibus objectis.

Praeterea, Augustinus dicit in 9 de Trinit. (cap. 3, in fin.), quod mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic rerum incorporearum per semetipsam. Sed ipsa semper sibi praesens erit. Ergo poterit ad minus intelligentiam habere de incorporeis rebus.

Praeterea, ut ex auctoritate Augustini inducta in arg. 14, apparet, secundum hoc anima cognoscit res corporeas quod earum imagines convolvit et rapit in se ipsa. Sed hoc liberius habere poterit post liberationem a corpore; maxime cum hoc de semetipsa facere eam dicat Augustinus in auctoritate inducta. Ergo a corpore separata poterit melius intelligere.

Praeterea, in libro de Spiritu et Anima dicitur, quod anima a corpore separata trahit secum suas potentias. Sed ratione suarum potentiarum dicitur cognoscitiva. Ergo post mortem cognoscere poterit.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Philosophus in 1 de Anima (com 13), si nulla operationum ipsius animae est ei propria, ut scilicet non posset eam sine corpore habere, impossibile est ipsam animam separari a corpore. Operatio enim cujuslibet rei est quasi finis ejus, cum sit optimum in ipsa. Unde, sicut firmiter secundum fidem catholicam sustinemus quod anima post mortem remaneat a corpore separata; ita sustinere necesse est quod sine corpore existens intelligere possit. Sed modum intelligendi difficile est considerare; eo quod necesse est ponere eam habere alium modum intelligendi quam nunc habeat; cum nunc manifeste appareat quod intelligere non possit nisi ad phantasmata convertatur; quae post mortem omnino non remanent.

Quidam enim dicunt, quod sicut nunc a sensibilibus rebus species accipit mediantibus sensibus, ita tunc accipere poterit nullo sensu interveniente. Sed hoc videtur impossibile; quia ab extremo in extremum non fit transitus nisi per media. Species autem in ipsa re sensibili habet esse maxime materiale, in intellectu autem summe spirituale; unde oportet quod in hanc spiritualitatem transeat mediantibus quibusdam gradibus, utpote quia in sensu habet spiritualius esse quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu, et sic deinceps ascendendo.

Unde alii dicunt, quod per species rerum a sensibus acceptas dum erat in corpore, et in ipsa anima conservatas, post mortem intelligit. Sed haec opinio a quibusdam sequentibus opinionem Avicennae improbatur. Cum enim anima intellectiva non utatur corporali organo ratione intellectus, non potest aliquid esse in parte intellectiva animae nisi in ratione intelligibilis. In virtutibus autem utentibus organo corporali potest aliquid conservari non in ratione intelligibilis, sed sicut in quodam corporali subjecto; ratione cujus contingit quod quaedam potentiae sensitivae sunt, quae non semper actu apprehendunt species vel intentiones in se conservatas, sicut patet de imaginatione et memoria. Et sic videtur quod in parte intellectiva nihil conservetur nisi quod actu apprehenditur; et sic nullo modo per species prius receptas a rebus anima post mortem intelligere possit. Sed hoc non videtur verum; quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Cum autem substantia immaterialis habeat esse magis fixum et stabile quam substantia corporea, in parte intellectiva recipientur species firmius et immobilius quam in aliqua re materiali. Et quamvis recipiantur in ea secundum rationem intelligibilis, non tamen oportet quod semper intelligantur: quia non semper sunt in ea actu perfecto, nec in potentia pura; sed in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum, quod est esse aliquid habitualiter in intellectu. Unde Philosophus vult, quod anima intellectiva sit locus specierum, in 3 de Anima (com. 6 , utpote eas in se retinens et conservans. Sed tamen hujusmodi species receptae prius et conservatae non sufficiunt ad cognitionem quam necesse est ponere in anima separata; tum propter animas puerorum, tum propter hoc quod multa erunt cognita ab anima separata quae nunc non cognoscuntur a nobis, ut poenae inferni, et alia hujusmodi.

Et ideo alii dicunt, quod anima separata quamvis a rebus non accipiat, habet tamen potestatem ut se ipsam rebus cognoscendis conformet apud rerum praesentiam: sicut videmus quod imaginatio aliquas formas componit ex se ipsa, quas nunquam per sensus accipit. Sed hoc non potest stare; quia impossibile est quod sit idem aliquid quod educat se de potentia in actum. Anima autem nostra est in potentia ad similitudines rerum quibus cognoscit. Unde oportet quod efficiantur in actu non per ipsam animam, sed per aliquid quod habet illas similitudines in actu; vel per res ipsas, vel per Deum, in quo sunt omnes formae in actu: unde nec imaginatio aut intellectus aliquam formam componit de novo nisi ex aliquibus praeexistentibus sensibilibus; sicut componit formam montis aurei ex praeexistentibus speciebus auri et montis.

Et ideo alii dicunt, quod formae quibus anima separata intelligit, sunt ei impressae a Deo ab ipsa sui creatione, per quas, secundum quosdam, et nunc intelligimus; ita quod per sensus non acquiruntur animae novae species, sed tantummodo excitatur anima ad species quas in se habet intuendas, secundum quod Platonici dixerunt, qui volebant quod addiscere nihil aliud erat nisi reminisci. Sed huic opinioni experientia contradicit; videmus enim quod

qui caret uno sensu, caret una scientia, utpote carens visu non potest scientiam habere de coloribus; quod non esset, si anima non indigeret a sensibus accipere species quibus cognoscat.

Secundum alios vero, per has species concreatas anima corpori conjuncta nihil intelligit a corpore impedita; intelligit autem per eas a corpore separata. Sed hoc durum etiam videtur ut species (1) quae naturaliter inditae sunt animae, totaliter a corpore impediantur, cum tamen conjunctio corporis ad animam non sit accidentalis animae, sed naturalis. Non enim invenimus duorum quae sunt naturalia uni rei unum esse totaliter alterius impedimentum; alias alterum esset frustra. Dissonat etiam haec positio ab opinione Philosophi, 3 de Anima (com. 14), qui comparat intellectum humanae animae tabulae in qua nihil est scriptum.

Et ideo aliter dicendum est, quod unumquodque recipit influentiam a suo superiori per modum sui esse. Esse autem animae rationali acquiritur quodam modo medio inter formas separatas et materiales. Formae enim immateriales, scilicet Angeli, recipiunt a Deo esse non dependens ab aliqua materia, nec in aliqua materia; formae vero materiales esse a Deo accipiunt et in materia existens, et a materia dependens, quia sine materia conservari non possunt; anima vero acquirit esse in materia a Deo, in materia quidem existens, inquantum est forma corporis; ac per hoc secundum esse corpori unita, non autem a corpore dependens, quia esse animae sine corpore conservari potest; et ideo influentiam a Deo quodam modo medio recipit anima rationalis inter Angelos et res materiales. Recipit enim intellectuale lumen hoc modo ut ejus intellectiva cognitio habeat ordinem ad corpus, inquantum a corporeis potentiis accipit, et ad eas respicere habeat in actu considerando; in quo inferior Angelis invenitur. Et tamen hoc lumen non est corpori obligatum, ut ejus operatio per organum corporeum impleatur; in quo invenitur superior omni materiali forma, quae non operatur nisi operationem cui communicat materia. Sed quando anima a corpore erit separata; sicut esse suum habebit nec a corpore dependens nec in corpore existens, ita influentiam intellectualis cognitionis recipiet, ut nec sit corpori obligata quasi per corpus exerceatur, nec omnino aliquem ordinem ad corpus habeat. Et ideo, quando anima primo creata corpori infunditur, non datur ei aliquid de intellectuali cognitione nisi per ordinem ad corporeas potentias; utpote quod per intellectum agentem possit facere phantasmata intelligibilia in actu, quae sunt potentia intelligibilia, et per intellectum possibilem recipere species intelligibiles sic abstractas. Et inde est, quod quamdiu habet esse conjunctum corpori in statu hujus viae, non cognoscit illa quorum species in ipsa conservantur, nisi inspiciendo ad phantasmata. Et propter hoc nec revelationes ei aliquae divinitus fiunt sub speciebus phantasmatum, nec ipsas substantias separatas intelligere potest, utpote quae sufficienter per sensibilium species cognosci non possunt. Sed quando habebit esse a corpore absolutum, tunc recipiet influentiam intellectualis cognitionis hoc modo quo Angeli recipiunt sine aliquo ordine ad corpus, ut scilicet species rerum ab ipso Deo recipiat, ne oporteat ad intelligendum in actu per has species, vel per eas quas prius acquisivit, ad aliqua phantasmata converti. Poterit nihilominus ipsas substantias separatas, scilicet Angelos vel daemones, naturali cognitione videre; quamvis non Deum; quod ulli creaturae non conceditur sine gratia.

Ex quibus colligi potest quod anima post mortem tribus modis intelligit: uno modo per species quas recepit a rebus dum erat in corpore; alio modo per species in ipsa sua separatione a corpore sibi divinitus infusas; tertio modo videndo substantias separatas, et in eis species rerum intuendo. Sed hoc ultimum non subjacet ejus arbitrio, sed magis arbitrio substantiae separatae, quae suam intelligentiam aperit loquendo et claudit tacendo; quae quidem locutio qualis sit, alibi dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectus quae est communis animae et corpori, est operatio quae modo animae intellectivae competit in ordine ad corporeas potentias, sive hoc accipiatur secundum superiorem partem animae, sive secundum inferiorem; sed post mortem habebit anima a corpore separata operationem quae nec fiet per organum corporale, nec aliquem ordinem habebit ad corpus.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas illa loquitur de profectu meriti; quod patet ex alia Glossa quae, ibidem, dicit: *Quidam asserunt post mortem crescere et decrescere merita, ut intelligatur quod nihil proficiunt amplius in cognoscendo*; ut scilicet sint majoris meriti vel praemii, vel quod limpidior cognitio eis debeatur; non autem sic quod nihil prius ignotum postea cognoscant; constat enim quod poenas inferni, quas nunc non cognoscunt, tunc cognoscent.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus, in 3 de Anima, non loquitur nisi de intellectu corpori conjuncto; alias consideratio de intellectu ad Naturalem non pertineret.

Ad quintum dicendum, quod quamvis eadem sit natura animae ante mortem et post mortem quantum ad rationem speciei; tamen non est idem modus essendi, et per consequens nec idem modus operandi.

Ad sextum dicendum, quod in anima separata remanebit potentia intellectiva, et intellectus agens et possibilis; hujusmodi enim potentiae non causantur in anima ex corpore; quamvis in anima corpori unita existentes aliquem ordinem habeant ad corpus, quem non habebunt in anima separata.

Ad septimum dicendum, quod Philosophus loquitur de intelligere quod nunc nobis competit in ordine ad phantasmata; hoc enim impeditur impedito organo corporali totaliter, et corrumpitur eo corrupto.

Ad octavum dicendum, quod eaedem potentiae intellectivae quae nunc sunt in anima, erunt in separata, quia sunt naturales; naturalia autem oportet manere, quamvis nunc habeant ordinem ad corpus, quem tunc non habebunt, ut dictum est, in corp. art. et ad 1 arg.

Ad nonum dicendum, quod potentiae intellectivae remanent in anima separata, et ex parte illa qua radicantur in essentia animae, et ex parte illa qua comparantur ad actum; nec oportet quod habitus illi qui in corpore sunt acquisiti, destruantur; nisi forte secundum opinionem praetactam, quae

(1) *Al.* ut per species.

dicit, quod nulla species remanet in intellectu nisi dum actu intelligitur. Dato etiam quod habitus illi non remanerent, remaneret potentia intellectiva ordinata ad actus alterius modi.

Ad decimum dicendum, quod anima post mortem intelligit per aliquas species. Potest quidem intelligere per species quas in corpore acquisivit, quamvis illae usquequaque non sufficiant, ut tangit objectio.

Alia autem duo concedimus.

Ad decimumtertium dicendum, quod infusio donorum gratuitorum non pertingit ad eos qui sunt in inferno; sed eorum quae ad statum naturae pertinent, participatione non privantur; nihil enim est universalis boni participatione privatum, ut Dionysius dicit in 2 cap. cael. Hierar. Praedicta autem specierum infusio quae fit in separatione animae a corpore, pertinet ad conditionem naturae substantiae separatae; et ideo hujusmodi infusione nec animae damnatorum privantur.

Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus in verbis illis intendit ostendere quomodo anima sibi circumponat corporalium rerum similitudines, ut quandoque se aestimet esse corpus, ut patet in opinionibus antiquorum Philosophorum (in 3 de Anima). Quod quidem ex hoc contingere dicit, quod anima intenta corporibus, per sensus exteriores ad ea afficitur, ratione cujus ipsa corpora ad se introducere nititur quantum possibile est. Cum autem ipsa sit incorporea, non potest ad se ipsa corpora introducere, sed similitudines corporum introducit: quare in regione incorporeae naturae, dum formae existentes in imaginatione sunt absque materia, nondum tamen pertingunt usque ad regionem incorporeae naturae, propter hoc quod nondum sunt ab appendiciis materiae absolutae. Has autem similitudines dicitur rapere, inquantum eas quasi subito a sensibilibus abstrahit. Dicitur autem convolvere eas, inquantum eas simplificat, vel inquantum eas componit et dividit. In semetipsa autem eas facit, inquantum in potentia animae, scilicet imaginativa, recipiuntur. De semetipsa autem eas facit, quia ipsa anima est quae hujusmodi imaginationes in se ipsa format, ut ly *de* denotet principium efficiens. Et ideo subjungit, quod anima quiddam substantiae suae dat formandis hujusmodi speciebus, quia scilicet aliqua pars animae in substantia ejus radicata, huic formationis imaginum officio deputatur. Quia vero omne quod judicat de aliquo, oportet ab eo esse liberum, ratione cujus intellectus factus est purus et immixtus, ut omnia judicet, secundum Philosophum (3 Physic., com. 37); ideo ad hoc quod anima judicet de talibus imaginibus, quod non sunt ipsae res, sed rerum similitudines, oportet esse aliquid in anima superius, quod istis imaginibus non occupatur; et hoc est mens, quae de talibus imaginibus judicare potest. Non tamen oportet quod mens de solis his imaginibus judicet; sed etiam de his quae nec sunt corpora nec corporum similitudines, interdum judicat.

ARTICULUS II.

Utrum anima separata possit singularia cognoscere.
(I *part., quaest.* 89, *art.* 4.)

Secundo quaeritur, utrum anima separata singularia cognoscere possit; et videtur quod non. Quia si cognoscit (1) singularia, aut hoc est per species concreatas, aut per species acquisitas. Non autem per acquisitas, quia in parte intellectiva animae non recipiuntur species singulares, sed universales; et hoc solum animae genus separatur a corpore, sicut perpetuum a corruptibili, secundum Philosophum (2 de Anima, text. 2 et 22): similiter nec per species concreatas; quia cum singularia sint infinita, oporteret ponere infinitas species concreatas, quod est impossibile. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Sed dicendum, quod cognoscit singularia per speciem universalem. — Sed contra, species indistincta non potest esse distinctae cognitionis principium. Sed species universalis est indistincta; cognitio autem singularium est distincta cognitio. Ergo per species universales anima separata singularia cognoscere non potest.

3. Sed dicendum, quod anima separata ad praesentiam singularis conformat se singulari, et sic illud cognoscit. — Sed contra, quando singulare est praesens animae; aut aliquid a singulari transit in animam, aut nihil. Si aliquid, ergo anima separata aliquid a singularibus recipit, quod absonum videtur: si autem nihil, ergo species in anima existentes remanent communes, et sic per eas non potest aliquid singulare cognosci.

4. Praeterea, nihil existens in potentia educit se de potentia in actum. Sed anima cognoscitiva est in potentia ad res cognoscibiles. Ergo ipsa non potest se educere in actum, ut ipsamet eis se conformet; et ita videtur quod anima separata singularia non cognoscat apud singularium praesentiam.

Sed contra est quod, Luc. 16, dicitur, quod dives in inferno cognovit Abraham et Lazarum, et de fratribus suis adhuc viventibus notitiam retinebat. Ergo anima separata singularia cognoscit.

Praeterea, dolor non est sine cognitione. Sed anima ex igne et aliis poenis inferni dolorem sustinebit. Ergo singularia cognoscet.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. praeced., anima separata duobus modis cognoscit: uno modo per species sibi infusas in ipsa separatione; alio modo per species quas in corpore accepit. Et quantum ad primum modum, attribuenda est animae separatae cognitio similis angelicae cognitioni; unde, sicut Angeli singularia cognoscunt per species concreatas, ita et anima per species ipsas sibi in ipsa separatione inditas. Cum enim ideae in mente divina existentes sint factrices rerum quantum ad formam et materiam, oportet quod sint eorum exemplaria et similitudines secundum utrumque; unde per eas cognoscitur res non solum secundum naturam generis et speciei, quae penes principia materialia sumitur, sed etiam secundum suam singularitatem; cujus principium est materia. Formae autem mentibus angelicis concreatae, et quas animae in sua separatione adipiscuntur, sunt quaedam similitudines idealium rationum quae sunt in mente divina; ita quod, sicut ab illis ideis effluunt res ut subsistant in forma et materia, ita effluunt species in mentibus creatis, quae sunt cognoscitivae rerum et quantum ad formam et quantum ad materiam, et quantum ad naturam universalem, et quantum ad singularia; et sic per hujusmodi species anima separata singularia cognoscit.

(1) *Al.* si non cognoscit.

Species autem quae sunt acceptae a sensibus, sunt similes rebus secundum hoc tantum quod res agere possunt; et hoc est secundum formam. Et ideo per eas non possunt singularia cognosci, nisi forte inquantum recipiuntur in alia potentia utente organo corporali, in qua quodammodo sunt materialiter; et sic particulariter recipiuntur. In intellectu vero, qui est omnino a materia immunis, non potest esse nisi principium universalis cognitionis, nisi forte per quamdam reflexionem ad phantasmata, a quibus intelligibiles species abstrahuntur. Quae reflexio post mortem, corruptis phantasmatibus, esse non poterit; poterit tamen anima hujusmodi universalia ad singularia applicare, quorum notitiam per aliam cognitionem habet.

Ad primum ergo dicendum, quod anima separata non cognoscit singularia per species in corpore acquisitas, nec per species concreatas, sed per species sibi inditas in separatione. Nec tamen oportet quod tunc ei species infinitae infundantur ad singularia cognoscenda: tum quia singularia quae ab ea sunt cognoscenda, non sunt actu infinita; tum quia per unam similitudinem possunt a substantia separata omnia individua illius speciei cognosci, inquantum illa similitudo speciei efficitur uniuscujusque singularium propria similitudo secundum proprium respectum ad hoc vel illud individuum, sicut et de Angelis dictum est in quaestione de Angelis (de cognitione Angelorum, art. 10); et sicut patet de essentia divina, quae non solum individuorum unius speciei, sed omnium entium est propria similitudo secundum diversos respectus ad diversas res.

Ad secundum dicendum, quod species illae quibus anima separata cognoscit singularia, quamvis sint in se immateriales et ideo universales, tamen sunt similitudines rei et quantum ad naturam universalem, et quantum ad naturam singularem; et ideo nihil prohibet per eas singularia cognosci.

Alia concedimus.

QUAESTIO XX.

DE SCIENTIA ANIMAE CHRISTI.

(In sex articulos divisa.)

Primo, utrum in Christo sit ponere scientiam creatam; 2.° utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum; 3.° utrum Christus scientiam aliam habeat de rebus quam illam qua cognoscit in Verbo; 4.° utrum anima Christi in Verbo sciat omnia quae scit Verbum; 5.° utrum anima Christi sciat omnia illa quae Deus potest scire; 6.° utrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Christo sit ponere scientiam creatam.
(3 *part.*, *quaest.* 9, *art.* 1.)

Quaestio est de scientia animae Christi: et primo quaeritur, utrum in Christo sit ponere scientiam creatam; et videtur quod non. Scientia enim est perfectio scientis. Omnis autem perfectio nobilior est perfectibili. Si ergo Christus est sciens secundum aliquam scientiam creatam, aliquid creatum erit anima Christi nobilius; quod videtur inconveniens.

2. Praeterea, operatio non attribuitur naturae, sed hypostasi; sunt enim operationes suppositorum et particularium. Sed personae Christi sufficit ad intelligendum scientia increata. Ergo superfluum est in ipso ponere scientiam creatam.

3. Praeterea, quanto aliquid est nobilius, tanto est Deo similius. Sed anima Christi est nobilior quam calor corporalis. Cum igitur calor corporalis agat sine medio, et in hoc sit Deo similis, qui sine medio operatur; videtur quod multo fortius anima Christi intelligat non mediante aliqua scientia creata.

4. Sed dicendum, quod operatio caloris ab intra procedit, operatio autem scientiae ab extra, cum sit secundum motum a rebus et animam; unde non est simile. - - Sed contra, in operatione cognoscitiva non solum est receptio, sed judicium de receptis. Quamvis autem receptio sit ab exteriori, judicium tamen ab interiori procedit. Ergo operatio scientiae non omnino est ab exteriori.

5. Praeterea, Christus Filius Dei non assumpsit aliquam imperfectionem nisi quae ad nostram redemptionem valebat. Sed imperfectio scientiae non valet ad nostram redemptionem. Ergo imperfectionem scientiae non assumpsit Omnis autem creata scientia, ex hoc ipso quod creata est, aliquid imperfectionis habet. Ergo creatam scientiam non assumpsit.

6. Praeterea, quilibet sapiens, si habeat aliquam perfectissimam scientiam, secundum illam semper et maxime est in actu. Sed quicumque est semper in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, non indiget aliqua scientia minus perfecta: quia nunquam secundum eam consideraret, et sic frustra esset in eo. Sed Christus semper est in actu considerationis secundum perfectissimam scientiam, quae est scientia increata. Ergo in eo non est ponere aliam scientiam creatam.

7. Praeterea, natura non facit per duo quae per unum potest facere; et multo minus Deus, qui ordinatius quam natura operatur. Sed Christus poterat fieri sapiens, si solam scientiam increatam haberet. Ergo non est factus sapiens scientia creata.

8. Praeterea, 1 Corinth. 13, 10: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Plus autem est imperfecta scientia creata in comparatione ad scientiam increatam, quam specularis visio in comparatione ad visionem speciei. Si igitur in rationis perfectione visio fidei tollitur, ubi supervenit visio speciei; multo fortius tollitur (1) scientia creata in Christo, ubi fuit scientia increata.

9. Praeterea, Verbum unitum animae est ei magis intimum quam intellectus animae nostrae, cum sit ei Verbum unitum non solum per essentiam, praesentiam et potentiam, sicut ceteris creaturis, et per gratiam sicut justis, sed in unitate personae. Sed anima nostra per potentiam intellectivam intelligit. Ergo anima Christi poterat esse sapiens per sapientiam Verbi, et ita non indigebat scientia creata.

10. Praeterea, scientia, si eam Christus habuit, non est sibi data nisi ad perfectionem ejus. Sed anima Christi unita Verbo, et scientiam creatam habens, non est nobilior quam si soli Verbo uniretur sine scientia creata; quia creatura adjuncta Deo nihil addit bonitatis, sicut nec punctus additus

(1) *Al.* tolletur.

lineae facit eam majorem. Ergo in Christo non est ponere scientiam creatam.

Sed contra est quod dicitur Luc. 2, 52: *Puer Jesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines.* Constat autem quod non secundum sapientiam increatam proficere poterat; quia illa nec proficit nec deficit. Ergo in eo est ponere scientiam creatam.

Praeterea, secundum Damascenum, omnia quae in nostra natura plantavit Dei Verbum, assumpsit. Plantavit autem scientiam creatam. Ergo et eam assumpsit.

Praeterea, sicut scientia divina est supra scientiam intellectivam creatam, ita scientia intellectiva creata est supra scientiam sensitivam. Sed scientia sensitiva non tollitur ab eo qui habet scientiam intellectivam creatam, ut patet in homine. Ergo scientia intellectiva creata potest remanere superveniente scientia intellectiva increata.

Respondeo dicendum, quod sicut in Christo est ponere duas naturas, ita et duas scientias, creatam scilicet et increatam. Quidam autem haeretici posuerunt in Christo solam scientiam increatam.

Ut autem hujus erroris videamus originem, sciendum est, quod quidam unionem divinae et humanae naturae intellexerunt esse hoc modo factam quo anima unitur corpori; ut scilicet sicut anima est forma corporis, ita Divinitas esset forma humanitatis in Christo. Et ideo quidam considerantes, quod si Verbum uniretur corpori Christi sicut anima corpori nostro, posset eum vivificare sicut anima corpus nostrum vivificat, posuerunt quod in Christo non fuerunt nisi duae substantiae, scilicet corpus, et Divinitas, quae corpus loco animae vivificabat. Et hic fuit error Eunomii et sequacium ejus. Quidam vero attendentes hoc esse Divinitati indignum quod corpori uniretur ut ipsum vivificans, posuerunt in Christo animam vivificantem et sensificantem, sensibilem videlicet et vegetabilem, non autem intellectualem: sed dicebant, quod ipsum Verbum erat in Christo loco intellectualis animae. Et hic fuit error Apollinaris et sequacium ejus. Quo quidem errore supposito, planum esset in Christo non esse nisi scientiam increatam.

Praedictus autem modus intelligendi unionem ad hoc inducit ut credatur una quaedam natura ex divina et humana confecta, sicut ex anima et corpore non solum fit una hypostasis, sed una natura. Ex quo ulterius sequitur quod utriusque naturae veritas corrumpatur. Cum enim hoc sit de ratione divinae naturae ut sit a rebus omnibus separata quantum ad esse; si ponatur esse alicujus corporis actus, a propria ratione decidet. Similiter si a natura humana abstrahatur vel anima vel intellectus, vel aliquid eorum quae ad integritatem naturae pertinent, non remanebit veritas speciei; cum ita sit de rationibus specierum sicut de numeris, ut dicitur in 8 Metaphysic. (com. 10), in quibus, unitate addita vel subtracta, species numeri variatur. Et ideo secundum praedictum errorem Christus nec verus homo nec verus Deus esset.

Ad hoc ergo quod Christus verus Deus et verus homo sit, oportet in ipso ponere omnia quae ad naturam divinam pertinent; et iterum seorsum secundum rationem naturae in eadem persona omnia quae speciem hominis constituunt. Et ut non solum verus homo, sed perfectus sit, oportet in eo ponere omnia quae nobis ad perfectionem necessaria sunt, sicut habitus scientiarum et virtutum. Sicut autem Divinitas non potest esse actus corporis, ut ea corpus formaliter vivat, vel rationalis creatura fiat; ita non potest esse actus animae rationalis, ut ea formaliter sit sciens vel virtuosus, sicut nos per habitum virtutis vel scientiae.

Et ideo oportet ponere in Christo scientiam creatam, et virtutem creatam.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia creata est quidem secundum quid anima Christi nobilior, inquantum est actus ejus; secundum quem modum et color ejus corpore nobilior est, et quodlibet accidens suo subjecto, prout comparatur ad ipsum sicut actus ad potentiam. Simpliciter autem subjectum est nobilius accidente; et sic anima Christi, propria scientia.

Ad secundum dicendum, quod quamvis operatio attribuatur hypostasi ut operanti, tamen attribuitur naturae ut operationis principio. Operatio autem non recipit speciem ab operante, sed a principio operationis; unde in uno operante sunt diversae operationes secundum speciem propter diversa operationum principia, sicut in homine videre et audire. Quamvis igitur in Christo non sit nisi una hypostasis, tamen sunt in eo duae naturae, et ideo duae operationes; et oportet Christum esse perfectum ad utramque operationem; et sic non solum est in eo scientia increata, quae sufficit ad operationem naturae increatae; sed scientia creata, quae exigitur ad operationem naturae creatae perfectam.

Ad tertium dicendum, quod calor, proprie loquendo, non agit, sed est medium quo ignis agit. Unde sic se habet ad operationem calefactionis sicut scientia creata ad actum considerationis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis in consideratione scientiae sit aliquid quod est ab intrinseco, tamen talis operatio non completur sine eo quod est ab extrinseco; et in hoc dissimilitudo attenditur.

Ad quintum dicendum, quod quamvis esse creatum sit imperfectum comparatum ad eminentiam divinae operationis; unumquodque tamen in genere suo perfectum est, et sui generis perfectionem quamdam requirit; unde et natura creata in Christo quamdam perfectionem habuit creatam, quae fuit scientia creata.

Ad sextum dicendum, quod Christus semper est in actu considerationis secundum scientiam increatam; sed quia ei duae operationes competunt secundum duas naturas, ideo per hoc non excluditur quin habeat considerationem scientiae creatae.

Ad septimum dicendum, quod si Christus haberet tantum scientiam increatam, esset quidem sapiens Deus, sed, ut ita dixerim, non sapiens homo; unde ad hoc quod in humanitate sapiens esset, oportuit quod scientiam creatam haberet.

Ad octavum dicendum, quod verbum Apostoli intelligitur de perfectione quae imperfectioni opponitur: tunc enim perfecto adveniente imperfectum tollitur. Perfectio autem divinae scientiae non opponitur perfectioni scientiae creatae, cum non sint circa idem; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod quamvis Verbum sit magis intraneum animae quam aliqua potentia ejus, prout eam sustentat et in esse conservat; tamen intellectus vel aliqua alia potentia est magis unum cum anima, quia non solum in persona, sed

in natura; secundum quod potentia est quaedam perfectio ipsius animae, non autem Verbum; unde anima Christi non potest, formaliter loquendo, intelligere per Verbum sicut per intellectum.

Ad decimum dicendum, quod quamvis Verbum et scientia creata non sint melius quam solum Verbum; tamen anima unita Verbo et perfecta scientia creata, est perfectior quam si Verbo uniretur sine hoc quod scientiam creatam haberet; quia scientia creata in aliqua habitudine se habet ad animam in qua non se habet Verbum; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum. — (1 *part.*, *quaest.* 9, *art.* 2.)

Secundo quaeritur, utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum; et videtur quod non. Videre enim per habitum est videre per medium. Sed anima Christi videt Verbum sine medio. Ergo non videt per habitum.

2. Praeterea, anima Christi in hoc beata est quod Deum videt. Beatitudo autem, sive felicitas, secundum Philosophum in 1 Ethic., cap. 8, non est secundum habitum, sed secundum actum. Ergo anima Christi non videt Verbum secundum habitum.

3. Praeterea, quanto aliquid est simplicius, tanto est Deo proximius: quanto autem aliquid est Deo proximius, tanto est nobilius. Cum igitur anima Christi maxime in hoc nobilitetur quod Deum perfecte videt; videtur quod in illa visione non accidat aliqua compositio: quod esset, si per habitum aliquem sibi compositum intelligeret.

4. Praeterea, anima Christi est nobilior quam Angeli, et maxime quantum ad visionem Verbi. Sed Angeli non vident Verbum per aliquos habitus; quia, ut dicit Maximus in commentario super 7 cap. cael. Hierar., *non convenit arbitrari, magnum Dionysium habitudines in divinis intellectibus more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, dixisse, et aliud in alio subjecto, ac si qualitatem quamdam effectam; accidens enim omne illinc depulsum est.* Ergo nec anima Christi videt Verbum per aliquem habitum.

5. Praeterea, anima Christi non potest considerari nisi velut unita Verbo, vel secundum suam naturam. Sed inquantum est unita Verbo, non competit sibi videre Verbum aliquo habitu mediante, quia non unitur Verbo aliquo habitu medio. Similiter nec sibi secundum propriam naturam hoc competit; sicut enim omne totum est majus sua parte, ita est qualibet parte sua melius et perfectius. Sed aliqua pars animae, ut intellectus agens, efficit suam operationem nullo habitu mediante, quod videtur ad nobilitatem ejus pertinere; et ita multo fortius anima tota non operatur habitu mediante. Ergo nullo modo anima Christi videt Verbum per aliquem habitum.

6. Praeterea, sicut dicit Glossa Hebr. 11: *natura mentis humanae qualem Christus assumpsit, nihil post Deum est melius.* Sed aliquae insensibiles creaturae sine habitu medio suas operationes producunt; quod ad nobilitatem ipsarum pertinere videtur, cum in hoc sint Deo similes. Ergo multo fortius anima Christi habet suam operationem absque habitu aliquo: et sic idem quod prius.

Sed contra, nulla potentia passiva potest operari nisi perfecta per formam sui activi; cum nihil operetur nisi secundum quod est in actu. Sed intellectus possibilis, quo anima Christi intelligebat, erat potentia passiva. Ergo non poterat intelligere nisi per formam sui activi, hoc est intelligibili perfecta. Sed habitus in intellectu non videntur aliud esse quam species intelligibilium in ipso. Ergo anima Christi videbat Deum, et intelligebat aliquo medio habitu.

Praeterea, non decuit quod Dei Filius potentiam intellectivam assumeret nisi perfectam. Perficitur autem potentia activa per habitum scientiae. Ergo habitualem scientiam assumpsit

Respondeo dicendum, quod ad hujus quaestionis evidentiam oportet scire quid est habitus, et ad quid habitibus indigemus.

Quantum in primo aspectu apparet, habitus significare videtur aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem. Indiget autem aliqua potentia aliquo superaddito, duplici ratione; et propter conditionem naturae, et propter rationem ipsius potentiae: nec immerito; cum actio, quae a potentia procedit, a natura dependeat, quae est potentiae origo. Ex parte quidem naturae indiget potentia aliquo superaddito ad operandum; quando scilicet operatio talis est quae facultatem et conditionem naturae excedit; sicut conditionem naturae humanae excedit ut ad Deum quasi sociali amore afficiatur, quasi hereditatis ejus consors; unde ad hanc operationem indiget nostra affectiva potentia habitu caritatis. Ex parte autem potentiae, quando potentia est ad talia objecta ordinata quorum nullatenus ex se ipsa potest perfecte actum habere; sicut potentia visiva est ordinata ad cognoscendum omnes colores; non fuit autem possibile ut essent in organo visivo omnes colores in actu; et ideo aliter est ordinatum, ut scilicet potentiae visivae possit superaddi similitudo cujuslibet coloris, et sic in actum progrediatur visionis.

Sciendum tamen est, quod illud quod additur potentiae, quandoque recipitur in ea per modum habitus, quandoque per modum passionis (1), quando receptum non immanet recipienti, nec efficitur ejus qualitas, sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur, et subito transit: sicut dicit Philosophus in Praedicamentis (in praedicamento qualitatis) ruborem passionem, et non passibilem qualitatem, quando quis propter verecundiam in ruborem subito immutatur. Tunc vero retinetur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti; et inde est quod habitus a Philosopho dicitur qualitas difficile mobilis; inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur; quia sunt quasi connaturales effectae. Ea autem quae superadduntur in potentiis sensitivis, non superadduntur per modum habitus, sed per modum passionis; in potentiis vero intellectivis animae per modum habitus; quia sensitiva pars agitur instinctu naturae magis quam agat, intellectiva autem pars est domina sui actus; et ideo competit ei habere promptitudinem ad actus, ut possit operari cum libet.

Patet igitur ex praedictis, quod potentia perfectior est quando recipit aliquid per modum ha-

(1) *Supplentum forte*: Per modum passionis quidem quando etc.

bitus, quam si recipiat per modum passionis solum. Et ideo illud quod superadditum est animae Christi, oportet ibi ponere per modum habitus.

Ex utraque autem praedictarum rationum oportet in anima Christi ponere aliquid superadditum. Ratione quidem naturae, quia videre divinam essentiam est supra conditionem cujuslibet naturae creatae; unde nulla creatura potest ad hoc pertingere, nisi aliquo lumine elevetur in illam beatam visionem; quod quidem lumen in aliquibus recipitur per modum passionis, quasi pertranseundo, ut in raptis; in Christo autem fuit ut habitus ipsam animam Christi beatificans a principio suae creationis. Ratione vero potentiae, quia intellectus animae humanae est in potentia ad omnia entia. Impossibile est autem esse aliquod ens creatum quod sit perfecte actus et similitudo omnium entium, quia sic infinite possideret naturam entitatis. Unde solus Deus per se ipsum sine aliquo addito potest omnia intelligere; quilibet autem intellectus creatus intelligit per alias species superadditas vel acquisitas, sicut in nobis accidit, vel concreatas sive infusas, sicut in Angelis. Et quod quidem Angelis competit ex conditione naturae, hoc multo excellentius animae Christi fuit collatum ex plenitudine gratiae, ut omnium rerum species inditas in se haberet a sui creatione. Sed mediantibus his speciebus non cognoscebat Verbum, sed solummodo res creatas.

Sic igitur est dicendum, quod anima Christi in cognitione qua Verbum videbat, indiguit habitu, quod est lumen, non ut per quod fieret aliquid intelligibile actu, sicut est in nobis lumen intellectus agentis; sed ut per quod elevaretur intellectus creatus in id quod est supra se. Quantum vero ad cognitionem aliarum creaturarum habuit habitum, qui est collectio specierum ordinatarum ad cognoscendum.

Ad primum ergo dicendum, quod anima Christi videt Verbum sine medio quod sit similitudo rei visae, sicut species in oculo est similitudo visibilis, vel sicut speculum est similitudo rei speculatae; non autem videt sine medio quod sit dispositio videntis; et sic non valet ratio praedicta.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, Felicitas non est in habitu, intelligendum est de habitu de quo non procedit actus; qui enim est in habitu et non in actu, similis est dormienti; oportet autem quod actus ille in quo felicitas consistit, ab habitu aliquo progrediatur, secundum sententiam Philosophi; alias operatio non esset delectabilis et perfecta.

Ad tertium dicendum, quod secundum Dionysium in 5 cap. de divin. Nomin., aliter est in participationibus et in participantibus. Participationes enim quanto sunt simpliciores, tanto nobiliores, sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, ut fiat comparatio inter esse et vivere, separato per intellectum esse a vivere. In participantibus autem quanto aliquid magis est compositum, non dico compositione materiali, sed per receptionem plurium participationum, tanto est nobilius, quia tanto in pluribus Deo similatur; et hujusmodi assimilatio esse non potest nisi per aliqua a Deo accepta. Unde et anima, quae supra naturam suam habet habitus perficientes, nobilior est.

Ad quartum dicendum, quod verbum Maximi intelligendum est de accidentibus separabilibus, et pertinentibus ad naturam; quia si hujusmodi accidentia haberent, essent mutabiles, et non immateriales et per se stantes essentiae. Unde subjungit: *Si enim hoc essent, non utique maneret in semetipsa horum essentia;* et concludit: *Habitudines ergo eorum atque virtutes sunt eis essentiales propter immaterialitatem;* et appellat essentiale id quod nunquam essentiam relinquit.

Ad quintum dicendum, quod unio in Christo non terminatur ad operationem, sed ad esse; et ideo animae, inquantum est corpori unita, non competit vel videre Verbum, vel aliqua operatio, sed solum esse, scilicet in hypostasi Verbi, immediate loquendo. Conveniunt autem ei operationes ratione suarum potentiarum et suae naturae. Quamvis autem tota anima perfectior sit quam intellectus agens, non tamen quaelibet alia potentia animae est nobilior intellectu agente. Unde non oportet quod si intellectus agens non indiget habitu, intellectus possibilis non indigeat. Quod enim intellectus agens habitu non indigeat ad sui operationem, ex hoc contingit quod intellectus agens nihil recipit ab intelligibilibus, sed magis formam suam eis tribuit, faciendo ea intelligibilia actu; intellectus autem possibilis e contrario se habet.

Ad sextum dicendum, quod potentiae naturales sunt determinatae ad unum; et ideo per se ipsas possunt in sua objecta, nec indigent aliquo superaddito ad agendum; potentiae autem rationales ad multa se habent, et hoc ad earum nobilitatem spectat; et ideo non est simile.

ARTICULUS III.

Utrum Christus scientiam aliam habeat quam illam qua cognoscit res in Verbo. — (3 *part.*, *quaest.* 9, *art.* 3.)

Tertio quaeritur, utrum Christus scientiam aliam habeat quam illam qua cognoscit res in Verbo; et videtur quod non. Quia, ut dicitur 1 Corinth. 13, 10, *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Scientia autem qua nunc res in se ipsis cognoscimus, ex parte est, ut ibidem dicitur. Ergo adveniente perfecta scientia gloriae, evacuabitur, sicut expresse videtur velle Apostolus. Sed in Christo fuit cognitio gloriae ab initio suae conceptionis, qua scilicet cognovit res in Verbo. Ergo non habuit aliam scientiam de rebus.

2. Sed dicendum, quod scientia evacuatur adveniente gloria, non quantum ad scientiam, sed quantum ad modum quo nunc intellectus inquirendo et convertendo se ad phantasmata speculatur. — Sed contra, modus iste est de essentia scientiae; ablato autem aliquo essentiali, non potest rei substantia remanere. Ergo non potest ipsa secundum suam substantiam remanere, modo isto cessante.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 2 Ethic. (in priorib. cap.), omnes habitus ex actibus acquisiti, reddunt similes actus illis actibus ex quibus acquisiti sunt. Sed scientia quam nunc habemus, acquisita est ex talibus considerationibus quibus ad phantasmata convertimur, et procedimus conferendo. Ergo non potest talis scientia nisi tales actus reddere; frustra ergo remaneret scientia, tali modo scientiae cessante.

4. Praeterea, impossibile est duas formas ejusdem speciei in uno et eodem subjecto esse. Sed

anima Christi videns res in Verbo, habet similitudines rerum quas videt, cum nihil videatur nisi per suam similitudinem. Ergo non est possibile quod earumdem rerum habeat alias similitudines; et ita non potest esse alia scientia in Christo nisi illa qua cognoscit res in Verbo.

5. Praeterea, scientia ponitur in anima Christi propter ejus perfectionem. Sed anima Christi ex quo videt res in Verbo et Verbum ipsum, non est perfectior vel minus perfecta, sive habeat aliam scientiam, sive non. Ergo non est in eo ponere aliam scientiam. Probatio mediae est per Augustinum qui dicit in 4 Confess. (5, cap. 4, in princ.): *Infelix homo qui scit omnia illa*, scilicet creaturas, *te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui autem te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.*

Sed contra, Christus fuit Angelis perfectior, ut probat Apostolus, Hebr. 1. Sed Angeli praeter cognitionem rerum quam habent in Verbo, habent rerum cognitionem in propria natura, ut patet per Augustinum super Genes. ad litteram (lib. 1, cap. 8). Ergo multo fortius anima Christi praeter scientiam rerum quam habet in Verbo, scit res in propria natura.

Praeterea, nulla naturalium perfectionum Christo debuit deesse. Sed naturalis perfectio animae humanae est ut cognoscat res in proprio genere. Ergo talem scientiam Christus de rebus habuit.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, perfectio supernaturaliter conveniens Christo non excludit naturalem ejus perfectionem, sicut vita increata non excludit animam vivificantem. Cognitio autem qua anima Christi cognoscit Verbum et res in Verbo, est supernaturalis, ut dictum est, art. praeced.: unde per hoc non excluditur quin anima Christi habeat omnem perfectionem naturalem. Cujuslibet autem existentis in potentia perfectio naturalis est ut in actum educatur; intellectus autem possibilis naturaliter est in potentia ad intelligibilia; unde antequam in actum reducatur, est imperfectus, perficitur autem cum in actum reducitur, ut rerum notitiam habeat. Et ideo quidam philosophi attendentes naturalem perfectionem hominis, dixerunt ultimam felicitatem hominis in hoc consistere quod in anima hominis describatur ordo totius universi. Habuit ergo Christus hanc perfectionem, ut per scientiam sibi divinitus infusam res in propria natura cognosceret, multo fortius quam homo in statu innocentiae, vel Angeli secundum cognitionem naturalem.

Ad primum ergo dicendum, quod circa scientiam est duplex opinio. Una quod scientia hic acquisita remaneat quantum ad essentiam habitus, sed tollatur modus quo hic scientia utimur: et secundum hanc procedit responsio illa quae tacta est in objiciendo: tamen oportet addere, quod cum Christus esset comprehensor et viator, habuit utrumque modum considerandi: unum quo Angelis conformabatur, ut sine discursu consideraret; alium quo per conversionem ad phantasmata: quod quidem Christo proprium est, ut scilicet utrumque modum habeat, cui competit esse comprehensorem et viatorem simul. Alia vero opinio est, quod secundum essentiam habitus scientia hic acquisita evacuetur: et secundum hanc (quamvis non credam eam esse veram) potest responderi, quod anima Christi non habuit scientiam a sensibus acquisitam, sed infusam, qualem Angeli habent per species concreatas; et talem scientiam constat in Angelis remanere cum gloriae visione.

Ad secundum dicendum, quod modus iste cognoscendi non est essentialis ex parte sui, sed ex parte subjecti, cui secundum statum viae talis modus intelligendi competit. Hoc autem per se solum essentiale est scientiae secundum se ipsam, ut per eam scibilia cognoscantur. Et ideo, quando variatur status subjecti, variatur modus cognoscendi, non tamen habitus scientiae.

Ad tertium dicendum, quod unus actus potest dici alteri similis dupliciter. Uno modo quantum ad speciem actus, quam trahit a materia circa quam est; et sic habitus acquisitus semper reddit actum similem illi actui a quo generatus est; sicut fortia faciendo efficitur aliquis fortis, et fortis effectus fortia facit. Alio modo quantum ad modum qui sequitur dispositionem subjecti: et sic non oportet actus praedictos esse similes. Constat enim quod actus ex quibus fortitudo politica acquiritur, sunt actus cum tristitia et sine delectatione effecti; actus autem qui sequuntur habitum, sunt faciliores, et cum delectatione, vel saltem sine tristitia. Ita videmus in scientia, quod homo in considerando aliquid acquirit scientiam illorum, et sciens illa potest considerare eadem, tamen alio modo quam ante, quia jam non inquirit, sed contemplatur quod prius inquisiverat. Et sic nihil prohibet, actus qui reddantur ab habitibus in statu gloriae, habere alium modum.

Ad quartum dicendum, quod anima Christi et quaelibet alia anima non habet alias similitudines eorum quae cognoscit in Verbo, quam ipsum Verbum, quantum ad hoc quod in Verbo cognoscere dicitur; quamvis ex hoc quod in Verbo videt, possit sibi formare similitudines eorum quae videt; sicut qui videt aliquid in speculo, videt rem per formam speculi. Dictum est autem de hoc plenius in quaestione de Angelis (de Angel. cognitione art. 3).

Ad quintum dicendum, quod beatitudo hominis consistit in cognitione Dei, non autem in cognitione creaturarum. Unde non est aliquis beatior propter creaturarum cognitionem, sed solum propter cognitionem Dei. Nihilominus tamen ipsa creaturarum cognitio ad perfectionem animae naturalem pertinet, ut dictum est, art. praeced.

ARTICULUS IV.

Utrum anima Christi sciat in Verbo omnia quae scit Verbum. — (3 *part.*, *quaest.* 10, *art.* 2.)

Quarto quaeritur, utrum anima Christi sciat in Verbo omnia quae scit Verbum; et videtur quod non. Deus enim scit infinita, ut dicit Augustinus. Sed anima Christi non potest scire infinita, cum sit finita. Ergo anima Christi non potest cognoscere omnia in Verbo quae scit Deus.

2. Sed dicendum, quod anima Christi ex unione ad Verbum confortatur, ut infinita possit cognoscere. — Sed contra, operatio animae Christi exit ab ea non mediante Verbo, sed mediante potentia propria. Potentia autem ejus non est infinita, cum essentia ejus sit finita. Ergo nec operatio ejus potest se extendere ad infinita cognoscenda, quamvis Verbum, cui unitur, sit infinitum.

3. Praeterea, *in unione humanae et divinae na-*

turae, ut dicit Damascenus (lib. 3, cap. 3, a med.), *quod increatum est, mansit increatum; et quod creatum, mansit creatum.* Sed cujuslibet creati et capacitas et actio est finita. Ergo ex unione Verbi ad animam Christi non habuit anima Christi quod possit cognoscere infinita.

4. Praeterea, Verbo, quia infinitum est, convenit non solum cognoscere infinita, sed comprehendere infinitum, scilicet Deum. Si igitur ex unione ad Verbum hoc habuit anima Christi quod possit cognoscere infinita, pari ratione ex eadem unione habuit quod possit comprehendere Deum; quod falsum est.

5. Praeterea, operatio illa qua anima Christi infinita cognoscebat, aut erat creator, aut creatura. Si creator, procedebat autem ab anima Christi, quae est creatura; ergo creator a creatura procedit, quod est impossibile. Si autem est creatura, omnis autem creatura est finita; ergo operatio illa est finita; ergo per eam infinita non cognoscuntur.

6. Sed dicendum, quod quamvis illa operatio sit finita, habet tamen respectum ad infinita. — Sed contra, illa relatio quae ad infinita refertur, aut est creatura, aut creator; et procedere potest eodem modo ut supra dictum est.

7. Praeterea, si anima Christi scit infinita; cum omne quod cognoscitur, per aliquam speciem cognoscatur; aut cognoscet illa infinita per speciem finitam, aut per speciem infinitam. Sed non per speciem infinitam, quia nulla species creata est infinita Si autem per finitam, finita vero species non est infinitorum ratio; ideo impossibile erit quod anima Christi infinita cognoscat.

8. Sed dicendum, quod species qua cognoscit anima Christi, quamvis sit creata, habet tamen ex unione Verbi Dei quod sit infinitorum ratio cognoscendi. — Sed contra, unio Verbi non elevat creaturam ultra terminos creaturae: quod enim est creatum, nullo modo potest fieri increatum. Sed hoc est ultra terminos creaturae quod aliquid sit infinitorum ratio. Ergo ad hoc non elevatur per unionem aliqua species creata.

9. Praeterea, Isidorus dicit (lib. 1 de summo Bono, cap. 4, a med.), quod homo assumptus non aequabatur Verbo neque in scientia neque in alio aliquo. Ergo nec in numero scitorum; ergo etc.

10. Praeterea, duas quantitates aequales secundum longitudinem, quamvis secundum latitudinem inaequales, possumus dicere aliquo modo aequales. Sed sicut dicitur quantum esse magnum pluribus dimensionibus, ita scientia dicitur esse magna ex diversis rationibus; tum propter multitudinem scitorum, tum propter claritatem cognitionis. Si igitur scientia animae Christi aequatur scientiae divinae in numero scitorum, quamvis non in limpiditate vel claritate cognitionis; poterit dici quod scientia animae Christi sit aequalis aliquo modo divinae scientiae; quod videtur absurdum, ut creatura in aliquo aequetur Creatori.

11. Praeterea, Christus cum natura nostra assumpsit naturales defectus, qui non impediebant finem assumptionis, scilicet nostram redemptionem. Sed nescientia multarum rerum nunquam impedivisset redemptionem nostram: ut patet, si Christus nescisset quot lapilli sunt in fundo alicujus fluminis. Ergo non est dicendum quod Christus omnia sciverit.

12. Sed dicendum, quod quamvis talium cognitio non juvet ad finem nostrae redemptionis, tamen horum nescientia impediret Christi perfectionem. — Sed contra, sicut nescientia repugnat perfectioni animae, ita fames et sitis perfectioni corporis. Sed Christus assumpsit famem et sitim propter hoc quod non obviabant nostrae redemptioni. Ergo pari ratione multorum nescientiam assumere debuit.

13. Praeterea, Ambrosius (lib 1, capit. 7, in princip.) dicit: *Omnis natura suis certis limitibus comprehenditur.* Sed nullum tale se extendit ad infinita. Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

14. Praeterea, sicut scientia dicitur esse infinita extensione, inquantum infinita cognoscit; ita intensione, inquantum in infinitum limpide cognoscit. Sed scientia (1) Christi non fuit infinita intensione, quia sic in limpiditate aequaretur divinae scientiae. Ergo nec fuit infinita extensione; ergo nec scivit infinita, nec omnia quae Deus scit.

Sed contra est quod dicitur Apocal. 5, super illud: *Dignus est agnus accipere scientiam,* in Glossa: *omnium cognitionem quae Deus novit.* Ergo anima Christi scivit omnia quae Deus scit

Praeterea, uno infinito cognito, possibile est infinita cognoscere; quia Deus sua essentia, quae est infinita, cognoscit infinita. Sed anima Christi videt Verbum, quod est infinitum, et per Verbum videt alia. Ergo potest scire infinita.

Praeterea, Coloss. 1, 19, dicitur, quod *in Christo placuit omnem Divinitatis plenitudinem inhabitare.* Sed hoc non esset, nisi haberet omnium notitiam quae Deus novit. Ergo anima Christi scit omnia quae Deus scit.

Praeterea, quidquid alicui creaturae communicari potest, animae Christi communicatum est. Sed habere notitiam omnium est creaturae communicabile; quia, secundum Philosophum, intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia. Ergo animae Christi communicatum est ut omnia videret in Verbo.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quaestionis oportet intelligere quid est dictu aliquid in Verbo videre.

Sciendum ergo, quod nihil potest videri in aliquo nisi illo modo quo est in illo. Contingit autem aliqua multa esse in uno dupliciter. Uno modo divisim et pluraliter; sicut plures formae resplendent in speculo unaquaeque divisim, et sicut plures homines sunt in domo. Alio modo uniformiter et simpliciter; sicut plures effectus sunt virtute in causa, ut conclusiones in principio, et membra in semine. Quicumque igitur aliquid intuetur, consequens est ut illa videat quae in eo sunt multipliciter et divisim, eo quod unumquodque eorum ita offertur sicut et illud unum in quo continentur; et pro tanto qui videt speculum, videt formas in speculo resultantes. Sed qui videt aliquid unum, non oportet quod omnia videat quae in eo sunt uniformiter sive unite, nisi quando totam virtutem illius unius comprehendit; sicut qui videt aliquod principium, non oportet quod videat omnes conclusiones virtute in eo existentes, nisi forte illud comprehendat. Res autem creatae sunt in Deo, non quidem multipliciter, sed unite, ut Dionysius dicit (cap. 5 de divin. Nom., parum ante med.). Unde cum dicitur res esse in Deo, magis assimilatur illi

(1) *Al.* anima.

modo quo effectus sunt in causa et conclusiones in principio, quam modo illi quo formae sunt in speculo. Et ideo non oportet quod quicumque videt Verbum, videat omnia quae Verbum in se ipso videt, ut quidam dixerunt, asserentes exemplum de formis quae videntur in speculo viso. Ipsum enim Verbum se comprehendit; unde omnia quae in eo virtualiter et unite sunt, cognoscit, se videns.

Intellectus autem creati, qui Verbum non comprehendunt, non oportet quod, videndo Verbum, omnia videant quae in Verbo sunt. Sed tamen in hoc anima Christi majori praerogativa gaudet quam intellectus aliquis creatus; videt enim in Verbo omnia praesentia, praeterita et futura. Cujus ratio est, quia, cum Deus sit principium omnium rerum et finis; duplex habitudo ipsius ad creaturas invenitur: una secundum quam omnia a Deo procedunt in esse; alia secundum quam ad eum ordinantur ut in finem; quaedam per viam assimilationis tantum, sicut irrationales creaturae; quaedam vero tam per viam assimilationis, quam pertingendo ad ipsam divinam essentiam. Cuilibet enim creaturae procedenti a Deo inditum est ut in bonum tendat per suam operationem. In cujuslibet autem boni consecutione creatura Deo assimilatur; sed creaturae rationales super hoc habent ut ad ipsum Deum cognoscendum et amandum sua operatione pertingant; unde prae ceteris creaturis beatitudinis sunt capaces.

In utraque autem praedictarum habitudinum invenitur creaturas Creator excedere. Quantum ad primam quidem, quod super omnia quae Deus fecit, adhuc possit alia dissimilia facere, et novas species et nova genera, et alios mundos; nec unquam id quod factum est, facientis virtutem adaequare potest. Quantum vero ad secundam, quia creatura quantumcumque fiat boni particeps, nunquam tamen pertingit ad hoc quod Dei bonitatem adaequet. Quantumcumque etiam creatura rationalis Deum cognoscat et amet, nunquam tamen ita perfecte eum cognoscit et amat, quantum ipse cognoscibilis et diligibilis est. Sicut autem creaturae imperfectae essent, si a Deo procederent, et ad Deum non reordinarentur; ita imperfectus esset creaturarum a Deo exitus, nisi reditio in Deum exitum adaequaret. Et ideo unaquaeque creatura, quantumcumque participat de esse, tantum participat de bonitate. Unde et oportet ut excellentissimi intellectus creati Deum cognoscant, ut eorum cognitio adaequetur processui creaturarum a Deo. Procedunt autem res a Deo et per viam naturae, et secundum ordinem gratiae. Unde intellectus creati qui sunt in summo creaturarum constituti secundum conditionem naturae, omnium naturalium in Deo et ex Deo cognitionem accipiunt, scilicet Angeli. Christus vero constitutus super omnem creaturam est etiam quantum ad dona gratiae, quia *de plenitudine ejus omnes accepimus*: Joan. 1, 16; et ideo ipse accepit cognitionem omnium eorum quae a Deo secundum quodcumque tempus procedunt, non solum secundum ordinem naturae, sed secundum ordinem gratiae.

Scit igitur anima Christi omnes creaturas, non solum quantum ad naturales proprietates, quod et Angeli habent, sed secundum quod substant divinae providentiae ordinatae in finem salutis humanae et donorum gratiae: et ideo scit omnia singularia, et omnes singulares actus omnium, et cordis abscondita; quod de nulla alia creatura dicere oportet. Et quia non pertingit ad comprehendendam ipsam divinam infinitatem, ideo remanet Deo facultas adhuc multa alia faciendi quam ea quae anima Christi cognoscit.

Ad primum ergo dicendum, quod huic rationi communiter respondetur, quod Deus scit quaedam scientia visionis, scilicet quae sunt, erunt vel fuerunt: et haec non sunt infinita, supposito principio et fine mundi; quae quidem Deus sola dicitur visione videre, quia visio eorum est quae in se subsistunt extra intellectum videntis. Quaedam vero scit scientia simplicis intelligentiae, scilicet illa quae potest facere, quamvis nunquam sint futura; et haec sunt infinita. Et dicitur illa intelligere ea ratione qua intellectus potest sibi formare quidditates eorum quae extra eum non exis unt. Anima igitur Christi videt in Verbo omnia praesentia, praeterita et futura, non tamen quaecumque Deus potest facere; et sic non sequitur quod sciat infinita.

Sed ista responsio non solvit vim rationis. Supposito enim quod generatio in futuro in infinitum duraret, quod Deus facere posset; constat quod infiniti homines essent futuri, et omnes Deus cognosceret scientia visionis. Unde si anima Christi sciret omnia quae Deus scit scientia visionis, sequeretur quod sciret omnia quae Deus facere potest: quia Deus praeter infinita individua harum specierum finitarum potest facere infinitas alias species, et in singulis speciebus infinita individua, sicut patet praecipue in proportionibus numerorum. Si enim in una specie proportionis accipiantur individua, in infinitum multiplicabuntur; utpote in specie dupli est proportio duorum ad unum, quatuor ad duo, sex ad tria, et sic in infinitum; et ideo super proportionem dupli est alia species, triplum et dimidium, et quadruplum et dimidium, quintuplum, et sic in infinitum; et tamen unaquaeque illarum continet individua infinita potentia. Unde si generatio futura in infinitum secundum has species quae nunc sunt finitae, duraret; adhuc plura Deus posset facere; quia posset facere novas species, et hoc in infinitum.

Et sic patet quod non est ejusdem rationis dicere, animam Christi cognoscere infinita, et cognoscere omnia quae Deus potest facere. Item Deus cognoscendo scientia visionis omnes creaturas, comprehendit eas: et sic scit quidquid est in creaturarum potentia. In potentia autem creaturarum est infinitum, sicut patet in divisione continui, et augmento numerorum. Unde cum anima Christi creaturas comprehendat, scit infinita quae sunt in creaturis in potentia. Et praeterea, si animae damnatorum sunt perpetuae, et in eis cogitationes erunt volubiles, quarum nullam Deus ignorat: Deus nunc scit scientia visionis infinita futura. Unde si anima Christi sciat omnia quae Deus scit scientia visionis, oportet dicere, quod sciat infinita.

Et ideo aliter dicendum, quod in rebus invenimus aliquid quod simpliciter est et modis omnibus infinitum, sicut Deus; aliquid autem quod est modis omnibus finitum, sicut res materiales; aliquid autem quod est modo quodam finitum, et modo quodam infinitum; sicut quaelibet substantia immaterialis, est quidem finita inquantum habet esse limitatum ad propriam naturam, eo quod nulla creata substantia, quamvis immaterialis, est esse suum, sed esse participat: est tamen infinita per remotionem illius termi-

nationis secundum quam forma terminatur ex hoc ipso quod in materia recipitur, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Secundum igitur quod aliqua res est infinita, secundum hoc per suam actionem comparatur ad infinitum; illud enim quod est infinitum secundum esse et propter immaterialitatem, ut Deus, et propter operationem suam, comparatur ad infinitum et secundum materiam sive quantitatem, et secundum naturam speciei vel generis. Unde Deus potest cognoscere infinita individua et infinitas species; quia cognoscit omnia quae potest facere, et potest in infinitum novas species facere. Et praeter hoc, cum aliquid secundum hoc agat quod est actu; sicut esse Dei est infinitum, ita et ejus actio habet efficaciam infinitam. Res autem materialis neutro modo habet operationem ad infinita; nec scilicet ad infinita secundum quantitatem vel materiam, nec ad infinita secundum speciem; sicut patet in visu, qui est virtus quaedam materialis, et ideo non potest quamlibet speciem cognoscere, sed determinatam, scilicet colorem; nec potest infinita cognoscere nisi per successionem; eo quod cum sit materialis, actio ejus materialis est, et attingit ad ea quae sunt infinita secundum quantitatem continuam vel discretam, quae est infinitas materialis, eo modo quo sunt infinita, scilicet materialiter, numerando partem post partem; et ideo impossibile est quod unquam perveniat ad cognitionem infinitorum individuorum. Et quia intellectus noster in statu isto a sensu accipit; inde est quod nec ipse infinita hoc modo cognoscere potest. Substantiae vero immateriales, quae sunt quodammodo infinitae, et quodammodo finitae, quia esse finitum habent, oportet quod earum operatio et sit efficaciae finitae, et comparetur ad naturas finitas; quia vero immateriales sunt, ideo earum operatio se extendit ad infinita materialiter. Unde intellectus noster, ut dicit Commentator in 3 de Anima (comm. 19), ostenditur quodammodo infinitus, inquantum cognoscit universale, in quo infinita singularia cognoscuntur; sed in hoc deficit quod species universalis quam intellectus apprehendit, utpote hominis, non est perfecta ratio cognoscendi quodlibet singulare in sua singularitate. Si autem esset; tunc intellectus noster, dato quod essent infiniti homines, tamen cognosceret infinita materialiter per unam naturam finitam, quae est humana natura; in infinitis enim hominibus quamvis sit infinitum secundum quantitatem vel materiam, non tamen est infinitum secundum speciem; quod patet ex hoc quod adhuc extra infinitos homines possunt esse aliae species; proprium autem objectum intellectus est natura speciei, non autem materia. Similiter qui cognosceret per animalis naturam omnes species animalis in sua specialitate, dato quod species animalis essent in actu infinitae, adhuc cognosceret infinitam speciem, sed finitam naturam, quia praeter naturam animalis adhuc est natura lapidis.

Ita, cum anima Christi cognoscat Verbum, quod est sufficiens ratio cognoscendi omnia individua in sua singularitate, et omnes species in sua specialitate; nihil prohibet, quamvis sint infinita secundum esse, quin cognoscat infinita; non tamen comprehenderet naturam infinitam.

Ad secundum dicendum, quod ex unione ad Verbum anima Christi non elevatur ultra limites creaturae; unde nec fit infinita, nec habet virtutem infinitam, nec ejus operatio est infinita per se, quamvis infinita cognoscat; cognoscit enim illa infinita efficacia, unde non remanet infinita nisi materialiter.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod comprehensio infiniti non potest esse nisi per actionem quae sit efficaciae infinitae. Tunc enim ipse Deus comprehenditur ab intellectu aliquo, quando intellectus tantam habet efficaciam in intelligendo, quantam habet Deus ut intelligatur; unde non potest comprehendi nisi ab intellectu increato. Sed cognitio infinitorum non requirit efficaciam infinitam in operatione intellectus, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum et sextum patet solutio ex dictis.

Ad septimum dicendum, quod anima Christi cognoscit infinita modo praedicto per speciem increatam, idest per ipsam divinam essentiam; quae quidem cum infinita sit, nihil prohibet quin sit infinitorum ratio.

Ad octavum patet responsio ex dictis.

Ad nonum dicendum, quod homo assumptus non aequatur in numero scitorum, quamvis sciat infinita; quia adhuc non sequitur quod sciat omnia illa quae Deus potest facere, ut ex dictis patet. Dato etiam quod omnino sciret omnia quae scit Verbum, adhuc non aequaretur in numero scitorum quantum ad modum sciendi, quamvis esset aequalis numerus utrobique.

Ad decimum dicendum, quod quantitati dimensivae quaelibet dimensio per se competit; et ideo secundum quamcumque unum corpus alteri aequetur, potest dici ei esse aequale. Sed scientiae quantitas quae attenditur penes numerum scitorum, est ei quasi per accidens et materialis; et praecipue quando in multis scitis est una ratio sciendi; secus enim esset, si diversis rationibus cognosceretur. Sed illa quantitas quae est ex efficacia cognitionis, scientiae per se competit; quia quantitas talis attenditur secundum exitum operationis intellectualis ab intellectuali virtute; et ideo non est simile.

Ad undecimum dicendum, quod Filius Dei non assumpsit omnes illos defectus qui potuerunt ei inesse sine impedimento humanae redemptionis; sed hoc est verum quod illos tantum assumpsit quorum assumptio ad redemptionem humani generis competens erat. Et tamen quaecumque nescientia esset defectus redemptionem humani generis impediens; quia in Redemptore, per quem gratia et veritas per totum humanum genus diffundenda erat, requirebatur plenitudo gratiae et veritatis, cui quilibet scientiae defectus praejudicare poterat.

Ad duodecimum dicendum, quod Christus per infirmitatem corporis venit infirmitatem animae sanare, quae consistit in defectu gratiae et cognitionis; unde quamvis defectus corporales assumpserit, defectum tamen scientiae et gratiae nullo modo assumere debuit.

Ad decimumtertium patet solutio ex dictis.

Ad decimumquartum dicendum, quod quantitas extensionis, ut ex dictis patet, est scientiae accidentalis; quantitas autem intensiva est ei essentialis, ut ex dictis patet; et ideo non est simile.

ARTICULUS V.

Utrum anima Christi sciat omnia illa quae Deus potuit facere. — (3 part., quaest. 10, art. 2.)

Quinto quaeritur, utrum anima Christi sciat omnia illa quae Deus potuit facere; et videtur quod sic. Quicumque scit majus, potest scire minus. Sed Deus est majus quam quidquid potest facere; quia quidquid potest facere, creatum est. Ergo, cum anima Christi cognoscat Deum, multo magis potest cognoscere quidquid Deus potest facere.

2. Sed diceretur, quamvis Deus sit majus, tamen anima Christi est ordinata ad cognitionem Dei, non autem ad cognitionem omnium quae Deus potest facere. — Sed contra, Deus quamvis sit in se magis cognoscibilis quam aliqua creatura, tamen creatura est magis cognoscibilis quo ad nos quam Deus. Sed quidquid Deus potest facere, est creatura. Ergo anima est magis nata cognoscere quidquid Deus potest facere quam ipsum Deum.

3. Praeterea, anima Christi videt divinam virtutem, sicut et divinam essentiam. Dicitur autem quod videt essentiam totam, sed non totaliter. Sed non potest videri virtus tota, nisi videatur ad quaecumque potest se extendere. Ergo anima Christi cognoscit omnia quae Deus potest facere.

4. Praeterea, quidquid Deus potest facere, potest manifestare. Sed quidquid potest manifestari alicui creaturae. Christo manifestatum est. Ergo quidquid Deus potest facere, est manifestatum Christo.

5. Praeterea, illud est communicabile alicui quod non dicit defectum in communicante nec in eo cui communicatur. Sed conferre animae Christi omnium scientiam quae Deus potest facere, non dicit defectum aliquem in Deo, cum hoc ad maximam liberalitatem ipsius pertinere videatur; nec in anima Christi, cum ad maximam perfectionem ejus pertineat. Ergo hoc communicabile fuit animae Christi, et ita fuit ei communicatum.

6. Praeterea, si anima Christi non scit omnia quaecumque potest facere Deus; dato quod Deus illud faceret, anima Christi nesciret illud, nisi de novo addisceret. Sed inconveniens est ponere quod anima Christi aliquod existentium ignoret, vel quod aliquid de novo addiscat. Ergo anima Christi scit omnia quae Deus potest facere.

Sed contra, si anima Christi scit quidquid Deus potest facere; omne illud quod Deus potest facere, ad animam Christi terminatur. Sed anima Christi est finita. Cum ergo Deus infinita possit facere, sequitur quod infinitum terminetur ad finitum; quod est impossibile. Ergo et primum; scilicet quod anima Christi possit scire quidquid Deus possit facere.

Praeterea, sicut essentia divina est infinita, ita et divina virtus. Sed anima Christi non potest comprehendere essentiam divinam, ratione suae infinitatis. Ergo nec divinam virtutem; et sic non potest cognoscere quidquid Deus potest facere.

Praeterea, quanto aliquid perfectius cognoscitur ab aliquo, tanto in eo plura cognoscuntur. Sed Deus perfectius cognoscit se ipsum quam anima Christi. Ergo plura in se ipso cognoscit quam anima Christi cognoscat in Verbo. Sed Deus nihil aliud cognoscit in se quam quod est vel fuit vel futurum est, vel potuit esse vel fuisse vel futurum esse. Ergo anima Christi non cognoscit omnia ista.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt.

Quidam enim dixerunt, quod non solum anima Christi, sed quaelibet anima videt in Verbo quidquid in eo videri potest; hoc est non solum ea quae sunt vel erunt vel fuerunt, sed quaecumque Deus potest facere. Qui quidem in hoc decepti sunt, quia aestimabant modum videndi res in Verbo, similem modo videndi res in speculo materiali, in quo imagines rerum secundum suam multitudinem resultant. In Deo autem rerum rationes sunt unite et simpliciter, ut dicit Dionysius (cap. 5 de divin. Nomin., parum ante med.). Si autem essent in eo per viam multitudinis et diversitatis; tunc omne quod in eo cognosci potest, eo viso cognosceretur; et ita ab omnibus videntibus Deum per essentiam omnia viderentur quae Deus potest facere, cum omnia ista in Deo cognosci possint.

Sed quia expresse aliqui Deum videntium per essentiam dicuntur aliqua nescire, sicut patet de Angelis, quorum unus ab alio illuminatur, secundum Dionysium (cap. 7 cael. Hier., a med.); inde est quod quidam hanc perfectionem cognitionis non omnibus Deum videntibus, sed animae Christi solum attribuerunt, ut scilicet sola ipsa sciret omnia quae Deus potest facere.

Sed quia non videbatur conveniens quod operatio infinita creaturae finitae attribueretur, nec hoc possit esse sine operatione infinita ut omnia videantur quae Deus potest facere; ideo quidam dixerunt, quod anima Christi actu non videt omnia quae Deus potest facere, videt tamen in habitu. Ita enim perfecte Verbum cognoscit, ut quidquid velit cognoscere, convertendo se ad Verbum, ejus cognitionem in Verbo accipiat; quamvis non semper omnia speculetur in actu quae in Verbo potest cognoscere. Sed istud non videtur verum: quia anima Christi, et quilibet beatus, quantum ad visionem beatam, qua videt Verbum et res in Verbo, non patitur successionem in intelligendo: quia secundum Augustinum, 14 de Trin. (cap. 16, a med.), in patria non erunt volubiles cogitationes. Unde oportet ponere, quod anima Christi omnia quae habitu videt in Verbo, actu in eo videat; et huic consonat dictum Philosophi (1 Ethic., cap. 8), qui vult felicitatem non esse secundum habitum tantum, sed secundum actum. Praeterea, sicut est inconveniens ponere operationem creatam unam extendentem se ad omnia quae Deus potest facere, ita est inconveniens ponere respectu eorumdem habitum creatum.

Et ideo dicendum secundum alios, quod anima Christi non cognoscit omnia quae Deus potest facere. Cujus ratio est, quia in cognoscendo duo sunt consideranda: scilicet id quod cognoscitur, et modus cognoscendi. In quorum uno contingit quandoque aliquos convenire qui in altero differunt: sicut cum unum et idem est quod a diversis cognoscitur; ab uno tamen minus, et ab altero magis. Illud autem quod per se offertur ad cognoscendum, pertinet ad id quod cognoscitur; quod autem in alio cognoscitur, pertinet ad modum cognoscendi ejus in quo cognoscitur; sicut si aliquis cognoscat aliquod principium, et in eo accipiat cognitionem aliquarum conclusionum, illarum conclusionum cognitio dependet ex modo cognoscendi principium. Quanto

enim aliquis principium perfectius cognoscit, tanto conclusiones plures in eo intuetur; sed quantumcumque debiliter principium cognoscat, semper substantia ipsius principii remanet ei cognita: et ideo ejus cognitio non determinat aliquem modum cognoscendi, sicut determinabat cognitio conclusionum quae in eo cognoscebantur. Et inde est quod eorum quibus offertur unum principium, omnes ipsam substantiam principii cognoscunt, non autem aequales numero vel easdem conclusiones; sed in hoc differunt, sicut et in modo cognoscendi principium. Omnes autem qui Deum per essentiam vident, dicuntur totam essentiam Dei videre: quia nihil est essentiae quod ab aliquo eorum non sit visum, cum essentia divina partem non habeat: non tamen omnes eam totaliter vident, sed ipse solus se totaliter videt, ut scilicet modus cognoscentis adaequetur modo rei cognitae: quanta enim est cognoscibilitas divinae essentiae, tanta est efficacia divini intellectus in cognoscendo. Non autem hoc potest dici de aliquo intellectu creato; et ideo nullus intellectus creatus pertingit ad hoc ut ita perfecte videat divinam essentiam sicut ipsa visibilis est, ratione cujus nullus intellectus creatus eam comprehendere potest; sed inter intellectus creatos unus alio perfectius divinam essentiam videt. Et ita patet, quod ex quo cognoscere aliquid in Verbo dependet ex modo cognitionis Verbi; sicut impossibile est quod aliquis intellectus creatus pertingat ad perfectum modum cognoscendi Verbum ut cognoscibile est; ita impossibile est ut aliquis intellectus creatus cognoscat omnia quae in Verbo cognosci possunt; et haec sunt omnia quae Deus potest facere. Unde impossibile est quod anima Christi sciat omnia quae Deus potest facere, sicut impossibile est quod comprehendat virtutem divinam. Tunc enim unaquaeque res comprehenditur, quando ejus definitio scitur; definitio enim est virtus comprehendens rem. Cujuslibet autem virtutis definitio sumitur ex his ad quae virtus se extendit. Unde, si anima Christi sciret omnia ad quae virtus Dei se extendit, comprehenderet omnino virtutem Dei; quod est omnino impossibile.

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid Deus potest facere, est minus quam ipse Deus; et facilius posset ab anima Christi cognosci, si animae Christi per se offerretur quidquid Deus potest facere, sicut per se ei praesentatur ipse Deus. Nunc autem ea quae potest facere Deus, vel quae fecit, non offeruntur animae Christi in se ipsis, sed in Verbo; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod semper illud per quod alterum cognoscitur, se habet in ratione magis noti; et ideo, quamvis secundum aliquem modum cognoscendi, creatura sit magis nota quo ad nos quam Deus; tamen in illo modo cognitionis quo res videntur in Verbo, ipsum Verbum est magis notum quam res visae in Verbo; unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod virtus dupliciter considerari potest: vel quantum ad ipsam substantiam virtutis; et sic anima Christi videt totam divinam virtutem, sicut totam essentiam: vel quantum ad ea ad quae se extendit virtus, ex quibus quantitas virtutis consideratur; et sic non videt totam virtutem, quia hoc esset comprehendere virtutem, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod sicut non potest esse quod sit factum quidquid Deus potest facere, quia sic Deus fecisset tot quot non posset plura, et sic ejus potentia esset limitata ad creaturas actu existentes; ita non potest poni quod alicui creaturae sit manifestatum quidquid Deus potest facere vel manifestare.

Ad quintum dicendum, quod ponere animam Christi cognoscere omnia quae Deus potest facere, importat defectum ex parte ipsius Dei; scilicet ipsum Deum comprehendi ab anima Christi, quod derogat infinitati ejus.

Ad sextum dicendum, quod hoc modo oportet ad hanc rationem respondere sicut ad argumenta de praedestinatione. Quamvis enim possibile sit eum qui est praedestinatus, damnari: quam cito tamen ponitur esse damnatus, simul cum hoc ponitur non fuisse praedestinatus: quia ista duo non possunt simul stare, quod sit praedestinatus et damnatus. Similiter dico, quod cum anima Christi sciat omnia quae Deus praevidit se facturum; simul cum hoc quod ponitur Deum aliquid aliud facere, ponitur illud Deum praevidisse se facturum, et animam Christi illud scire. Et sic non est necessarium quod ponamus in anima Christi alicujus rei ignorantiam, vel quod addiscat de novo.

ARTICULUS VI.

Utrum ea cognitione qua anima Christi res in propria natura cognovit, omnia sciat. — (3 *part., quaest.* 11, *art.* 1.)

Sexto quaeritur, utrum cognitione illa qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia; et videtur quod sic. Capacitas enim animae non determinatur ad certum numerum scibilium. Si igitur capacitas animae Christi per scientiam rerum in proprio genere, sufficienter impleta est, oportet ponere quod secundum hanc scientiam omnia cognoscit.

2. Praeterea, omne illud quod est in potentia, est imperfectum, antequam ad actum reducatur. Sed intellectus possibilis, qui animae Christi non defuit, est quo omnia est fieri, ut dicitur in 3 de Anima (text. 17). Ergo, cum intellectus Christi non fuerit imperfectus, videtur quod omnium intelligibilium notitiam habuerit.

3. Praeterea, nunquam pertinet ad perfectionem scientiae non posse proficere in scientia, nisi secundum scientiam omnia cognoscantur. Sed anima Christi quantum ad habitum scientiae proficere non potuit, sicut communiter dicitur. Ergo per scientiam qua cognovit res in proprio genere, omnia cognovit.

Sed contra, anima Christi res in propria natura cognovit per habitum scientiae creatum. Sed habitus scientiae creatus non potest esse similitudo omnium. Ergo anima Christi non potuit omnia cognoscere secundum istum modum scientiae.

Respondeo dicendum, qnod ista scientia rerum in proprio genere ponitur in anima Christi, ut ex dictis, art. 1, 2 et 3, patet, ut nulla naturalium perfectionum ei deesse inveniatur. Et ideo tantum per hanc scientiam scivit, quantum naturalis animae cognitio se extendere potest, non solum in hac vita, sed etiam post mortem; eo quod Christus simul fuit secundum animam viator et comprehensor. Sed quaedam sunt ad quae naturalis cognitio nullo modo se extendere potest; sicut est ipsa di-

vina essentia, futura contingentia, cogitationes cordium, et alia hujusmodi. Et horum anima Christi non habuit scientiam per modum istum; sed cognovit ea in Verbo; non autem cognitione prophetiae, quia prophetia est quaedam imperfecta participatio illius visionis qua videntur res in Verbo; quae cum in Christo perfecta fuerit, imperfectio prophetiae in Christo locum non habuit. Patet etiam quod Christus hanc scientiam habuit pleniorem quam Adam: quia Adam per hanc scientiam non cognoscebat substantias separatas creatas, anima vero Christi cognoscebat: ad hoc enim se extendit naturalis cognitio animae separatae, non autem conjunctae corpori corruptibili.

Ad primum ergo dicendum, quod capacitas animae humanae se extendit ad determinatum genus cognoscibilium, non autem ad determinatum numerum in illo genere.

Ad secundum dicendum, quod intellectus est in potentia ad omnia intelligibilia recipienda, quae possunt fieri per intellectum agentem, de quo Philosophus dicit (3 de Anima, text. 18), quod *intellectus agens est quo est omnia facere*; haec autem sunt quae a phantasmatibus abstrahuntur, et in quorum cognitionem devenire possumus per principia naturaliter cognita; et ideo ad haec tantum intellectus possibilis est in potentia naturali. Horum autem omnium per hanc scientiam Christus notitiam habuit; unde in ejus intellectu nulla imperfectio fuit.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto Christus in hac scientia quantum ad habitum proficere non potuit, quia talis scientia secundum rationem sui generis ad plura se extendere non potest quam Christus per eam sciret; dicitur tamen in Evangelio sapientia profecisse quantum ad experientiam eorum quae habitu sciebat.

QUAESTIO XXI.

DE BONO.

(In sex articulos divisa.)

Primo, utrum bonum addat aliquid supra ens; 2.° utrum ens et bonum convertantur secundum supposita; 3.° utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum; 4.° utrum omnia sint bona bonitate prima; 5.° utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam; 6.° utrum bonum creaturae sit in modo, specie, et ordine, ut dicit Augustinus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonum aliquid supra ens addat.
(1 part., quaest. 5, art. 1.)

Quaestio est de bono; et primo quaeritur, utrum bonum aliquid addat supra ens; et videtur quod sic. Unumquodque enim est ens per essentiam suam. Creatura autem non est bona per essentiam, sed per participationem. Ergo bonum addit aliquid secundum rem super ens.

2. Praeterea, cum bonum in ratione sua includat ens, et cum bonum secundum rationem distinguatur ab ente; oportet quod ratio boni addat supra rationem entis. Sed non potest dici quod addat super ens aliquam negationem, sicut unum, quod addit super ens indivisionem; quia tota ratio boni in positione consistit. Ergo positionem addit super ens; et ita videtur quod aliquid realiter addit.

3. Sed dicendum, quod addit respectum ad finem. — Sed contra, secundum hoc, bonum nihil aliud esset quam ens relatum. Sed ens relatum concernit determinatum genus entis, quod est ad aliquid. Ergo bonum est in aliquo uno praedicamento determinato; quod est contra Philosophum in 1 Ethic., ubi ponit bonum in omnibus generibus.

4. Praeterea, ut potest accipi ex dictis Dionysii in 4 cap. de div. Nomin., bonum est diffusivum sui esse. Ergo per hoc est aliquid bonum per quod est diffusivum sui. Sed diffundere importat actionem quamdam; actio autem ab essentia procedit mediante virtute. Ergo aliquid dicitur esse bonum ratione virtutis superadditae ad essentiam; et sic bonum addit aliquid super ens.

5. Praeterea, quanto magis receditur ab uno primo simplici, tanto major in rebus differentia invenitur. Sed ens et bonum in Deo sunt unum re, et distinguuntur ratione. Ergo in creaturis distinguuntur plus quam ratione; et ita distinguuntur re, cum supra distinctionem rationis non sit nisi distinctio rei.

6. Praeterea, accidentalia addunt realiter supra essentiam. Sed bonitas est rei creatae accidentalis; alias non posset bonitatem amittere. Ergo bonum addit aliquid super ens realiter.

7. Praeterea, omne illud quod dicitur per informationem alicujus, addit aliquid realiter super illud, eo quod nihil informatur se ipso. Sed bonum dicitur per informationem, ut dicitur in commentario in lib. de Causis. Ergo bonum addit aliquid super ens.

8. Sed dicendum, quod bonum determinat ens secundum rationem. — Sed contra, aut illi rationi respondet aliquid in re, aut nihil. Si nihil, sequetur quod illa ratio sit cassa et vana; si autem aliquid respondet in re, habetur propositum, quod bonum aliquid addat realiter supra ens.

9. Praeterea, relatio specificatur secundum illud ad quod dicitur. Sed bonum dicitur ad determinatum genus, scilicet ad finem. Ergo bonum dicit specificam relationem. Sed omne ens specificatum addit aliquid realiter super ens commune. Ergo bonum addit realiter supra ens.

10. Praeterea, sicut bonum et ens convertuntur, ita homo et risibile. Sed risibile, quamvis convertatur cum homine, addit tamen super hominem aliquid realiter; scilicet ipsam hominis proprietatem, quae est de genere accidentium. Ergo et bonum realiter addit super ens.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit (1 de doctrin. Christ., cap. 32), quod *inquantum Deus est bonus, sumus; et inquantum sumus, boni sumus.* Ergo videtur quod bonum non addat aliquid super ens.

2. Praeterea, quaecumque ita se habent quod unum addit super alterum re vel ratione, unum eorum potest intelligi sine altero. Sed ens non potest intelligi sine bono. Ergo bonum non addit super ens nec re nec ratione. Probatio mediae. Plus potest facere Deus quam homo intelligere. Sed non potest facere Deus aliquod ens quod non sit bonum; quia hoc ipso quod est a bono, bonum est, ut pa-

tet per Boetium in lib. de Hebdom. (in lib. *An omne quod est, bonum sit*, a med.). Ergo nec intellectus potest intelligere.

Respondeo dicendum, quod tripliciter potest aliquid super alterum addere. Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut album addit super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis. Alio modo dicitur aliquid addi super alterum per modum contrahendi et determinandi; sicut homo addit aliquid super animal; non quidem ita quod sit in homine alia res quae sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo, esset animal, sed animal esset pars hominis; sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis; sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, et de ratione animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem; ista tamen determinatio ratione cujus homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur. Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius; quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum; sive per illud contrahatur id cui dicitur addi, sive non. Caecum enim addit aliquid supra hominem, scilicet caecitatem, quae non est aliquod ens in natura, sed rationis tantum, secundum quod ens est comprehendens privationes; et per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo caecus est; sed cum dicimus talpam caecam, non fit per hoc additum aliqua contractio (1).

Non autem potest esse quod super ens universale aliquid addat aliquid primo modo, quamvis illo modo possit fieri aliqua additio super aliquod ens particulare; nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam hujus entis. Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera. quorum unumquodque addit aliquid super ens; non aliquod (2) accidens, vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis; sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei. Sic autem bonum non addit aliquid super ens: cum bonum dividatur aequaliter in decem genera, ut ens, ut patet in 1 Ethic. (cap. 6.); et ideo oportet quod vel nihil addat super ens, vel si addat, quod sit in ratione tantum: si enim adderetur aliquid reale, oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione mentis, ut dicit Avicenna; oportet quod omne illud nomen vel sit synonymum enti; quod de bono dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum; vel addat aliquid ad minus secundum rationem; et sic oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, addat aliquid super ens, quod sit rationis tantum. Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat.

Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem; dicitur enim unum quasi ens indivisum; sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum. Illa autem relatio, secundum Philosophum in 5 Metaphys. (text. 20), dicitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quaedam dependentia sit: sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili; scientia enim dependet a scibili, sed non e converso: unde relatio qua scientia refertur ad scibile, est realis; relatio vero qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum: dicitur enim scibile referri, secundum Philosophum (lib. 6 Metaph., text. 7), non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum; et ita est in omnibus aliis quae se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile.

Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid aliud subsistit in specie illa: et sic aliquod ens potest esse perfectum dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum; et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis; nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut Philosophus dicit in 6 Metaphys ; et unumquodque ens intantum dicitur verum, inquantum conformatum est vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definientes verum, ponunt in ejus definitione intellectum. Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura: et per hunc modum est perfectivum bonum; bonum enim in rebus est, ut Philosophus dicit in 6 Metaphys. (com. 8). Inquantum autem unum ens est secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte definientes bonum ponunt in ratione ejus aliquid quod pertineat ad habitudinem finis; unde Philosophus dicit in 1 Ethic. (in princip.), quod *bonum optime definiunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt.*

Sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; sed secundario dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finem, prout utile dicitur bonum; vel natum est consequi finem: sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed perficiens et conservans et significans.

Ad primum ergo dicendum, quod, cum ens dicatur absolute, bonum autem superaddat habitudinem causae finalis; ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam dicatur aliquid ens, non autem ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum; sicut in aliis generibus causarum, habitudo secundae causae dependet ex habitudine causae primae; primae vero causae habitudo non dependet ex aliquo alio; ita est in causis finalibus, quia secundi fines participant habitudinem causae finalis ex ordine ad ultimum finem, ipse autem ultimus finis habet hanc habitudinem ex se ipso; et inde est quod essentia Dei, quae est ultimus

(1) *Al.* contradictio.
(2) *Al.* non quod aliquod etc.

finis rerum, sufficit ad hoc quod per eam dicatur Deus bonus; sed essentia creaturae posita non dicitur res bona nisi ex habitudine ad Deum, ex qua habet rationem causae finalis. Et pro tanto dicitur quod creatura non est bona per essentiam, sed per participationem; uno modo scilicet inquantum ipsa essentia secundum rationem intelligendi consideratur ut aliud quid quam habitudo ad Deum, a qua habet rationem causae finalis, et ad quem ordinatur ut ad finem; sed secundum alium modum creatura potest dici per essentiam bona, inquantum scilicet essentia creaturae non invenitur sine habitudine ad Dei bonitatem; et hoc intendit Boetius in lib. de Hebdom.

Ad secundum dicendum, quod non solum negatio dicitur id quod est rationis tantum, sed quaedam relatio, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod omnis relatio realis est in genere determinato; sed relationes non reales possunt circuire omne ens.

Ad quartum dicendum, quod *diffundere*, licet secundum proprietatem vocabuli videatur importare operationem causae efficientis, tamen largo modo potest importare habitudinem cujuscumque causae, sicut influere et facere, et alia hujusmodi. Cum autem dicitur quod bonum est diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda effusio secundum quod importat operationem causae efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causae finalis; et talis diffusio non est mediante aliqua virtute superaddita. Dicit autem bonum diffusionem causae finalis, et non causae agentis; tum quia efficiens, inquantum hujusmodi, non est rei mensura et perfectio, sed magis initium; tum quia effectus participat causam efficientem secundum assimilationem formae tantum; sed finem consequitur res secundum totum esse suum, et in hoc consistebat ratio boni.

Ad quintum dicendum, quod dupliciter aliqua possunt esse unum in Deo secundum rem. Uno modo ex parte ejus in quo sunt, tantum, et non ex propria ratione, sicut scientia et potentia; non enim scientia ex hoc quod scientia, est idem quod potentia secundum rem, sed ex hoc quod est divina; et quae sic sunt unum re in Deo, in creaturis inveniuntur secundum rem differre. Alio modo ex ipsa ratione eorum quae dicuntur esse unum realiter; et sic bonum et ens sunt unum in Deo realiter, quia de ratione boni est quod non differat secundum rem ab ente; et ideo ubicumque inveniuntur bonum et ens, sunt idem secundum rem.

Ad sextum dicendum, quod sicut ens est quoddam essentiale, et quoddam accidentale; ita et bonum quoddam essentiale, et quoddam accidentale; et eodem modo amittit aliquis bonitatem sicut esse substantiale vel accidentale.

Ad septimum dicendum, quod ex habitudine praedicta contingit quod bonum secundum rationem dicatur ens determinare vel informare.

Ad octavum dicendum, quod isti rationi aliquid respondet in re, scilicet realis dependentia ejus quod est ad finem ipsum, sicut est etiam in aliis relationibus rationis.

Ad nonum dicendum, quod quamvis *bonum* dicat aliquam specialem habitudinem, scilicet finis; tamen ista habitudo competit cuilibet enti, nec ponit aliquid secundum rem in ente; unde ratio non sequitur.

Ad decimum dicendum, quod risibile quamvis convertatur cum homine, tamen addit aliquam naturam extraneam super hominem, quae est praeter essentiam hominis; sic autem nihil potest addi super ens, ut dictum est.

Primum vero quod in contrarium objicitur, concedimus; quia bonum, secundum quod bonum, non addit aliquid secundum rem supra ens.

Secundum vero probat quod nec secundum rationem; ideo ad secundum dicendum, quod dupliciter potest intelligi aliquid sine altero. Uno modo per modum enuntiandi, dum scilicet intelligitur unum esse sine altero; et hoc modo quidquid intellectus potest intelligere sine altero, Deus potest facere. Sic autem ens non potest intelligi sine bono, ut scilicet intellectus intelligat aliquid existens non esse bonum. Alio modo potest intelligi aliquid sine altero per modum definiendi, ut scilicet intelligatur unum, non tamen intellecto altero; sicut animal intelligitur sine homine, et omnibus aliis speciebus: et sic ens potest intelligi sine bono. Nec tamen sequitur quod Deus possit facere ens sine bono; quia hoc ipsum quod est facere, est producere aliquid in esse.

ARTICULUS II.

Utrum ens et bonum convertantur secundum supposita.

Secundo quaeritur, utrum ens et bonum convertantur secundum supposita; et videtur quod non. Opposita enim nata sunt fieri circa idem. Bonum autem et malum sunt opposita. Cum igitur malum non sit natum in omnibus esse, quia, ut Avicenna dicit (lib. 9 Met., cap. 6), *ultra orbem lunae non est malum;* videtur quod nec bonum in omnibus entibus inveniatur; et ita bonum cum ente non convertitur.

2. Praeterea, quaecumque sic se habent quod unum ad plura se extendit quam aliud, non sunt convertibilia ad invicem. Sed, sicut in 4 cap. de divin. Nomin. dicit Commentator Maximus, bonum ad plura se extendit quam ens; extendit enim se ad non entia, quae per bonum vocantur in esse. Ergo bonum et ens non sunt convertibilia.

3. Praeterea, sicut Algazel dicit, bonum est perfectio cujus apprehensio est delectabilis. Sed non omne ens habet perfectionem; materia enim prima non habet perfectionem aliquam. Ergo non omne ens est bonum.

4. Praeterea, in mathematicis est ens; non autem ibi est bonum, ut patet per Philosophum in 5 Metaph. (text. 4). Ergo bonum et ens non convertuntur.

5. Praeterea, in lib. de Causis dicitur (propos. 4), quod prima rerum creatarum est esse. Sed secundum Philosophum in Praedicamentis (cap. de prior.), prius est a quo non convertitur consequentia. Ergo ab ente non convertitur consequentia ad bonum; et ita bonum et ens non convertuntur.

6. Praeterea, divisum non convertitur cum aliquo dividentium, sicut animal cum rationali. Sed ens dividitur per bonum et malum, cum multa entia mala dicantur. Ergo bonum et ens non convertuntur.

7. Praeterea, privatio, secundum Philosophum in

4 Metaph., dicitur ens quodam modo. Sed nullo modo potest dici bonum; alias malum, cujus ratio in privatione consistit, esset bonum. Ergo bonum et ens non convertuntur.

8. Praeterea, secundum Boetium in lib. de Hebd., *propter hoc omnia dicuntur esse bona, quia sunt a bono quod est Deus.* Sed bonitas Dei est ipsa sapientia sua et sua justitia. Ergo eadem ratione, omnia quae sunt a Deo, essent sapientia et justitia; quod est falsum. Ergo et primum; scilicet quod omnia sunt bona.

Sed contra, nihil tendit nisi in suum simile. Sed omne ens tendit in bonum, ut Boetius dicit lib. de Hebdom. Ergo omne ens est bonum; nec potest aliquid esse bonum nisi aliquo modo sit. Ergo bonum et ens convertuntur.

Praeterea, a bono non potest aliquid esse nisi bonum. Sed omne ens procedit a divina bonitate. Ergo omne ens est bonum; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis; omne id quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis; ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quae finem nondum attingunt, aut sit dilectum, et quasi delectabile, ab his quae finem participant; cum ejusdem rationis sit tendere in finem, et in fine quodammodo quiescere; sicut per eamdem naturam lapis movetur ad medium, et quiescit in medio. Haec autem duo inveniuntur competere ipsi esse. Quae enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt; unde et materia appetit formam, secundum Philosophum in 1 Phys. (text. 81). Omnia autem quae jam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conservant; unde Boetius dicit in 3 de Consolat. (prosa 11, vers. fin.): *Dedit divina providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam, ut quoad possunt, naturaliter manere desiderent. Quare nihil est quod ullo modo queas dubitare, cuncta quae sunt, naturaliter appetere constantiam permanendi, devitareque pernicium.* Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquod ens quod non habeat esse; ita necesse est quod omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet; quamvis et in quibusdam entibus multae rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt. Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex praedictis, art. praec., patet; impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens; et ita relinquitur quod bonum et ens convertuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum et malum opponuntur per modum privationis et habitus; non tamen oportet ut cuicumque inest habitus, nata sit inesse privatio; et ideo non oportet ut in quibuscumque natum est esse bonum, natum sit esse malum. In contrariis etiam quando unum inest per naturam alicui, alterum non est natum inesse eidem, secundum Philosophum in Praedicamentis (cap. de opp., a med.). Bonum autem cuilibet enti naturaliter inest, cum dicatur bonum ex ipso suo naturali esse.

Ad secundum dicendum, quod bonum non se extendit ad non entia per praedicationem, sed per causalitatem, inquantum non entia appetunt bonum; ut dicamus non entia ea quae sunt in potentia, et non in actu. Sed esse non habet causalitatem, nisi forte secundum rationem causae exemplaris, quae quidem causa non se extendit nisi ad ea quae actu esse participant.

Ad tertium dicendum, quod sicut materia prima est ens in potentia et non in actu; ita est perfecta in potentia et non in actu, et bona in potentia et non in actu.

Ad quartum dicendum, quod ea de quibus mathematicus considerat, secundum esse quod habent in rebus, bona sunt. Ipsum enim esse lineae vel numeri bonum est, sed a mathematico non considerantur secundum suum esse, sed solum secundum rationem speciei; considerat enim cum abstractione; non enim sunt abstracta secundum esse, sed solum secundum rationem. Dictum est autem supra, art. praec., quod bonum non consequitur rationem speciei nisi secundum esse quod habet in re aliqua; et ideo ratio boni non competit lineae vel numero secundum hoc quod cadunt in consideratione mathematica, quamvis linea et numerus bona sint.

Ad quintum dicendum, quod ens non dicitur esse prius bono illo modo dicendi quem objectio tangit; sed alio modo, sicut absolutum respectivo.

Ad sextum dicendum, quod aliquid potest dici bonum et ex suo esse, et ex sua proprietate, vel habitudine superaddita; sicut dicitur aliquis homo bonus et inquantum est justus et castus, vel ordinatus ad beatitudinem. Ratione igitur primae bonitatis ens convertitur cum bono, et e converso; sed ratione secundae bonum dividit ens.

Ad septimum dicendum, quod privatio non dicitur ens naturae, sed solummodo ens rationis; et sic est bonum rationis. Nam privationem cognoscere, et quodcumque tale, bonum est; et mali cognitio, secundum Boetium (loc. cit.), bono deesse non potest.

Ad octavum dicendum, quod secundum Boetium, aliquid dicitur esse bonum ex ipso suo esse; sed justum dicitur esse ratione alicujus suae actionis. Esse autem in omnia quae a Deo procedunt, diffunditur; non autem omnia participant illud agere ad quod justitia ordinatur. Quamvis enim in Deo sit idem agere quod esse, ac per hoc sua justitia sit sua bonitas; tamen in creaturis est aliud agere, et aliud esse; unde esse potest communicari alicui cui agere non communicatur; et quibus utrumque communicatur, non est idem in eis agere quod esse; unde homines qui sunt boni et justi, sunt quidem boni inquantum sunt; non autem justi inquantum sunt, sed inquantum habent habitum quemdam ordinatum ad agere; et similiter potest dici de sapientia, et aliis hujusmodi. Vel dicendum secundum eumdem, quod justum et sapiens et alia hujusmodi sunt quaedam specialia bona, cum sint quaedam speciales perfectiones; bonum autem aliquid perfectum absolute designat. Ab ipso igitur Deo perfecto procedunt res perfectae, non eodem modo perfectionis quo Deus perfectus est; quia quod fit non est secundum modum agentis, sed secundum modum facti; nec omnia quae a Deo perfectionem recipiunt, eodem modo recipiunt. Et ideo, sicut Deo et creaturis omnibus commune est esse perfectum absolute, non autem esse perfectum hoc vel illo modo; ita Deo convenit esse bonum, et omnibus creaturis; sed habere hanc bonitatem quae est sapientia vel quae est justitia, non oportet quod sit omnibus commune; sed quaedam Deo tantum conveniunt, ut aeternitas et omnipotentia; quaedam

vero quibusdam creaturis et Deo, ut sapientia, et justitia, et alia hujusmodi.

ARTICULUS III.

Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum. — (1 part., quaest. 14, art. 4.)

Tertio quaeritur, utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum; et videtur quod sic. Illud enim: quod est in rebus, est prius quam id quod est in apprehensione tantum, eo quod apprehensio nostra causatur et mensuratur ex rebus. Sed secundum Philosophum in 6 Metaph., bonum est in rebus, verum autem in mente. Ergo bonum est prius quam verum secundum rationem.

2. Praeterea, prius est aliquid in se perfectum secundum rationem quam sit alterius perfectivum. Sed bonum dicitur aliquid inquantum est in se perfectum, verum autem inquantum est perfectivum alterius. Ergo bonum est prius quam verum.

3. Praeterea, bonum dicitur per ordinem ad causam finalem, verum autem in ordine ad causam formalem. Sed causa finalis est prior causa formali, quia finis est causa causarum. Ergo bonum est prius quam verum secundum rationem.

4. Praeterea, particulare bonum posterius est quam bonum universale. Sed verum est quoddam particulare bonum, est enim bonum intellectus, ut dicit Philosophus in 6 Ethic. Ergo naturaliter bonum est prius secundum rationem quam verum.

5. Praeterea, bonum habet rationem finis. Finis autem est prius in intentione. Ergo intentio boni est prior intentione veri.

Sed contra, bonum est perfectivum affectus, verum autem intellectus. Intellectus autem naturaliter praecedit affectum. Ergo et verum bonum.

2. Praeterea, quanto aliquid est immaterialius, tanto est prius. Sed verum est immaterialius quam bonum; quia bonum in rebus naturalibus invenitur, verum solum in mente immateriali. Ergo verum est naturaliter prius bono.

Respondeo dicendum, quod tam verum quam bonum, sicut dictum est (in argum. *Sed contra*), habent rationem perfectivorum, sive perfectionem. Ordo autem inter perfectiones aliquas potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsarum perfectionum; alio modo ex parte perfectibilium. Considerando ergo verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem, cum sit perfectivum alicujus secundum rationem speciei; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in re; et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illa; et sic bonum praesupponit verum, verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est inquantum est unum; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit Philosophus in 4 Metaph. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur: quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum bonum. Si autem attendatur ordo inter verum et bonum ex parte perfectibilium, sic bonum est naturaliter prius quam verum, duplici ratione. Primo, quia perfectio boni ad plura se extendit quam perfectio veri; a vero enim non sunt nata perfici nisi illa quae possunt aliquod ens percipere in se ipsis vel in se ipsis habere secundum suam rationem, et non secundum illud esse quod ens habet in se ipso; et hujusmodi sunt solum ea quae immaterialiter aliquid recipiunt, et sunt cognoscitiva; species enim lapidis est in anima, non autem secundum esse quod habet in lapide. Sed a bono nata sunt perfici illa quae secundum materiale esse aliquid recipiunt: cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum tam secundum rationem speciei quam secundum esse, ut prius dictum est; et ideo omnia appetunt bonum; sed non omnia cognoscunt verum; in utroque enim ostenditur habitudo perfectibilis ad perfectionem, quae est bonum et verum; scilicet in appetitu boni, et cognitione veri. Secundo, quia illa quae nata sunt perfici bono et vero, per prius perficiuntur bono quam vero: ex hoc enim quod participant esse, perficiuntur bono, ut dictum est; ex hoc autem quod cognoscunt aliquid, perficiuntur vero. Cognitio autem est posterior quam esse; unde et in hac consideratione ex parte perfectibilium bonum praecedit verum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ordine veri et boni ex parte perfectibilium, non autem ex parte ipsius veri et boni; mens enim sola perfectibilis est vero; sed omnis res est perfectibilis bono.

Ad secundum dicendum, quod bonum non solum habet rationem perfecti, sed perfectivi, sicut prius, in corp. art., dictum est; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod finis est prior in causando quam aliqua aliarum causarum; causatum autem perficitur per suam causam; unde ratio ista procedit secundum ordinem perfectibilis ad perfectionem, in quo bono est prius. Sed absolute considerando formam et finem, cum ipsa forma sit finis, prior est ipsa forma in se considerata quam secundum quod est alterius finis; ratio autem veri ex ipsa specie consurgit, prout est intellecta sicuti est.

Ad quartum dicendum, quod verum dicitur esse quoddam bonum particulare, inquantum habet esse in aliquo speciali perfectibili; et sic etiam objectio pertinet ad ordinem perfectibilis ad perfectionem.

Ad quintum dicendum, quod finis dicitur prior in intentione his quae sunt ad finem, non autem aliis causis, nisi secundum quod ipsae sunt ad finem; et sic solvendum est sicut ad tertium. Et tamen sciendum est, quod cum dicitur, Finis prior est in intentione, intentio sumitur pro actu mentis, qui est intendere. Cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro ratione quam significat definitio; unde aequivoce accipitur utrobique.

Ad primum quod in contrarium dicitur, dicendum, quod aliquid est natum perfici bono non solum mediante affectu, sed inquantum habet esse; unde, quamvis intellectus sit prior affectu, non sequitur quod per prius aliquid perficiatur vero quam bono.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de vero et bono prout secundum se considerantur; unde concedenda est.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia sint bona prima bonitate.
(1 *part., quaest.* 6, *art.* 4.)

Quarto quaeritur, utrum omnia sint bona bonitate prima; et videtur quod sic. Quia secundum Boetium in l.b. de Hebdom. (a med.), *Si intelligamus per impossibile Deum esse, abstracta per intellectum bonitate; sequetur omnia alia esse entia, non autem bona.* Intellecta autem in Deo bonitate, sequitur omnia alia esse bona, sicut et entia. Ergo omnia dicuntur bona bonitate prima.

2. Sed dicendum, quod ideo hoc contingit quod non intellecta bonitate in Deo non est bonitas in aliis creaturis, quia bonitas creaturae causatur a bonitate Dei, non quia denominetur res bona bonitate Dei formaliter. — Sed contra, quandocumque aliquid denominatur aliquale ex solo respectu ad alterum, non denominatur tale per aliquid sibi formaliter inhaerens, sed per illud quod est extra ipsum, ad quod refertur; sicut urina dicitur sana ex hoc quod significat sanitatem animalis, non autem nominatur sana ab aliqua sanitate sibi inhaerente, sed a sanitate animalis quam significat. Sed creatura dicitur esse bona per respectum ad primam bonitatem, quia secundum hoc unumquodque dicitur bonum quod a primo bono defluit, ut dicit Boetius in lib. de Hebdom. (loc. cit.). Ergo creatura non denominatur bona ab aliqua formali bonitate in ipsa existente, sed ipsa bonitate divina.

3. Praeterea, Augustinus dicit, 8 de Trinit. (cap. 3, parum a princ.): *Bonum est hoc, et bonum illud; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Sed ipso bono quod est omnis boni bonum, omnia dicuntur bona. Ergo divina bonitate, de qua loquitur, omnia dicuntur bona.

4. Praeterea, cum omnis creatura sit bona; aut est bona aliqua bonitate sibi inhaerente, aut solum bonitate prima. Si aliqua bonitate sibi inhaerente; cum illa bonitas sit quaedam creatura, et ipsa bona erit; aut ergo se bonitate, aut alia. Si se bonitate, ergo erit bonitas prima; haec enim est ratio primi boni, ut ex auctoritate Augustini inducta patet, quod se ipso sit bonum; et sic habetur propositum, quod creatura est bona bonitate prima. Si autem illa bonitas est bona bonitate alia, eadem quaestio remanet de illa: aut ergo erit procedere in infinitum, quod est impossibile; aut est devenire ad aliquam bonitatem creatam denominantem, quae est se ipsa bona; et haec est bonitas prima. Ergo oportet quod omnibus modis creatura bona sit bonitate prima.

5. Praeterea, secundum Avicennam, omne verum est verum veritate prima. Sed sicut veritas prima se habet ad vera, ita bonitas prima se habet ad bona. Ergo sunt omnia bona bonitate prima.

6. Praeterea, quod non potest in minus, non potest in majus. Sed minus est esse quam esse bonum; creatura autem non potest in esse, cum omne esse sit a Deo. Ergo nec potest in esse bonum: ergo bonitas qua aliquid dicitur esse bonum non est bonitas creata.

7. Praeterea, secundum Hilarium (lib. 3 de Trin., non procul a princ.), esse est proprium Deo. Sed proprium est quod uni soli convenit. Ergo nullum est aliud nisi ipse Deus. Sed omnia sunt bona inquantum habent esse. Ergo omnia sunt bona ipso divino esse quod est ejus bonitas.

8. Praeterea, bonitas prima nihil addit supra bonitatem; alias bonitas prima esset composita. Sed verum est omnia esse bona bonitate. Ergo verum est omnia esse bona bonitate prima.

9. Sed dicendum, quod bonitas prima addit supra bonitatem, bonitatem absolutam, secundum rationem et non secundum rem. — Sed contra, ratio cui non respondet aliquid in re, est cassa et vana. Sed non est talis ratio qua intelligimus bonitatem primam. Ergo, si addit aliquid secundum rationem, addet secundum rem, quod est impossibile, et sic nec secundum rationem addit; et ita omnia dicentur esse bona bonitate prima, sicut et bonitate absoluta.

Sed contra, omnia sunt bona inquantum sunt entia; quia, secundum Augustinum, inquantum sumus, boni sumus. Sed non dicuntur omnia entia formaliter per essentiam primam, sed per essentiam creatam. Ergo nec omnia sunt bona formaliter bonitate prima, sed creata bonitate.

Praeterea, vertibile non informatur invertibili, cum sint opposita. Sed omnis creatura est vertibilis; bonitas autem prima est invertibilis. Ergo creatura non dicetur bona formaliter prima bonitate.

Praeterea, omnis forma est proportionata suo perfectibili. Sed bonitas prima, cum sit infinita, non potest esse proportionata creaturae, cum sit finita. Ergo creatura non dicitur bona formaliter prima bonitate.

Praeterea, secundum Augustinum, 8 de Trinit. cap. 3, omnia creata participatione boni bona sunt. Sed participatio boni non est ipsa bonitas prima, ipsa enim est totalis et perfecta bonitas. Ergo non omnia sunt bona bonitate prima formaliter.

Praeterea, creatura dicitur habere vestigium Trinitatis, secundum quod est una, vera et bona; et sic bonum pertinet ad vestigium. Sed vestigium et partes ejus sunt aliquid creatum. Ergo creatura est bona bonitate creata.

Praeterea, bonitas prima est simplicissima. Ergo nec est in se composita, nec alii componibilis; et ita non potest esse alicui forma, cum forma veniat in compositionem ejus cujus est forma. Sed bonitas qua aliqua dicuntur esse bona, est forma quaedam, cum omne esse sit forma. Ergo creaturae non sunt bonae bonitate prima formaliter.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem diversimode aliqui posuerunt.

Quidam enim, frivolis rationibus ducti, posuerunt Deum esse de substantia cujuslibet rei. Quorum quidam posuerunt Deum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando. Quidam vero posuerunt ipsum esse formam cujuslibet rei. Cujus quidem erroris statim falsitas aperitur. Hoc enim omnes de Deo loquentes intelligunt, quod est omnium principium effectivum, cum oporteat omnia entia ab uno primo ente effluere. Causa autem efficiens, secundum doctrinam Philosophi, in 2 Phys. (tex. 10.), cum causa materiali non coincidit in idem, cum habeant contrarias rationes. Unumquodque enim est agens secundum quod est actu; materiae vero ratio est in potentia esse; efficiens vero et forma effecti idem sunt specie, inquantum omne agens agit sibi simile; sed non idem numero, quia non potest idem esse faciens et factum. Ex quo pa-

tet, quod ipsa divina essentia nec est materia alicujus rei, nec forma, ut ea possit creatura dici formaliter bona, sicut forma conjuncta; sed quaelibet est ei similitudo quaedam; et ideo Platonici dixerunt, quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima non sicut forma conjuncta, sed sicut forma separata.

Ad cujus intellectum sciendum est, quod Plato (apud Arist., 1 Met., text. 6) ea quae possunt separari secundum intellectum, ponebat etiam secundum esse separata; et ideo, sicut homo potest intelligi praeter Socratem et Platonem, ita ponebat hominem esse praeter Socratem et Platonem, quem dicebat per se hominem, et ideam hominis, cujus participatione Socrates et Plato homines dicebantur. Sicut autem inveniebat hominem communem Socrati et Platoni, et hujusmodi hominibus; ita inveniebat bonum esse commune omnibus bonis, et posse intelligi bonum non intelligendo hoc vel illud bonum; unde ponebat ipsum esse separatum praeter omnia bona particularia: et hoc ponebat esse per se bonum, sive ideam, cujus participatione omnia bona dicerentur; ut patet per Philosophum in 1 Ethic. Sed hoc differebat inter ideam hominis et ideam boni: quod idea hominis non se extendit ad omnia, idea autem boni se extendit ad omnia; nam ipsa idea boni est aliquod bonum: et ideo oportebat dicere, quod ipsum per se bonum esset universale omnium rerum principium, quod Deus est. Unde sequitur secundum hanc opinionem, quod denominantur bona ipsa bonitate prima, quae Deus est, sicut Socrates et Plato; sed secundum Platonem dicebantur homines participatione hominis separati, non per humanitatem hominis inhaerentem. Et hanc opinionem secuti sunt Porretani aliquo modo; dicebant enim, quod de creatura praedicamus bonum simpliciter, ut cum dicitur, Homo est bonus; et bonum addito aliquo, ut cum dicitur, Socrates est bonus homo. Dicebant igitur, quod creatura dicitur bona simpliciter non aliqua bonitate inhaerente, sed bonitate prima, quasi ipsa bonitas absolute et communis esset bonitas divina; sed cum dicitur creatura bonum hoc vel illud, denominatur a bonitate creata; quia particulares bonitates creatae, sunt sicut ideae particulares secundum Platonem. Sed haec opinio a Philosopho improbatur multipliciter: tum ex hoc quod quidditates et formae rerum insunt ipsis rebus particularibus, et non sunt ab eis separatae, ut probatur multipliciter in 7 Metaph. (text. 46); tum etiam suppositis ideis; quia specialiter ista ratio non habet locum in bono; quia bonum non univoce dicitur de bonis, et in talibus non assignatur una idea secundum Platonem; per quam viam procedit contra eum Philosophus in 1 Ethic. (cap. 6). Specialiter tamen quantum ad propositum pertinet, apparet falsitas praedictae positionis ex hoc quod omne agens invenitur sibi simile agere; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis; et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae. Quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest.

Sic ergo dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut tactum est prius, pro tanto creaturae non essent bonae nisi bonitas intelligeretur in Deo, quia bonitas creaturae extrahitur a divina bonitate; unde non sequitur quod creatura dicatur bona bonitate increata nisi sicut forma exemplari.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter denominatur aliquid per respectum ad alterum. Uno modo quando ipse respectus est ratio denominationis, sicut urina dicitur sana per respectum ad sanitatem animalis; ratio enim sani, secundum quod de urina praedicatur, est esse signum sanitatis animalis; et in talibus, quod denominatur per respectum ad alterum, non denominatur ab aliqua forma sibi inhaerente, sed ab aliquo extrinseco ad quod refertur. Alio modo denominatur aliquid per respectum ad alterum, quando respectus non est ratio denominationis, sed causa; sicut si aer dicatur lucens a sole; non quod ipsum referri aerem ad solem sit lucere aeris, sed quia directa oppositio aeris ad solem est causa quod luceat; et hoc modo creatura dicitur bona per respectum ad bonum; unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus in multis opinionem Platonis sequitur, quantum fieri potest secundum fidei veritatem; et ideo verba sua sic sunt intelligenda, ut ipsa divina bonitas dicatur esse bonum omnis boni, inquantum est causa efficiens prima et exemplaris omnis boni, sine hoc quod excludatur bonitas creata, qua creaturae denominantur bonae sicut forma inhaerente.

Ad quartum dicendum, quod aliter se habet in formis generalibus, et aliter in formis specialibus. In formis enim specialibus non recipitur praedicatio concreti de abstracto, ut dicatur, Albedo est alba, vel calor est calidus, ut patet per Dionysium, 2 cap. de divinis Nominibus; sed in formis generalibus hujusmodi praedicatio recipitur; dicimus enim quod essentia est ens, et bonitas est bona, et unitas una, et sic de aliis. Cujus ratio est, quia illud quod primo cadit in apprehensione intellectus, est ens; unde oportet quod cuicumque apprehenso per intellectum, intellectus attribuat hoc quod est ens. Et ideo cum apprehendit essentiam alicujus entis, dicit illam essentiam esse ens; et similiter unamquamque formam generalem vel specialem, ut bonitas est ens, albedo est ens, et sic de aliis. Et quia quaedam sunt quae communicant rationem entis inseparabiliter, ut unum, bonum, et hujusmodi; oportet quod haec de quolibet apprehenso praedicentur eadem ratione qua ens; unde dicimus; Essentia est una et bona, similiter unitas est una et bona, ita de bonitate et albedine, et qualibet forma generali vel speciali. Sed album, quia est speciale, non communicat inseparabiliter rationem entis; unde potest apprehendi forma albedinis sine eo quod attribuatur ei esse album; unde non cogimur dicere, Albedo est alba. Album enim uno modo dicitur; ens autem et unum et bonum, et alia hujusmodi, quae de quolibet apprehenso necesse est dici, multipliciter dicuntur. Aliquid enim dicitur ens, quia in se subsistit; aliquid, quia est principium subsistendi, ut forma; aliquid, quia est dispositio subsistentis, ut qualitas: aliquid, quia est privatio dispositionis subsistentis, ut caecitas. Et ideo cum dicimus, Essentia est ens, si procedatur sic: ergo est aliquo ens, vel se vel alio; processus non sequitur, quia non dicebatur hoc modo esse

ens, sicut aliquid subsistens in esse suo est ens, sed sicut quo aliquid est. Unde non oportet quaerere quomodo ipsa essentia aliquo sit, sed quomodo aliquid alterum sit per essentiam. Similiter, cum dicitur bonitas bona, non hoc modo dicitur bona quasi in bonitate subsistens; sed hoc modo quo bonum dicimus illud quo aliquid bonum est. Et sic non oportet inquirere utrum bonitas sit bona se bonitate, vel alia; sed utrum ipsa bonitate sit aliquid bonum quod sit alterum ab ipsa bonitate, sicut est in creaturis; vel quod sit idem cum ipsa bonitate, sicut est in Deo.

Ad quintum dicendum, quod similiter distinguendum est de veritate; scilicet quod omnia sunt vera veritate prima sicut exemplari primo, cum tamen sint vera veritate creata sicut forma inhaerente. Sed tamen alia ratio est de veritate et bonitate. Ipsa enim ratio veritatis in quadam adaequatione sive commensuratione consistit; denominatur autem aliquid mensuratum vel commensuratum ab aliquo exteriori, sicut pannus ab ulna; et per hunc modum intelligit Avicenna omnia esse vera veritate prima, inquantum scilicet unumquodque est commensuratum divino intellectui, implendo illud ad quod divina providentia ipsum ordinavit vel praescivit. Ratio autem bonitatis non consistit in commensuratione; unde non est simile.

Ad sextum dicendum, quod creatura non potest hoc modo inesse quod se ipsa esse habeat; potest tamen aliqua inesse ita quod sit formale principium essendi, sic enim quaelibet forma inesse potest; et per hunc modum bonitas creata potest inesse bono tamquam principium formale.

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur, Esse est proprium Deo, non est intelligendum quod nullum aliud esse sit nisi increatum; sed quod solum illud esse proprie dicitur esse, inquantum ratione suae immutabilitatis non novit fuisse vel futurum esse. Esse autem creaturae dicitur esse per quamdam similitudinem ad illud primum esse, cum habeat permixtionem ejus quod est futurum esse vel fuisse, ratione mutabilitatis creaturae. Vel potest dici, quod esse est proprium Deo, quia solus Deus est suum esse; quamvis alia esse habeant, quod esse non est divinum.

Ad octavum dicendum, quod bonitas prima nihil addit secundum rem supra bonitatem absolutam; addit autem aliquid secundum rationem.

Ad nonum dicendum, quod, sicut dicit Commentator in lib. de Causis, ipsa bonitas prima ex hoc ipso individuatur et a cunctis aliis dividitur, quod non recipit aliquam additionem. Non autem est de ratione bonitatis absolute ut recipiat additionem vel non recipiat. Si enim esset de ratione ejus recipere additionem, tunc quaelibet bonitas additionem reciperet, et nulla esset bonitas pura. Similiter si esset de ratione ejus non recipere additionem, nulla bonitas reciperet, et omnis bonitas esset bonitas pura (1); sicut de ratione animalis non est nec rationale nec irrationale. Et ideo hoc ipsum quod est non posse recipere additionem, communicat bonitatem absolutam, et distinguit primam bonitatem, quae est bonitas pura, ab aliis bonitatibus; hoc autem quod non est recipere additionem, cum sit negatio, est ens rationis, et tamen fundatur super simplicitatem bonitatis primae. Unde non sequitur quod ratio sit cassa et vana.

(1) *Al.* et omnis bonitas esset bona pura: *item* et omnis bonitas pura, sicut etc.

ARTICULUS V.

Utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam. — (I *part.*, *quaest.* 6, *art.* 3.)

Quinto quaeritur, utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam; et videtur quod sic. Illud enim sine quo res non potest esse, videtur ei essentiale. Sed creatura sine bonitate esse non potest, quia non potest esse aliquid creatum a Deo quod non sit bonum. Ergo creatura est bona per essentiam.

2. Praeterea, creatura ab eodem habet esse, et esse bonum: quia ex hoc ipso quod habet esse, bona est, ut prius, art. 2, ostensum est. Sed creatura habet esse per suam essentiam. Ergo est bona per suam essentiam.

3. Praeterea, quidquid convenit alicui inquantum hujusmodi, est ei essentiale. Sed bonum convenit creaturae inquantum est; quia, sicut dicit Augustinus (lib. 1 de doctr. Christian., cap. 32), *Inquantum sumus, boni sumus.* Ergo creatura est bona per sui essentiam.

4. Praeterea, cum bonitas sit quaedam forma creata creaturis inhaerens, ut ostensum est; aut erit forma substantialis, aut accidentalis. Si accidentalis: aliquando sine ea creatura esse poterit; quod de creatura dici non potest. Ergo relinquitur quod sit forma substantialis. Sed omnis talis forma; vel est essentia rei, vel pars essentiae. Ergo creatura est bona per suam essentiam.

5. Praeterea, secundum Boetium in lib. de Hebdom. (a med.), creaturae sunt bonae inquantum a primo bono fluxerunt. Sed per suam essentiam fluxerunt a primo bono. Ergo per suam essentiam sunt bona.

6. Praeterea, semper denominans est simplicius vel aeque simplex denominato. Sed nulla forma addita essentiae est simplicior vel aeque simplex ipsi essentiae. Ergo nulla forma superaddita essentiae denominat ipsam essentiam; non enim possumus dicere quod essentia sit alba. Sed ipsa essentia rei denominatur bonitate; quaelibet enim essentia bona est. Ergo bonitas non est forma superaddita essentiae; et sic quaelibet creatura est bona per suam essentiam.

7. Praeterea, sicut unum convertitur cum ente, ita et bonum. Sed unitas a qua dicitur unum quod convertitur cum ente, non dicit aliquam formam superadditam essentiae rei, ut Commentator dicit in 4 Metaphys. (10, comm. 3): sed unaquaeque res per suam essentiam est una. Ergo unaquaeque res est bona per suam essentiam.

8. Praeterea, si creatura est bona per aliquam bonitatem superadditam essentiae: cum omne quod est, bonum sit; illa bonitas, cum sit res quaedam, bona erit. Non autem alia bonitate, sed per essentiam suam; quia sic iretur in infinitum. Ergo eadem ratione poterit esse quod creatura ipsa esset bona per suam essentiam.

Sed contra, nihil quod de aliquo per participationem dicitur, convenit ei per suam essentiam. Sed creatura dicitur bona per participationem, ut patet per Augustinum, 8 de Trinitate, cap. 3. Ergo creatura non est bona per essentiam suam.

Praeterea, omne illud quod est bonum per es-

sentiam, est substantiale bonum. Sed creaturae non sunt substantialia bona, ut patet per Boetium in libro de Hebdomad. Ergo creaturae non sunt bonae per essentiam.

Praeterea, de quocumque praedicatur aliquid essentialiter, oppositum ejus de eo praedicari non potest. Sed oppositum boni praedicatur de creatura aliqua, scilicet malum. Ergo creatura non est bona per essentiam.

Respondeo dicendum, quod secundum tres auctores oportet dicere, creaturas non esse bonas per essentiam, sed per participationem; scilicet secundum Augustinum (8 de Trinitate, cap. 2), Boetium (lib. de Hebdom.) et auctorem libri de Causis (propos. 20 et 22), qui dicit solum Deum esse bonitatem puram. Sed tamen diversis rationibus ad unam positionem moventur.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod, ut ex dictis patet, sicut ens multiplicatur per substantiale et accidentale, sic bonitas multiplicatur; sed tamen inter utrumque differt. Quia aliquid dicitur ens esse absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute: unde, cum generatio sit motus ad esse; cum aliquis accipit esse substantiale, dicitur generari simpliciter; cum vero accipit esse accidentale, dicitur generari secundum quid; et similiter est de corruptione, per quam esse amittitur. De bono autem est e converso. Nam secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid, secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter; unde hominem injustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, inquantum est homo; hominem vero justum dicimus simpliciter bonum. Cujus diversitatis ista est ratio. Nam unumquodque dicitur esse ens inquantum absolute consideratur; bonum vero, ut ex dictis, art. 1, ad 6 argum., patet, secundum respectum ad alia. In se ipso autem aliquid perficitur ut subsistat per essentialia principia; sed ut debito modo se habeat ad omnia quae sunt extra ipsum, non perficitur nisi mediantibus accidentibus superadditis essentiae; quia operationes quibus unum alteri conjungitur, ab essentia mediantibus virtutibus essentiae superadditis progrediuntur; unde absolute bonitatem non obtinet nisi secundum quod completum est secundum substantialia et secundum accidentalia principia. Quidquid autem creatura perfectionis habet ex essentialibus et accidentalibus principiis simul conjunctis, hoc totum Deus habet per unum suum esse simplex; simplex enim ejus essentia est ejus sapientia et justitia et fortitudo, et omnia hujusmodi, quae in nobis sunt essentiae superaddita. Et ideo ipsa absoluta bonitas in Deo idem est quod ejus essentia; in nobis autem consideratur secundum ea quae superadduntur essentiae. Et pro tanto bonitas completa vel absoluta in nobis et augetur et minuitur et totaliter aufertur, non autem in Deo; quamvis substantialis bonitas in nobis semper maneat. Et secundum hunc modum videtur Augustinus dicere (8 de Trinitate, cap. 3), quod Deus est bonus per essentiam, nos autem per participationem.

Sed adhuc inter Dei bonitatem et nostram alia differentia invenitur. Essentialis enim bonitas non attenditur secundum considerationem naturae absolutam, sed secundum esse ipsius; humanitas enim non habet rationem boni vel bonitatis nisi inquantum esse habet. Ipsa autem natura vel essentia divina est ejus esse; natura autem vel essentia cujuslibet rei creatae non est suum esse, sed esse participans ab alio. Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum. Unde dico, quod si bonitas absoluta diceretur de re creata secundum suum esse substantiale, nihilominus adhuc remaneret habere bonitatem per participationem, sicut et habet esse participatum. Deus autem est bonitas per essentiam, inquantum ejus essentia est suum esse. Et haec videtur esse intentio Philosophi in lib. de Causis (loc. sup. cit.), qui dicit, solam divinam bonitatem esse bonitatem puram.

Sed adhuc alia differentia invenitur inter divinam bonitatem et creaturae; bonitas enim habet rationem causae finalis. Deus autem habet rationem causae finalis, cum sit omnium ultimus finis, sicut et primum principium; ex quo oportet ut omnis alius finis non habeat habitudinem vel rationem finis nisi secundum ordinem ad causam primam; quia causa secunda non influit in suum causatum nisi praesupposito influxu causae primae, ut patet in lib. de Caus. (prop. 1); unde et bonum quod habet rationem finis (1) non potest dici de creatura, nisi praesupposito ordine Creatoris ad creaturam.

Dato igitur quod creatura esset ipsum suum esse, sicut et Deus; adhuc tamen esse creaturae non haberet rationem boni, nisi praesupposito ordine ad Creatorem; et pro tanto adhuc diceretur bona per participationem, et non absolute in eo quod est. Sed esse divinum, quod habet rationem boni non praesupposito aliquo, habet rationem boni per se ipsum; et haec videtur esse intentio Boetii in lib. de Hebdomadibus (loc. sup. cit.).

Ad primum ergo dicendum, quod creatura non potest esse non bona bonitate essentiali, quae est bonitas secundum quid; potest tamen non esse bona bonitate accidentali, quae est bonitas absolute et simpliciter. Et praeterea ipsa bonitas quae attenditur secundum esse substantiale, non est ipsa essentia rei, sed esse participatum; et hoc, praesupposito ordine ad primum esse per se subsistens.

Ad secundum dicendum, quod ab eo a quo res habet esse, habet esse bonum secundum quid, scilicet secundum esse substantiale; non autem ab eo formaliter habet esse simpliciter, et esse bonum simpliciter, ut ex dictis patet; et propter hoc ratio non sequitur.

Et similiter dicendum est ad tertium et quartum.

Ad quintum dicendum, quod creatura non solum est a Deo secundum essentiam suam, sed secundum esse suum, in quo praecipue consistit ratio bonitatis substantialis; et secundum perfectiones superadditas, in quibus consistit bonitas absoluta; et haec non sunt essentia rei. Et praeterea ipse respectus quo essentia rei refertur ad Deum ut ad principium, est aliud quam essentia.

Ad sextum dicendum, quod hoc modo essentia denominatur bona sicut et ens; unde, sicut habet esse per participationem, ita et bona est per participationem; esse enim et bonum communiter acceptum est simplicius quam essentia, quia commu-

(1) *Al. deest* finis.

nius; cum dicantur non solum de essentia, sed etiam de eo quod per essentiam subsistit, et iterum de ipsis accidentibus.

Ad septimum dicendum, quod unum quod convertitur cum ente, dicitur secundum rationem negationis, quam addit supra ens; bonum autem non addit negationem super ens, sed ejus ratio in positione consistit: et ideo non est simile.

Ad octavum dicendum, quod hoc modo bonitas rei dicitur bona sicut essentia rei dicitur bona, et sicut esse rei dicitur ens; non quia ejus sit aliquid aliud esse; sed quia per hoc esse res esse dicitur, et quia hac bonitate res dicitur bona; unde, sicut non sequitur quod ipsa substantia rei non dicatur per esse aliquod quod ipsa non sit, quia ejus esse non dicitur ens per aliquod esse aliud ab ipso: ita praedicta ratio non sequitur de bonitate, sequitur autem de unitate, de qua introducit eam Commentator in 4 Metaphysicorum: quia unum indifferenter se habet ad hoc quod respiciat essentiam vel esse: unde essentia rei est una per se ipsam, non propter esse suum: et ita non est una per aliquam participationem, sicut accidit de ente et bono.

ARTICULUS VI.

Utrum bonum creaturae sit in modo, specie et ordine.
(1 *part.*, *quaest.* 5, *art.* 5.)

Sexto quaeritur, utrum bonum creaturae sit in modo, specie et ordine, sicut Augustinus dicit (de natura Boni, cap. 3); et videtur quod non. Quia bonum habet rationem finis, secundum Philosophum. Sed tota ratio finis consistit in ordine. Ergo tota ratio boni; et ita alia duo superfluunt.

2. Praeterea, ens, bonum et unum, secundum intentiones differunt. Sed ratio entis consistit in specie, unius vero consistit in modo. Ergo boni ratio non consistit in specie et modo.

3. Praeterea, species nominat causam formalem. Sed in hoc distinguuntur bonum et verum, secundum quosdam, quia verum dicit rationem causae formalis, bonum autem rationem causae finalis. Ergo species non pertinet ad rationem boni.

4. Praeterea, malum et bonum, cum sint opposita, attenduntur circa idem. Sed, sicut Augustinus dicit in lib. 83 Quaestionum (quaest. 6), *malum de speciei privatione repertum est.* Ergo tota ratio boni in positione speciei consistit; et ita superfluere videtur modus et ordo.

5. Praeterea, modus est de consequentibus rem. Sed aliqua bonitas pertinet ad essentiam rei. Ergo modus non est de ratione boni.

6. Praeterea, quae Deus potest facere per unum, non facit per plura. Sed Deus potuit facere creaturam per unum istorum, quia quodlibet horum habet quamdam rationem bonitatis. Ergo non oportet quod quodlibet istorum trium requiratur ad rationem boni.

7. Praeterea, si ista tria sunt de ratione bonitatis, tunc in quolibet bono oportet tria ista esse. Sed quodlibet istorum trium est bonum. Ergo in quolibet istorum sunt ista tria; et ita unum non debet contra aliud dividi.

8. Praeterea, si ista tria sint bona, oportet quod habeant modum, speciem et ordinem. Ergo modi erit modus, et speciei species, et sic in infinitum.

9. Praeterea, modus, species et ordo diminuuntur per peccatum, secundum Augustinum (de nat. Boni, cap. 26 et 27). Sed bonitas rei non diminuitur per peccatum. Ergo ratio boni universaliter non consistit in tribus praedictis.

10. Praeterea, id quod est de ratione boni, non recipit praedicationem mali. Sed haec tria recipiunt praedicationem mali, secundum Augustinum in lib. de natura Boni (cap. 3 et seq.): dicitur enim malus modus, mala species, et sic de aliis. Ergo ratio boni non consistit in his tribus.

11. Praeterea, Ambrosius dicit in Hexam. (cap. 9, a med.), quod natura lucis non est in numero, pondere et mensura, ut alia creatura. Sed ex his tribus, ut dicit Augustinus (de natura Boni, cap. 3), constituuntur tria praedicta. Cum ergo lux sit bona, ratio boni non includit tria praedicta.

12. Praeterea, secundum Bernardum (de diligendo Deo, in princ.), modus caritatis est non habere modum; et tamen caritas bona est. Ergo non requirit tria praedicta.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de natura Boni (cap. 3, a med.), quod *ubi haec tria sunt magna, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum.* Ergo ratio boni in his tribus consistit.

Praeterea, Augustinus in eodem libro (cap. 3, parum a princ.), dicit, quod *secundum hoc aliqua dicuntur bona, quod moderata, ordinata, et speciosa.*

Praeterea, creatura dicitur bona secundum respectum ad Deum, sicut vult Boetius in lib. de Hebdom. Sed Deus habet ad creaturam habitudinem triplicis causae; scilicet efficientis, finalis, et formalis exemplaris. Ergo et creatura dicitur esse bona secundum habitudinem ad Deum in ratione triplicis causae. Sed secundum hoc quod comparatur ad Deum ut ad causam efficientem, habet modum sibi a Deo praefixum; ut autem comparatur ad eum ut ad causam exemplarem, habet speciem; ut autem comparatur ad eum ut ad finem, habet ordinem. Ergo bonum creaturae consistit in modo, specie et ordine.

Praeterea, creaturae omnes ordinantur in Deum mediante rationali creatura, quae est sola capax beatitudinis. Hoc autem est inquantum a rationali creatura cognoscitur. Ergo, cum creatura sit bona ex hoc quod ordinatur ad Deum; ad hoc quod sit bona, haec tria requiruntur: scilicet quod sit existens, et quod sit cognoscibilis, et quod sit ordinata. Est autem existens per aliquem modum, cognoscibilis per speciem, ordinata autem per ordinem. Ergo in his tribus consistit bonum creaturae.

Praeterea, Sapientiae 11, 21, dicitur: *Omnia in numero, pondere et mensura constituisti.* Sed secundum Augustinum 5 super Genesim ad litteram (4, cap. 3, circa med.), *cujuslibet rei modum mensura praefigit, numerus speciem praebet, pondus vero dat ordinem.* Ergo in his tribus, modo, specie, et ordine, bonitas creaturae consistit, cum creatura secundum hoc sit bona quod a Deo sit disposita.

Respondeo dicendum, quod ratio boni in tribus praedictis consistit, secundum quod Augustinus dicit (de nat. Boni, cap. 3).

Ad hujus autem evidentiam sciendum est, quod aliquod nomen potest respectum importare dupliciter. Uno modo sic quod nomen imponatur ad significandum ipsum respectum, sicut hoc nomen *pater*, vel *filius*, aut *paternitas* ipsa. Quaedam vero nomina dicuntur importare respectum, quia signi-

ficant rem alicujus generis, quam comitatur respectus, quamvis nomen non sit impositum ad ipsum respectum significandum; sicut hoc nomen *scientia* est impositum ad significandum qualitatem quamdam, quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum. Et per hunc modum ratio boni respectum implicat: non quia ipsum nomen boni significet ipsum respectum solum; sed quia significat id ad quod sequitur respectus, cum respectu ipso. Respectus autem qui importatur nomine boni, est habitudo perfectivi, secundum quod aliquid natum est perficere non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in rebus; hoc enim modo finis perficit ea quae sunt ad finem. Cum autem creaturae non sint suum esse, oportet quod habeant esse receptum; et per hoc eorum esse est finitum et terminatum per mensuram ejus in quo recipitur.

Sic igitur inter (1) ista tria quae Augustinus ponit (ibid., cap. 3), ultimum, scilicet *ordo*, est respectus quem nomen boni importat; sed alia duo, *species* scilicet, et *modus*, causant illum respectum. Species enim pertinet ad ipsam rationem speciei, quae quidem secundum quod in aliquo esse habet, recipitur per aliquem modum determinatum, cum omne quod est in aliquo, sit in eo per modum recipientis. Ita igitur unumquodque bonum, inquantum est perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, habet modum, speciem et ordinem. Speciem quidem quantum ad ipsam rationem; modum quantum ad esse; ordinem quantum ad ipsam habitudinem perfectivi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si nomen boni esset impositum ad significandum ipsam habitudinem; quod falsum est, ut ex dictis, in corp. art., patet: et propter hoc ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod bonum non differt ratione ab ente et uno, ut quasi habeant oppositas rationes; sed quia ratio boni includit rationem entis et unius, et aliquid addit.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in 8 Metaphys. (text. 10), sicut in numeris quaelibet unitas vel addita vel remota variat numeri speciem; ita in definitionibus quodlibet additum vel remotum diversam speciem constituit. Ex ipsa igitur specie tantum constituitur ratio veri, inquantum verum est perfectivum secundum rationem speciei tantum, ut ex dictis, art. 3 hujus quaest., patet; sed ex specie simul et numero constituitur ratio boni, quod est perfectivum non solum secundum speciem, sed secundum esse.

Ad quartum dicendum, quod cum dicit Augustinus (lib. 83 Quaest., quaest. 6), quod totum malum est repertum de speciei privatione, non excludit alia duo: quia, ut ipse in eodem libro dicit, *ubi est aliqua species, necessario est aliquis modus.* Ordo etiam consequitur speciem et modum; sed nominat speciem tantum, quia alia duo ipsam speciem consequuntur.

Ad quintum dicendum, quod ubicumque est aliquid receptum, oportet ibi esse modum, cum receptum limitetur secundum recipiens; et ideo, cum esse creaturae essentiale et accidentale sit receptum; sic modus non solum invenitur in accidentalibus, sed in substantialibus.

(1) *Al.* non, *item* nunc.

Ad sextum dicendum, quod cum in istis tribus ratio boni constituatur; non potuit a Deo fieri quod aliquid esset bonum non habens modum, speciem et ordinem; sicut ab eo fieri non potuit quod aliquis esset homo qui non esset animal rationale.

Ad septimum dicendum, quod modus, species et ordo, singulum eorum est bonum, non illo modo dicendi bonum quo subsistens in bonitate est bonum, sed quo principium bonitatis bonum est. Unde non oportet quod singulum eorum habeat modum, speciem et ordinem: sicut non oportet quod forma habeat formam, quamvis sit ens, et omne ens sit per formam. Et hoc est quod quidam dicunt, quod cum dicitur, omnia habere modum, speciem et ordinem, intelligitur de creatis, non de concreatis.

Et per hoc patet solutio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod quidam dicunt, modum, speciem et ordinem, secundum quod constituunt bonum naturae, et secundum quod diminuuntur per peccatum, prout pertinent ad bonum moris, esse eadem secundum rem, sed differre secundum rationem; sicut patet in voluntate, quod ipsa una et eadem potest considerari inquantum est natura quaedam; et sic sunt in ea modus, species et ordo, constituentia bonum naturae: vel inquantum est voluntas, prout habet ordinem ad gratiam; et sic attribuitur modus, species et ordo, quae possunt diminui per peccatum, quae constituunt bonum moris. Vel potest dici, quod cum consequatur esse, et bonum per speciem, modum et ordinem constituatur: sicut est aliud esse substantiale et accidentale, ita constat esse aliam formam substantialem et accidentalem; et utraque proprium habet modum, et proprium ordinem.

Ad decimum dicendum, quod secundum Augustinum in libro de natura Boni (cap. 23, in princ.), modus, species et ordo non ideo dicuntur mala quia in se mala sint, sed quia vel minora sunt quam esse debeant, vel quia non accommodantur quibus accommodanda sunt; et ideo ex aliqua privatione circa modum speciem et ordinem dicuntur mala, non autem ex se ipsis.

Ad undecimum dicendum, quod verbum Ambrosii non est hoc modo intelligendum quod lux omnino careat modo, cum habeat limitatam speciem et virtutem; sed quia non determinatur per respectum aliquorum corporalium; eo quod ad omnia corporalia se extendit, inquantum omnia nata sunt vel illuminari, vel alios effectus per lucem recipere, ut patet per Dionysium in 4 capit. de divinis Nominibus.

Ad duodecimum dicendum, quod caritas secundum esse suum quod habet in subjecto, modum habet, et sic creatura quaedam est: prout vero comparatur ad objectum infinitum, quod Deus est, non habet modum, ultra quem caritas nostra procedere non debeat.

QUAESTIO XXII.

DE APPETITU BONI, ET VOLUNTATE.

(In quindecim articulos divisa.)

Primo quaeritur, utrum omnia appetant bonum; 2.° utrum omnia appetant ipsum Deum; 3.° utrum appetitus sit quaedam specialis potentia animae;

4.° utrum voluntas in rationabilibus sit alia potentia praeter appetitivam sensitivae partis; 5.° utrum voluntas aliquid de necessitate velit; 6.° utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult; 7.° utrum aliquis mereatur volendo id quod de necessitate vult; 8.° utrum Deus possit cogere voluntatem; 9.° utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere aliquid in ipsam; 10.° utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia; 11.° utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e converso; 12.° utrum voluntas moveat intellectum, et alias vires animae; 13.° utrum intentio sit actus voluntatis; 14.° utrum eodem motu voluntas velit finem, et intendat ea quae sunt ad finem; 15.° utrum electio sit actus voluntatis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnia bonum appetant.

Quaestio est de appetitu boni et voluntate; et primo quaeritur, utrum omnia bonum appetant; et videtur quod non. Eodem enim modo ens se habet ad verum et bonum, cum convertatur cum utroque; sicut etiam cognitio se habet ad verum, sic appetitus ad bonum. Non autem omne ens cognoscit verum. Ergo nec omne ens appetit bonum.

2. Praeterea, remoto priori, removetur posterius. Sed in animali cognitio appetitum praecedit; cognitio autem nullo modo se extendit ad non animata, ut dicamus ea cognoscere naturaliter. Ergo nec appetitus ad eadem se extendit, ut dicamus ea naturaliter appetere bonum.

3. Praeterea, secundum Boetium in libro de Hebdomad. (ante med.), unumquodque dicitur appetere aliquid inquantum est sibi simile. Si igitur res aliqua appetit bonum, oportet quod sit similis bono. Cum autem similia sint quorum est qualitas et forma una, oportet formam boni esse in appetente bonum. Sed non potest esse quod sit ibi secundum esse naturae; quia jam ulterius bonum non appeteret; quod enim habet aliquid, jam non appetit illud. Ergo oportet quod in appetente bonum forma boni praecexistat per modum intentionis. Sed in quocumque est aliquid per hunc modum, illud est cognoscens. Ergo appetitus boni non potest esse nisi in cognoscentibus; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, si omnia bonum appetunt, oportet hoc intelligi de bono quod omnia possunt habere; quia nihil appetit naturaliter vel rationaliter illud quod est impossibile ipsum habere. Sed bonum extendens se ad omnia entia, non est nisi esse. Ergo idem est dicere omnia bonum appetere, et omnia esse appetere. Sed non omnia appetunt esse; immo, ut videtur, nulla; quia omnia esse habent, et nihil appetit nisi quod non habet, ut per Augustinum patet in lib. de Trinitate, et per Philosophum in 1 Phys. (text. 81). Ergo non omnia bonum appetunt.

5. Praeterea, unum et verum et bonum aequaliter cum ente convertuntur. Sed non omnia entia appetunt unum et verum. Ergo nec bonum.

6. Praeterea, secundum Philosophum (7 Ethic., cap. 8, 9, 10), quidam habentes rectam rationem, contra rationem operantur. Non autem operarentur, nisi appeterent vel vellent. Quod autem est contra rationem, est malum. Ergo quidam appetunt malum; non igitur omnia appetunt bonum.

7. Praeterea, bonum quod omnia appetere dicuntur, ut Commentator dicit in princ. Ethicorum, est esse. Sed quidam non appetunt esse, sed magis non esse, ut damnati in inferno, qui etiam mortem animae desiderant, ut penitus non essent. Ergo non omnia bonum appetunt.

8. Praeterea, sicut vires apprehensivae comparantur ad sua objecta, ita et appetitivae. Sed vis apprehensiva debet esse denudata a specie sui objecti, ad hoc quod cognoscat, sicut pupilla a colore. Ergò et appetens bonum debet esse denudatum a specie boni. Sed omnia habent speciem boni. Ergo nihil appetit bonum.

9. Praeterea, operari aliquid propter finem convenit et Creatori, et naturae, et agenti a proposito. Sed Creator, et agens a proposito, ut homo, operando propter finem, et desiderando vel diligendo bonum, habent cognitionem finis vel boni. Ergo et natura, quae est quasi media inter duo, utpote praesupponens opus creationis, et praesupposita in opere artis, si debeat appetere finem propter quem operatur, oportet quod ipsum cognoscat. Sed non cognoscit. Ergo naturalia non appetunt bonum.

10. Praeterea, omne illud quod appetitur, quaeritur. Sed secundum Platonem (in Menone) nihil potest quaeri cujus cognitio non habetur: sicut si aliquis quaereret servum fugitivum, nisi ejus notitiam habeat, cum invenit, se invenisse nesciret. Ergo illa quae non habent cognitionem boni, non appetunt ipsum.

11. Praeterea, appetere finem est ejus quod ordinatur in finem. Sed ultimus finis, qui est Deus, non ordinatur in finem. Ergo non appetit finem vel bonum; et ita non omnia bonum appetunt.

12. Praeterea, natura determinata est ad unum. Si ergo res naturaliter appetunt bonum, non deberent aliquod bonum aliud naturaliter appetere. Sed naturaliter omnia appetunt pacem, ut patet per Augustinum, 19 de civitate Dei (14, cap. 12 et 13), et per Dionysium, 12 cap. de divinis Nominibus; et iterum pulchrum omnia appetunt, ut patet per Dionysium, 4 cap. de divinis Nominibus. Ergo non omnia appetunt bonum naturaliter.

13. Praeterea, sicut aliquis appetit finem quando non habet, ita delectatur in eo jam habito. Sed non dicimus res inanimatas delectari in bono Ergo nec debet dici quod bonum appetant.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. de divinis Nominibus: *Existentia pulchrum et bonum desiderant; et omnia quaecumque faciunt, propter hoc quod videtur eis bonum, faciunt; et omnium existentium intentio principium et finem habet bonum.*

Praeterea, Philosophus dicit, 1 Ethic. (6 in princ.), quod *quidam bonum bene definierunt, dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt.*

Praeterea, omne quod agit, agit propter finem, ut patet per Philosophum in 2 Metaphys. (text. 8 et 9). Sed quod agit propter aliquid, appetit illud. Ergo omnia appetunt finem et bonum, quod habet rationem finis.

Praeterea, omnia appetunt suam perfectionem. Sed unumquodque ex hoc quod est perfectum, est bonum. Ergo omnia appetunt bonum.

Respondeo dicendum, quod omnia bonum appetunt, non solum habentia cognitionem, sed quae sunt cognitionis expertia.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quidam antiqui philosophi posuerunt, effectus advenientes

in natura, ex necessitate praecedentium causarum provenire; non ita quod causae naturales essent hoc modo dispositae propter convenientiam talium effectuum: quod Philosophus in 2 Physic. (text. 75 et 87 et seq.) ex hoc improbat quod secundum hoc, hujusmodi convenientiae et utilitates si non essent aliquo modo intentae, casu provenirent, et sic non acciderent in majori parte, sed in minori, sicut et cetera quae casu accidere dicimus; unde necesse est dicere, quod omnes res naturales sunt ordinatae et dispositae ad suos effectus convenientes.

Dupliciter autem contingit aliquid ordinari et dirigi in aliquid sicut in finem: uno modo per se ipsum, sicut homo qui se ipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero; sicut sagitta quae a sagittante dirigitur ad determinatum locum. Per se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quae finem cognoscunt; oportet enim dirigens habere cognitionem ejus in quod dirigit: sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum quae finem non cognoscunt. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim id quod dirigitur in finem, solummodo impellitur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur propter quam ei competat talis directio vel inclinatio: et talis inclinatio est violenta; sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam per quam sibi talis inclinatio competat: unde et talis inclinatio erit naturalis, quasi habens principium naturale: sicut ille qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ipsum ad hoc quod deorsum naturaliter fertur; per quem modum generans est motor in gravibus et levibus, secundum Philosophum in 8 Physic. (text. 32): et per hunc modum omnia naturalia, in ea quae eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in se ipsis aliquod inclinationis principium, ratione cujus eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos: violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt moventi; sed naturalia vadunt in finem, in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum. Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id inclinatur quod est intentum ab eo qui inclinat vel dirigit; sicut in idem signum sagitta dirigitur quo sagittator intendit. Unde, cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus; oportet quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem, cum non habeat alium suae voluntatis finem nisi se ipsum, et ipse sit ipsa essentia bonitatis; oportet quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum. Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum.

Unde, cum omnia sint ordinata et directa in bonum a Deo, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsum tendit in bonum, quasi petens suum bonum; oportet dicere, quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod principium inclinationis; possent dici directa in bonum, sed non appetentia bonum: sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum, quasi sponte tendentia in bonum: propter quod dicitur Sapient. 8, quod divina sapientia disponit omnia suaviter, quia unumquodque ex suo motu tendit in id ad quod est divinitus ordinatum.

Ad primum ergo dicendum, quod verum et bonum quodammodo similiter se habent ad ens, et quodammodo dissimiliter: quia secundum conversionem praedicationis similiter; sicut enim unumquodque ens est bonum, ita et verum: sed secundum ordinem causae perficientis, dissimiliter: non enim verum habet ordinem causae perficientis ad omnia entia, sicut bonum: quia scilicet perfectio veri attenditur secundum rationem speciei solum: unde immaterialia solum possunt perfici vero, quia ipsa tantum possunt recipere rationem speciei sine materiali esse; bonum vero cum sit perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, potest perficere tam materialia quam immaterialia. Et ideo omnia possunt appetere bonum, sed non omnia cognoscere verum.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod sicut omnibus appetitus naturalis inest, ita et cognitio naturalis. Sed hoc non potest esse verum: quia, cum cognitio sit per assimilationem, similitudo in esse naturae non facit cognitionem, sed magis impedit; ratione cujus oportet organa sensuum a speciebus sensibilium esse denudata, ut possint eas recipere secundum esse spirituale, quod cognitionem causat: unde illa quae nullo modo possunt aliquid recipere nisi materiale secundum esse, nullo modo possunt cognoscere; tamen possunt appetere, inquantum ordinatur ad aliquam rem in esse naturae existentem. Appetitus enim non respicit de necessitate esse spirituale, sicut cognitio. Unde potest esse naturalis appetitus, sed non cognitio. Nec tamen hoc prohibetur per hoc quod appetitus in universalibus cognitionem sequitur: quia in rebus naturalibus sequitur apprehensionem vel cognitionem; non tamen ipsorum appetentium, sed illius qui ea in finem ordinat.

Ad tertium dicendum, quod omne quod appetit aliquid, appetit illud inquantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quae est secundum esse spirituale; alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit; sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturae. Sed haec similitudo attenditur dupliciter. Uno modo secundum quod forma unius secundum actum perfectum est in alio; et tunc ex hoc quod aliquid sic assimilatur fini, non tendit in finem, sed quiescit in fine. Alio modo ex hoc quod forma unius est in alio incomplete, idest in potentia; et sic, secundum quod aliquid habet in se formam finis et boni in potentia, tendit in bonum vel in finem, et appetit ipsum. Et secundum hunc modum materia dicitur appetere formam, inquantum est in ea forma in potentia. Et ideo, quanto ista potentia magis est perfecta et propinquior est actui, tanto causat vehementiorem inclinationem; ex quo contingit ut omnis motus naturalis in fine intendatur; quando id quod tendit in finem, jam est fini similius.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Omnia bonum appetunt, non oportet bonum determinari ad hoc vel illud: sed in communitate accipi: quia unumquodque appetit bonum naturaliter sibi conveniens. Si tamen ad aliquod unum bonum determinetur, hoc unum erit esse. Nec hoc prohibe-

tur per hoc quod omnia esse habent; appetunt enim ejus continuationem; et quod habet esse in actu uno modo, habet esse in potentia alio modo; sicut aer est actu aer, et potentia ignis; et sic quod non (1) habet esse actu, appetit esse actu.

Ad quintum dicendum, quod unum et verum non habent rationem finis, sicut et bonum; et ideo nec rationem appetibilis dicunt.

Ad sextum dicendum, quod illi qui operantur contra rationem, appetunt bonum per se; utpote qui fornicatur, attendit ad id quod est bonum et delectabile secundum sensum; sed quod sit malum secundum rationem, est praeter intentionem ejus. Unde bonum est desideratum per se, malum vero per accidens.

Ad septimum dicendum, quod sicut aliquid se habet ad hoc quod sit bonum, ita ad hoc quod sit appetibile. Dictum est autem supra, quaest. praec. art. 5, quod secundum esse substantiale non dicitur aliquid bonum simpliciter et absolute, nisi superaddantur perfectiones aliae debitae: et ideo ipsum esse substantiale non est absolute appetibile nisi debitis perfectionibus adjunctis. Unde Philosophus dicit in 1 Ethicor. (5, cap. 1 circ. med.): *Omnibus delectabile est esse.* Non oportet autem accipere malam vitam et corruptam in tristitiis: haec est enim mala simpliciter, et simpliciter fugienda, quamvis sit appetibilis secundum quid. Ejusdem autem rationis est in appetendo et fugiendo, aliquid esse bonum et corruptivum mali, vel esse malum et corruptivum boni. Nam ipsum carere malo dicimus bonum, secundum Philosophum in 5 Ethic. Non esse igitur accipit rationem boni, inquantum tollit esse in tristitiis vel in malitia, quod est malum simpliciter, licet sit bonum secundum quid. Et per hunc modum non esse potest desiderari sub ratione boni.

Ad octavum dicendum, quod in apprehensivis potentiis non semper hoc est verum quod potentia denudetur totaliter a specie sui objecti: hoc enim fallit in illis potentiis quae habent objectum universale, sicut intellectus, cujus objectum est quidditas, cum tamen habeat quidditatem: oportet tamen quod sit denudatus a formis illis quas recipit. Fallit etiam in tactu, propter hoc quod, si habeat specialia objecta, sunt tamen de necessitate animalis. Unde organum ejus non potest esse omnino absque calido et frigido: est tamen quodammodo praeter calidum et frigidum, inquantum est medie complexionatum, medium autem neutrum extremorum est. Appetitus autem habet objectum commune, scilicet bonum; unde non est denudatus totaliter a bono, sed ab illo bono quod appetit; habet tamen illud in potentia, et secundum hoc similatur illi; sicut et potentia apprehensiva est in potentia ad speciem sui objecti.

Ad nonum dicendum, quod, sicut ex dictis, in corp. art., patet, in omni dirigente in finem requiritur cognitio finis. Natura autem non dirigit in finem, sed dirigitur. Deus autem, et agens a proposito quodlibet, dirigunt in finem; et ideo oportet quod habeant finis cognitionem, non autem res naturalis.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit recte de eo quod appetit finem, quasi se ipsum in finem dirigens; quia in eo requiritur quod sciat cum ad finem perventum fuerit; non autem oportet in eo quod tantum in finem dirigitur.

(1) *Al. deest non.*

Ad undecimum dicendum, quod per eamdem naturam aliquid tendit in finem quem nondum habet, et delectatur in fine cum habet jam; sicut per eamdem naturam terra movetur deorsum et quiescit ibi. Fini ergo ultimo non competit tendere in finem, sed se ipso fine fruitur. Et hoc licet proprie appetitus dici non possit, est tamen quoddam ad genus appetitus pertinens, a quo omnis appetitus derivatur. Ex hoc enim quod Deus se ipso fruitur, alia in se dirigit.

Ad duodecimum dicendum, quod appetitum terminari ad bonum et pacem et pulchrum, non est terminari in diversa. Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum, appetit simul pulchrum et pacem: pulchrum quidem, inquantum est in se ipso modificatum et specificatum, quod in ratione boni includitur; sed bonum addit ordinem perfectivi ad alia. Unde quicumque appetit bonum, appetit hoc ipso pulchrum. Pax autem importat remotionem perturbantium et impedientium adeptionem. Ex hoc autem ipso quod aliquid desideratur, desideratur remotio impedimentorum ipsius. Unde et eodem appetitu appetitur bonum, pulchrum, et pax.

Ad decimumtertium dicendum, quod delectatio in ratione sui includit rationem boni, quod delectat: propter hoc non possunt delectari in fine habito nisi ea quae cognoscunt finem: sed appetitus cognitionem non importat in appetente, ut ex dictis patet. Tamen large et improprie accipiendo delectationem, Dionysius dicit (in 4 cap. de divin. Nomin.), quod pulchrum et bonum est omnibus desiderabile et amicabile.

ARTICULUS II.

Utrum omnia Deum ipsum appetant.
(1 *part.*, *quaest.* 44, *art.* 4.)

Secundo quaeritur, utrum omnia appetant ipsum Deum; et videtur quod non. Res enim ordinatur in Deum ut est cognoscibilis et appetibilis. Sed non omnia quae ordinantur in ipsum ut est cognoscibilis, cognoscunt Deum. Ergo nec omnia quae ordinantur in ipsum ut appetibile, appetunt ipsum.

2. Praeterea, bonum quod est ab omnibus desideratum, secundum Philosophum in 2 Ethic. in princ., est esse, ut ibidem vult Commentator. Sed Deus non est esse omnium. Ergo Deus non est illud bonum quod ab omnibus est desideratum.

3. Praeterea, nullus appetit bonum quod refugit. Sed quidam refugiunt Deum, cum odiant ipsum, ut habetur in Psalm. 73, 23: *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*; et Job 21, 14, dicitur: *Dixerunt Deo: Recede a nobis.* Ergo non omnia appetunt Deum.

4. Praeterea, nullus appetit id quod habet. Sed quidam, sicut beati, qui eo fruuntur, habent ipsum Deum. Ergo non omnia Deum appetunt.

5 Praeterea, naturalis appetitus non est nisi ejus quod potest haberi. Sed sola rationalis creatura potest habere Deum, cum sola sit ad imaginem, et eo ipso imago Dei sit quo capax ejus est, ut Augustinus dicit in lib. de Trinit. (14, cap. 8, parum a princ.). Ergo non omnia naturaliter appetunt Deum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. Solil.: *Deum diligit quidquid diligere potest.* Sed omnia possunt diligere, quia omnia appetunt bonum. Ergo omnia appetunt Deum.

Praeterea, unumquodque appetit naturaliter finem suum propter quem est. Sed omnia sunt ordinata in Deum sicut in finem; Proverb. 16, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Ergo omnia naturaliter appetunt Deum.

Respondeo dicendum, quod omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod secunda causa non potest influere in suum effectum nisi inquantum recipit virtutem primae causae. Sicut autem influere causae efficientis est agere; ita influere causae finalis est appeti et desiderari. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo; ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem; prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem ejus. Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente; ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite; sic enim virtus primae causae est in secunda, ut principia in conclusionibus: resolvere autem conclusiones in principia, vel secundas causas in primas, est tantum virtutis rationalis. Unde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis inducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia; ita appetitus creaturae rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis; ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis

Ad secundum dicendum, quod ipsum esse est similitudo divinae bonitatis; unde inquantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite.

Ad tertium dicendum, quod Deus dupliciter potest considerari; vel in se, vel in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi; unde ab omnibus videntibus eum per essentiam diligitur, et ibi quantum quisque cognoscit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis inquantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt poenae illatae, vel praeccepta quae gravia videntur, ipse Deus refugitur, et quodammodo odio habetur. Et tamen oportet quod illi qui eum quantum ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus diligant eum; sicut ipsi daemones, secundum Dionysium (in 4 cap. de divinis Nomin.), appetunt esse et vivere naturaliter; et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt.

Ad quartum dicendum, quod beati qui jam fruuntur Deo, appetunt fruitionis continuitatem; et iterum ipsa fruitio est sicut jam quidam habitus perfectus suo appetibili, quamvis nomen appetitus imperfectionem importet.

Ad quintum dicendum, quod sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite; sed aliae creaturae participant divinam similitudinem, et sic ipsum Deum appetunt.

ARTICULUS III.

Utrum appetitus sit quaedam specialis animae potentia. — (1 *part.*, *quaest.* 80, *art.* 1.)

Tertio quaeritur, utrum appetitus sit quaedam specialis potentia animae; et videtur quod non. Potentiae enim animae non ordinantur nisi ad opera vitae. Sed opera vitae dicuntur quibus animata ab inanimatis distinguuntur; sed secundum appetere non distinguuntur animata ab inanimatis, quia inanimata bonum appetunt. Ergo appetitus non est specialis potentia animae.

2. Praeterea, appetitus nihil aliud esse videtur quam quaedam directio in finem. Sed appetitus naturalis sufficit ad hoc quod aliquid per ipsum dirigatur in finem. Ergo non oportet appetitum superaddi animalem, quae sit specialis potentia animae.

3. Praeterea, operationes et potentiae differunt penes terminos. Sed idem est terminus appetitus naturalis et animalis, scilicet bonum. Ergo eadem est potentia vel operatio. Sed appetitus naturalis non est potentia animae. Ergo nec animalis.

4. Praeterea, appetitus est rei non habitae, secundum Augustinum. Sed in animalibus jam per cognitionem bonum habetur. Ergo cognitionem boni non sequitur in animalibus aliquis appetitus qui specialem requirat potentiam.

5. Praeterea, specialis potentia ordinatur ad specialem actum, non autem ad actum communem omnibus animae potentiis. Sed appetere bonum est commune omnibus potentiis animae: quod patet ex hoc quod quaelibet potentia appetit suum objectum, et delectatur in ipso. Ergo appetitus non est specialis potentia animae.

6. Praeterea, si potentia appetitiva appetit bonum; aut appetit bonum communiter, aut bonum proprie sibi. Si autem appetit bonum communiter; cum alia potentia appetat bonum particulare, appetitiva potentia non erit specialis potentia, sed universalis. Si autem appetat bonum sibi; cum quaelibet alia potentia sibi bonum appetat, pari ratione quaelibet alia potentia dici poterit appetitus. Ergo non erit aliqua potentia quae specialiter debeat dici appetitus.

Sed contra est quod Philosophus appetitum posuit specialem potentiam animae in 3 de Anima (text. 48 et seqq.).

Respondeo dicendum, quod appetitus est specialis potentia animae.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum potentiae animae ordinentur ad opera quae sunt animatorum propria; secundum hoc aliqua operatio habet quod ad eam specialis potentia animae deputetur, quod ipsa est propria operatio animati. Invenitur autem aliqua operatio quae secundum unum modum communis est animatis et non animatis: sed secundum alium modum est animatorum propria; sicut moveri et generari. Res enim spirituales absolute habent naturam ut moveant, sed non ut moveantur: corpora autem moventur quidem; et quamvis unum possit alterum movere, non tamen aliquod eorum potest movere se ipsum; quia illa quae movent se ipsa, ut probatur in 8 Phys. (text. 28 et 30), dividuntur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota. Quod quidem in rebus pure corporalibus esse non potest;

quia formae earum non possunt esse moventes, quamvis possint esse motus principium, ut quo aliquid movetur; sicut in motu terrae gravitas est principium quo movetur, non tamen est motor. Et hoc contingit tum propter simplicitatem corporum inanimaterum, quae non habent tantam diversitatem in partibus ut una possit esse movens, et alia mota; tum propter ignobilitatem et materialitatem formarum. Quae quia longe distant a formis separatis, quarum est movere; non retinent ut movere possint, sed solum ut sint motus principia. Res vero animatae sunt compositae ex natura spirituali et corporali; unde potest esse in eis una pars movens et alia mota, tam secundum motum localem, quam secundum alios motus. Et ideo, inquantum moveri efficitur hoc modo propria actio ipsorum animatorum, ut ipsa se ipsa moveant ad determinatas species motus; inveniuntur in animalibus speciales potentiae ordinatae; sicut ad motum localem in animalibus vis motiva, in plantis vero et in animalibus communiter vis augmentativa ad motum augmenti, nutritiva ad motum alterationis, generativa ad motum generationis. Similiter appetere, quod quodammodo commune est omnibus, fit quodammodo speciale animatis, scilicet animalibus, inquantum in eis invenitur appetitus, et movens appetitum. Ipsum enim bonum apprehensum est movens appetitum, secundum Philosophum in 3 de Anima (text. 49). Unde, sicut animalia moventur ex se prae aliis, ita et appetunt ex se; et propter hoc, sicut vis motiva est specialis potentia in anima, ita et vis appetitiva.

Ad primum ergo patet solutio per antedicta.

Ad secundum dicendum, quod quia animalia nata sunt participare divinam bonitatem eminentius ceteris inferioribus rebus, inde est quod indigent multis operationibus et auxiliis ad suam perfectionem; sicut qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis, est propinquior sanitati quam ille qui non potest percipere nisi modicam sanitatem, et ob hoc non indiget nisi modico exercitio, secundum exemplum Philosophi in 2 Caeli et Mundi, (1, text. 62). Et ideo, cum appetitus naturalis sit determinatus ad unum, nec possit esse multiformis, ut in tot diversa se extendat quot animalia indigent; necessarium fuit ut animalibus superadderetur appetitus animalis consequens apprehensionem; ut ex multitudine apprehensorum, animal in diversa feratur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis bonum appetatur tam per appetitum animalem quam per appetitum naturalem; tamen per naturalem appetitum non appetit aliquid bonum ex se ipso, sicut per animalem; et ideo ad appetendum bonum appetitu animali exigitur potentia, quae non exigitur ad appetendum per appetitum naturalem. Et propterea bonum in quod tendit appetitus naturalis, est determinatum et uniforme; non autem est ita de bono quod appetitur per appetitum animalem; et potest simile induci de virtute motiva.

Ad quartum dicendum, quod appetens bonum non quaerit habere bonum secundum esse intentionale, qualiter a cognoscente habetur, sed secundum esse essentiale; et ideo per hoc quod animal habet bonum ut cognoscens ipsum, non excluditur quin possit ipsum appetere.

Ad quintum dicendum, quod unaquaeque potentia appetit suum objectum appetitu naturali; sed appetitus (naturalis) ad specialem potentiam pertinet. Et quia appetitus naturalis est determinatus ad unum, animalis autem sequitur apprehensionem; inde est quod singulae potentiae appetunt bonum determinatum, sed vis appetitiva appetit quodcumque bonum apprehensum. Nec tamen sequitur quod sit generalis; quia bonum commune appetit speciali modo.

Unde patet solutio ad ultimum.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas in rationalibus sit alia potentia praeter appetitivam sensitivae partis. — (1 *part., quaest.* 80, *art.* 2.)

Quarto quaeritur, utrum voluntas in rationalibus sit alia potentia praeter appetitivam sensitivae partis; et videtur quod non. Accidentalis enim differentia objectorum non diversificat potentias. Sed objecta voluntatis et appetitus non differunt nisi per differentias accidentales boni, quod per se est objectum appetitus; non enim videntur aliter differre, nisi quod voluntas est boni apprehensi per intellectum, appetitus autem sensibilis est boni apprehensi per sensum; quae accidunt bono inquantum est bonum. Ergo voluntas non est alia potentia ab appetitu.

2. Praeterea, vis appetitiva sensitiva et intellectiva differunt per particulare et universale; quia sensus apprehendit particularia, intellectus universalia. Sed per hoc non potest distingui appetitus sensitivae partis et intellectivae; quia omnis appetitus est boni in rebus existentis, quod non est universale, sed singulare. Ergo non debet dici quod appetitus rationalis, qui est voluntas, sit alia potentia ab appetitu sensitivae partis, per modum quo intellectus est alia potentia a sensu.

3. Praeterea, sicut apprehensionem sequitur appetitiva, ita appetitivam sequitur vis motiva. Sed motiva non est alia et alia in rationalibus et irrationalibus. Ergo nec appetitiva; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, Philosophus in 1 de Anima (2, text. 27), distinguit quinque genera potentiarum animae et operationum: quorum unum includit generationem, nutritionem et augmentum; secundum, sensum: tertium, appetitum; quartum, motum secundum locum; quintum, intellectum; ubi intellectus a sensu distinguitur, non autem appetitus intellectivus ab appetitu sensitivo. Ergo videtur quod non distinguatur potentia appetitiva superior ab inferiori, sicut potentia apprehensiva superior a potentia apprehensiva inferiori.

Sed contra est quod Philosophus, in 3 de Anima (text. 57, et praeced.), distinguit voluntatem ab appetitu sensitivo.

Praeterea, quaecumque sunt ordinata ad invicem, oportet esse distincta. Sed appetitus intellectivus est superior appetitu sensitivo, secundum Philosophum in 3 de Anima (text. 57), et movet ipsum ut sphaera sphaeram, ut ibidem dicitur. Ergo voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo.

Respondeo dicendum, quod voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod sicut appetitus sensitivus distinguitur ab appetitu naturali propter perfectiorem modum appetendi, ita appe-

titus rationalis ab appetitu sensitivo. Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est se ipsam inclinare. Natura igitur insensibilis, quae ratione suae materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium, ut ex praedictis, art. 1 hujus quaest., patet. Natura autem sensitiva ut Deo propinquior, in se ipsa habet aliquod inclinans, scilicet appetibile apprehensum; sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud; quia illa animalia non habent dominium suae inclinationis; unde non agunt, sed magis aguntur, secundum Damascenum; et hoc ideo quia vis appetitiva sensibilis habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiae et rerum corporalium, ut moveatur magis quam moveat. Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a se ipsa. Et hoc quidem competit ei inquantum non utitur organo corporali: et sic recedens a natura mobilis, accedit ad naturam moventis et agentis. Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem, et habitudinem finis in ea quae sunt ad finem; quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate, sequitur apprehensionem rationis; unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehensionem hanc vel illam; sed ex hoc quod est determinare sibi inclinationem, vel habere inclinationem determinatam ab alio; quae duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit diversitatem apprehensionum ut ex praedictis, artic. praecedente ad 2, patet. Unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivarum virium penes distinctionem apprehensivarum, et non principaliter.

Ad secundum dicendum, quod quamvis appetitus semper intendat ad aliquid in rerum natura existens, quod est per modum particularis, et non universalis; tamen ad appetendum quandoque movetur per apprehensionem alicujus universalis conditionis; sicut appetimus hoc bonum ex hac consideratione qua consideramus simpliciter bonum esse appetendum; quandoque vero per apprehensionem particularis secundum suam particularitatem. Et ideo sicut appetitus ex consequenti distinguitur per differentiam apprehensionis quam sequitur, ita ex consequenti distinguitur per universale et particulare.

Ad tertium dicendum, quod cum motus et operationes sint in singularibus, et ab universali propositione non possit fieri descensus ad conclusionem particularem nisi mediante assumptione particulari; non potest universalis conceptio intellectus applicari ad electionem operis, quae est quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in 7 Ethic. (6, cap 2, circa fin.), nisi mediante apprehensione particulari. Et ideo motus qui sequitur apprehensionem universalem intellectus mediante particulari apprehensione sensus, non requirit aliam potentiam motivam respondentem intellectui, et aliam respondentem sensui, sicut est de appetitu qui immediate sequitur apprehensionem, et potentia motiva imperata, de qua objectio tangit, quae est vis affixa musculis et nervis: unde non potest esse intellectivae partis, quae organo non utitur.

Ad quartum dicendum, quod sensus et intellectus differunt per rationes apprehensibilis inquantum est apprehensibile, propter hoc quod ad diversa genera pertinent potentiarum: sensus enim tenet in apprehendendo particulare, intellectus autem in apprehendendo universale. Appetitus vero superior et inferior non differunt per differentias appetibilis inquantum est appetibile, cum in idem tendat bonum quandoque uterque appetitus; sed differunt penes diversum modum appetendi, ut ex dictis, artic. praeced., patet: et ideo sunt quidem diversae potentiae, sed non diversa potentiarum genera.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas quippiam de necessitate velit.
(1 *part.*, *quaest.* 82, *art.* 1.)

Quinto quaeritur, utrum voluntas aliquid de necessitate velit; et videtur quod sic. Quia, secundum Augustinum in 13 de Trinit. (cap. 4), beatitudinem omnes una voluntate expetunt. Sed quod ab omnibus communiter expetitur, de necessitate expetitur: si enim non de necessitate, contingeret ab aliquo non expeti. Ergo voluntas de necessitate aliquid expetit.

2. Praeterea, omne motivum perfectae virtutis de necessitate movet suum mobile. Sed secundum Philosophum in 3 de Anima (text. 54), bonum est motivum voluntatis, secundum quod apprehenditur. Ergo, cum aliquid sit perfectum bonum, sicut Deus et beatitudo, ut dicitur in 1 Ethic., aliquid erit quod de necessitate voluntatem movebit; et ita a voluntate aliquid necessario appetitur.

3. Praeterea, immaterialitas est causa quare aliqua potentia cogi non possit; potentiae autem organis affixae coguntur, sicut patet praecipue de motiva. Sed intellectus est immaterialior potentia quam voluntas; quod patet ex hoc quod habet immaterialius objectum, scilicet universale; cum bonum in rebus particularibus existens sit objectum voluntatis. Cum igitur intellectus cogatur ut aliquid de necessitate teneat, ut dicitur in 5 Metaphys.; videtur quod voluntas aliquid de necessitate appetat.

4. Praeterea, necessitas non removetur a voluntate nisi ratione libertatis, cui videtur necessitas opposita. Sed non omnis necessitas impedit libertatem: unde dicit Augustinus in 5 de civitate Dei (cap. 10): *Si illa definitur esse necessitas secundum quam dicimus, Necesse est ut ita sit vel ita fiat; nescio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis.* Ergo voluntas de necessitate aliquid vult.

5. Praeterea, necessarium est quod non potest non esse. Sed Deus non potest non velle bonum, sicut non potest non esse bonus. Ergo necessario vult bonum: ergo aliqua voluntas necessario vult aliquid.

6. Praeterea, secundum Gregorium (homil. 11 in Ezech. a med. et 25 Moral. cap. 15), *peccatum quod per poenitentiam non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit.* Peccatum autem non committitur nisi voluntarie, secundum Augustinum. Cum ergo tractio sit quidam motus violentus, ut patet in 7 Physic.; aliquis potest violenter cogi ad aliquid de necessitate volendum.

7. Praeterea, secundum quod Magister dicit in 2 dist. 1 lib., et sumitur ex verbis Augustini (lib. de duabus Anim. cap. 10 et 11, et 1 Retract. cap. 9), *in secundo statu*, idest in statu culpae, *non potest homo non peccare, ante reparationem mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter.* Sed tam peccatum mortale quam veniale est voluntarium. Ergo aliquis status hominis est in quo non potest non velle id in quo peccatum consistit: et sic de necessitate voluntas aliquid vult.

8. Praeterea, quanto aliquid magis natum est ad movendum, tanto magis natum est ad necessitatem inferre. Sed bonum magis potest movere quam verum; cum bonum sit in rebus, verum autem in ratione tantum, ut dicitur in 6 Metaphys. (com. 8). Ergo, cum verum cogat intellectum, multo fortius bonum coget voluntatem.

9. Praeterea, bonum fortius imprimit quam verum: quod patet ex hoc quod amor, qui est impressio boni, est magis intimus quam cognitio, quae est impressio veri: amor enim, secundum Augustinum (8 de Trinitate, cap. 10), est *vita quaedam uniens amantem amato.* Ergo bonum magis potest inferre necessitatem voluntati quam verum intellectui; et sic idem quod prius.

10. Praeterea, quanto aliqua potentia magis potest in sua objecta, tanto minus potest ab eis cogi. Sed ratio magis potest in sua objecta quam voluntas: ratio enim, secundum Augustinum, 12 de Trinitate (11, cap. 2 et 3), format in se species rerum, non autem voluntas: sed movetur ab appetibilibus. Ergo magis potest voluntas cogi ab appetibilibus quam ratio a cognoscibilibus; et sic idem quod prius.

11. Praeterea, quod per se inest, de necessitate inest. Sed velle aliquid, per se inest voluntati. Ergo voluntas de necessitate aliquid vult. Probatio mediae. Summum bonum est per se volitum. Ergo quandocumque in ipsum fertur voluntas, per se ipsum vult. Sed semper in ipsum fertur, quia naturaliter fertur in ipsum. Ergo voluntas semper per se vult summum bonum.

12. Praeterea, in cognitione scientiae necessitas invenitur. Sed, sicut omnes homines naturaliter volunt scire, secundum Philosophum in 1 Metaph.; ita naturaliter volunt bonum. Ergo in voluntate boni necessitas invenitur.

13. Praeterea, Glossa (ord.), Rom. 7, dicit, quod voluntas vult naturaliter bonum. Sed ea quae insunt secundum naturam, sunt de necessitate. Ergo voluntas vult bonum de necessitate.

14. Praeterea, omne quod augetur et minuitur, potest totaliter auferri. Sed libertas voluntatis augetur et minuitur: liberius enim arbitrium habuit homo ante peccatum quam post peccatum, secundum Augustinum (Enchirid. cap. 33). Ergo libertas voluntatis potest totaliter tolli; et ita voluntas potest de necessitate cogi.

1. Sed contra, secundum Augustinum in 5 de civit. Dei (cap. 10), si aliquid est voluntarium, non est necessarium. Sed omne quod volumus, est voluntarium. Ergo voluntas non vult aliquid de necessitate.

2. Praeterea, Hugo dicit, quod liberum arbitrium potentissimum est sub Deo. Sed quod est tale, non potest cogi ab aliquo de necessitate. Ergo voluntas non de necessitate aliquid vult.

3. Praeterea, libertas opponitur necessitati. Sed voluntas est libera. Ergo non de necessitate aliquid vult.

4. Praeterea, Bernardus dicit (de Gratia et liber. Arbit. aliquantulum a princip.), quod *liberum arbitrium ex ingenita voluntate nulla necessitate movetur.* Sed dignitas voluntatis auferri non potest. Ergo non potest voluntas de necessitate aliquid velle.

5. Praeterea, potestates rationales se habent ad opposita, secundum Philosophum (4 Metaph., com. 3). Sed voluntas, rationalis est potentia; est enim in ratione, ut dicitur in 3 de Anima (com. 42). Ergo se habet ad opposita; et ita non de necessitate determinatur ad aliquid.

6. Praeterea, quod de necessitate determinatur ad aliquid, naturaliter est determinatum ad illud. Sed voluntas contra naturalem appetitum dividitur. Ergo voluntas non de necessitate aliquid vult.

7. Praeterea, ex eo quod aliquid est voluntarium, dicitur esse in nobis ita quod nos domini illius sumus. Sed illud quod est in nobis, cujus domini sumus, possumus velle et non velle. Ergo omne quod voluntas vult, potest velle et non velle; et ita non de necessitate aliquid vult.

Respondeo dicendum, quod, sicut potest accipi ex verbis Augustini, 5 de Civitate Dei (cap. 10), duplex est necessitas: necessitas scilicet coactionis, et haec in volentem nullo modo cadere potest; et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere: et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod competit secundum rationem primi; sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam, quae est rationale; sed uti sensu vel alimento, quod ei competit secundum genus suum, quod est animal vel vivum. Et similiter videmus in sensibilibus; quod cum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum; in organo uniuscujusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus cujus est organum proprium, sed etiam proprietas tactus: sicut organum sensus visus non solum sentit album et nigrum, inquantum est organum visus; sed sentit calidum et frigidum, et corrumpitur ab eorum excellentiis, secundum quod est organum tactus. Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cujuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud.

Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni: et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate; quod ei competit inquantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quae naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a se ipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quae sunt ad finem; cum quae sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quae in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis, et alia hujusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate. Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas; nullo tamen modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur. Coactio enim nihil aliud est quam violentiae cujusdam inductio. *Violentum* autem, secundum Philosophum in 3 Ethic. (capit. 1, in princip.), *est cujus principium est extra, nil conferente vim passo;* sicut si lapis sursum projiciatur; quia nullo modo, quantum est de se, ad hunc motum inclinatur. Sed cum ipsa voluntas sit quaedam inclinatio, eo quod est appetitus quidam; non potest contingere ut voluntas aliquid velit, et inclinatio ejus non sit in illud; et ita non potest contingere ut voluntas aliquid coacte vel violenter velit, si aliquid naturali inclinatione velit.

Patet igitur quod voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille communis appetitus beatitudinis non procedit ex aliqua coactione, sed ex naturali inclinatione.

Ad secundum dicendum, quod quantumcumque aliquod bonum efficaciter moveat voluntatem, non tamen ipsam cogere potest: quia ex quo ponitur quod velit aliquid, ponitur inclinationem habere in id quod est contrarium coactioni. Sed ex perfectione boni alicujus contingit quod voluntas determinatur ad illud inclinatione naturalis necessitatis.

Ad tertium dicendum, quod intellectus aliquid naturaliter intelligit, sicut et voluntas aliquid naturaliter vult; sed coactio non est contraria intellectui secundum suam rationem, sicut et voluntati. Intellectus enim si habeat inclinationem in aliquid, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quidquid fit secundum voluntatem, fit secundum hominis inclinationem, et per hoc non potest esse violentum. Sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis, quae est voluntas; ut cum alicui placet aliqua opinio, sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrario per intellectum.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur de necessitate naturali, quam a voluntate non excludimus respectu aliquorum; et haec necessitas in divina voluntate invenitur, sicut in divino esse; ipse enim est necessarium per se ipsum, ut dicitur in 5 Metaphysicorum.

Unde patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod peccatum commissum non trahit cogendo voluntatem, sed inclinando; inquantum privat gratia, per quam homo fortificabatur contra peccatum; et inquantum ex actu peccati relinquitur dispositio et habitus in anima inclinans ad sequens peccatum.

Ad septimum dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod homo, quantumcumque est in statu peccati mortalis, potest peccatum mortale vitare per libertatem voluntatis: et exponunt quod dicitur, Non potest non peccare, idest non habere peccatum non potest; sicut et videre dicitur habere visum et uti visu: potest autem, secundum eos, non peccare, idest non uti peccato. Et secundum hoc patet quod nulla necessitas inducitur in voluntate ad consentiendum peccato. Alii autem dicunt, quod sicut homo in statu hujus vitae non potest peccatum veniale vitare, non quia possit vitare hoc vel illud, sed quia non potest vitare omnia, ut scilicet nullum committat; ita est de mortalibus in eo qui gratiam non habet. Et secundum hoc, patet quod voluntas non habet necesse velle hoc vel illud, quamvis sine gratia inveniatur deficiens ab indeficienti inclinatione in bonum.

Ad octavum dicendum, quod forma recepta in aliquo non movet illud in quo recipitur; sed ipsum habere talem formam, est ipsum motum esse; sed movetur ab exteriori agente; sicut corpus quod calefit per ignem, non movetur a calore recepto, sed ab igne. Ita intellectus non movetur a specie jam recepta, vel a vero quod consequitur ipsam speciem; sed ab aliqua re exteriori quae imprimit in intellectum; sicut est intellectus agens, vel phantasia, vel aliquid aliud hujusmodi Et praeterea, sicut verum est proportionatum intellectui, ita et bonum affectui. Unde verum propter hoc quod est in apprehensione, non est minus natum movere intellectum quam bonum affectum. Et praeterea, hoc quod voluntas non cogitur a bono, non est ex insufficientia boni ad movendum, sed ex ipsa ratione voluntatis, ut ex dictis patet.

Et per hoc patet solutio ad nonum.

Ad decimum dicendum, quod res quae est extra animam, non imprimit speciem suam in intellectum possibilem nisi per operationem intellectus agentis: et pro tanto dicitur anima in se ipsa *informare* formas rerum. Similiter non est sine operatione voluntatis quod voluntas in appetibile tendat. Unde ratio non sequitur. Et praeterea potest dici sicut ad praecedentia duo.

Ad undecimum dicendum, quod primum bonum est per se volitum, et voluntas per se et naturaliter illud vult; non tamen illud semper vult in actu: non enim oportet ea quae sunt naturaliter convenientia animae, semper actu in anima esse; sicut principia quae sunt naturaliter cognita, non semper actu considerantur.

Ad duodecimum dicendum, quod non ad eamdem necessitatem pertinet necessitas qua per scientiam aliquid necessario cognoscimus, et necessitas qua de necessitate scientiam appetimus: primum enim potest esse secundum necessitatem coactionis, sed secundum non nisi secundum necessitatem naturalis inclinationis. Et sic voluntas de necessitate vult bonum, inquantum naturaliter vult bonum.

Et per hoc patet solutio ad decimumtertium.

Ad decimumquartum dicendum, quod libertas quae augetur et minuitur, est libertas a peccato et a miseria, non autem libertas a coactione; unde non sequitur quod voluntas possit ad hoc deduci quod cogatur.

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quae repugnat voluntati, non autem de necessitate naturalis inclinationis, quae, secundum Augustinum in 5 de Civitate Dei (cap. 10), voluntati non repugnat.

Ad secundum dicendum, quod non pertinet ad impotentiam voluntatis, si naturali inclinatione de necessitate in aliquid feratur, sed ad ejus virtutem; sicut grave tanto est virtuosius, quanto majori necessitate deorsum fertur. Pertineret autem ad ejus infirmitatem, si ab alio cogeretur.

Ad tertium dicendum, quod libertas, secundum Augustinum, opponitur necessitati coactionis, non autem naturalis inclinationis.

Ad quartum dicendum, quod necessitas naturalis non repugnat dignitati voluntatis; sed sola necessitas coactionis.

Ad quintum dicendum, quod voluntas, inquantum est rationalis, ad opposita se habet, hoc enim est considerare ipsam secundum hoc quod est ei proprium; sed prout est natura quaedam, nihil prohibet eam determinari ad unum.

Ad sextum dicendum, quod voluntas dividitur contra appetitum naturalem cum praecisione sumptum, idest qui est naturalis tantum, sicut homo contra id quod est animal tantum; non autem dividitur contra appetitum naturalem absolute, sed includit ipsum, sicut homo includit animal.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate secundum quod voluntas est; hoc enim est proprium voluntati, inquantum est voluntas, quod sit domina suorum actuum.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult. (1 *part.*, *quaest.* 82, *art.* 2.)

Sexto quaeritur, utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult; et videtur quod sic. Quanto enim aliquid est nobilius, tanto est immutabilius. Sed vivere est nobilius quam esse, et intelligere quam vivere, et velle quam intelligere. Ergo velle est immutabilius quam esse. Sed esse animae volentis est immutabile, quia est incorruptibile. Ergo et velle ejus est immutabile; et ita, quidquid vult, immutabiliter et necessario vult.

2. Praeterea, quanto aliquid est Deo conformius, tanto immutabilius est. Sed magis conformatur anima Deo conformitate secunda (1), quae est similitudinis, quam prima conformitate, quae est imaginis; in prima autem conformitate habet immutabilitatem; quia non potest imaginem amittere anima, secundum illud Psal. 38, 7: *In imagine pertransit homo.* Ergo et secundum conformitatem secundam, quae est similitudinis, consistens in debita voluntatis ordinatione, habebit immutabilitatem, ut voluntas immutabiliter velit bonum, nec possit velle malum.

3 Praeterea, sicut se habet actus ad ens actu, ita potentia ad ens potentiale. Sed Deus, cum sit actu bonus, non potest aliquid actu malum facere. Ergo ejus potentia, quae bona est, non potest producere aliqnid quod sit malum in potentia: et ita voluntas quam divina potentia produxit, non potest in malum.

4. Praeterea, secundum Philosophum in 6 et 7 Ethic. (cap. 2 et cap. 8), sicut principia se habent ad conclusiones in scientiis demonstrativis, ita fines ad ea quae sunt ad fines in operabilibus et appetibilibus. Sed ex principiis quae sunt naturaliter scita, inducitur intellectus ut conclusiones cognoscat de necessitate. Ergo ex hoc quod voluntas de necessitate vult finem ultimum per modum jam dictum, de necessitate etiam volet omnia alia quae in finem ultimum ordinantur.

5. Praeterea, omne illud quod est naturaliter determinatum ad aliquid, de necessitate consequitur illud, nisi sit aliquid impediens. Sed voluntas naturaliter vult bonum, ut dicit Glossa (ord. super illud: *Quod operor non intelligo*) Roman. 7. Ergo immutabiliter vult bonum, cum non sit aliquid quod eam impedire possit, eo quod est sub Deo potentissima, secundum Bernardum.

6. Praeterea, sicut tenebra opponitur luci, ita malum bono. Sed visus qui est naturaliter determinatus ad cognoscendum lucem et lucida, ita naturaliter ea videt, quod illud quod est tenebrosum, videre non potest. Ergo et voluntas, cujus objectum est bonum, ita immutabiliter vult bonum, quod malum nullo modo velle poterit; et sic voluntas habet aliquam necessitatem non solum respectu finis ultimi, sed respectu aliorum.

Sed contra, Augustinus dicit (1 Retr., cap. 9, in med.), quod voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Ergo voluntas non se habet immutabiliter nec ad bonum nec ad malum.

Praeterea, secundum Augustinum (lib. de vera Religione, cap. 14, et lib. 1 Retract., cap. 15), peccatum adeo est voluntarium, quod nisi sit voluntarium non est peccatum. Si igitur peccatum nullo modo est a voluntate, peccatum nullo modo erit; quod experimento patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde, cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum ad quae naturali inclinatione determinatur, ut dictum est, art. praec. Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum, sicut ad principium; ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quae non est determinata; et hoc est finis ultimus, ut dictum est, art. praeced. Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium; scilicet respectu objecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem.

Respectu objecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quae sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum, ut dictum est, art. praeced.; quod ideo contingit, quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversae viae competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quae sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quae ad certum finem et determinatum non habent nisi certam et determinatam viam. Et sic patet quod res naturales, sicut de necessitate appetunt finem, ita et ea quae sunt ad finem; ut nihil sit in eis accipere quod possint

(1) *Al.* sua

appetere vel non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere; sed non de necessitate appetit aliquid eorum quae sunt ad finem. Unde respectu hujus est in potestate ejus appetere hoc vel illud.

Secundo est voluntas indeterminata respectu actus; quia circa objectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cujuslibet, et non exire; quod in rebus naturalibus non contingit; grave enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Quod exinde contingit, quod res inanimatae non sunt motae a se ipsis, sed ab aliis; unde non est in eis moveri vel non moveri; res autem animatae moventur a se ipsis; et inde est quod voluntas potest velle et non velle.

Tertio indeterminatio voluntatis est respectu ordinis ad finem, inquantum voluntas potest appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel secundum apparentiam tantum; et haec indeterminatio ex duobus contingit: scilicet ex indeterminatione circa objectum in his quae sunt ad finem, et iterum ex indeterminatione apprehensionis, quae potest esse recta et non recta; sicut ex aliquo principio vero dato non sequitur falsa conclusio nisi per aliquam falsitatem rationis vel assumentis aliquam falsam, vel falso ordinantis principium in conclusionem. Ita ex quo inest appetitus rectus ultimi finis, non posset sequi quod aliquis aliquid inordinate appeteret, nisi ratio acciperet aliquid inordinate in finem quod non est ordinabile in finem; sicut qui appetit beatitudinem appetitu recto, nunquam deduceretur in appetendam fornicationem, nisi inquantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, inquantum est quoddam delectabile bonum, et sicut ordinabilem in beatitudinem, velut quamdam imaginem ejus. Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua bonum potest vel malum appetere.

Cum autem voluntas dicatur libera, inquantum necessitatem non habet; libertas voluntatis in tribus considerabitur; scilicet quantum ad actum, inquantum potest velle vel non velle; et quantum ad objectum, inquantum potest velle hoc vel illud, et ejus oppositum; et quantum ad ordinem finis, inquantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cujuslibet objecti. Secundum vero horum est respectu quorumdam objectorum; scilicet respectu eorum quae sunt ad finem, et non ipsius finis; et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est respectu omnium objectorum, sed quorumdam eorum, scilicet quae sunt ad finem; nec respectu cujuslibet status naturae, sed illius tantum in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his quae sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.

Ad primum ergo dicendum, quod esse animae non est determinatum a se ipsa, sed ab alio; sed ipsa determinat sibi suum velle; et ideo, quamvis esse sit immutabile, tamen velle indeterminatum est, ac per hoc in diversa flexibile. Et tamen non est verum quod intelligere sit nobilius quam esse; sed determinatur ab esse, immo sic esse eo (1) est nobilius, secundum Dionysium, 5 cap. de divinis Nominibus.

Ad secundum dicendum, quod conformitas imaginis attenditur secundum potentias naturales, quae sunt ei determinatae a natura; et ideo illa conformitas semper manet. Sed secunda conformitas, quae est similitudinis, est per gratiam, et habitus et actus virtutum, ad quae omnia ordinantur per actum voluntatis, qui in sua potestate consistit; et ideo ista conformitas non semper manet.

Ad tertium dicendum, quod in Deo non est potentia passiva vel materialis, quae distinguitur contra actum, de qua objectio procedit: sed potentia activa, quae est ipse actus: quia unumquodque est potens agere secundum quod est actu. Et tamen, quod voluntas sit flexibilis ad malum, non habet secundum quod est a Deo, sed secundum quod est de nihilo.

Ad quartum dicendum, quod in scientiis demonstrativis conclusiones hoc modo se habent ad principia, quod remota conclusione removetur principium: et sic propter hanc determinationem conclusionum respectu principiorum, ex ipsis principiis intellectus cogitur ad consentiendum conclusionibus. Sed ea quae sunt ad finem, non habent hanc determinationem respectu finis, ut remoto aliquo eorum, removeatur finis; cum per diversas vias possit perveniri ad finem ultimum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam. Et ideo ex necessitate quae inest appetitui voluntario respectu finis, non inducitur necessitas ei respectu eorum quae sunt ad finem.

Ad quintum dicendum, quod voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud; sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc vel illum determinate. Et propter hoc, quidquid vult, vult sub ratione boni; non tamen oportet quod semper hoc vel illud bonum velit.

Ad sextum dicendum, quod nihil est adeo malum quod non possit habere aliquam speciem boni; et ratione illius bonitatis habet quod movere possit appetitum.

ARTICULUS VII.

Utrum aliquis mereatur volendo illud quod de necessitate vult.

Septimo quaeritur, utrum aliquis mereatur volendo illud quod de necessitate vult; et videtur quod non. Quia illud quod de necessitate vult, naturaliter vult. Sed naturalibus non meremur. Ergo tali voluntate non meremur.

2. Praeterea, meritum et demeritum sunt circa idem. Sed nullus demeretur in eo quod vitare non potest, secundum Augustinum (1 Retract., cap. 9 paulo ante med.). Ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

3. Praeterea, nullus meretur nisi per actum virtutis. Sed omnis actus virtutis est ex electione, non autem ex naturali inclinatione. Ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

1. Sed contra, Deum naturaliter ex necessitate quaelibet creatura appetit. Sed in dilectione Dei meremur. Ergo in eo quod necessario quis vult mereri potest.

(1) *Al.* eis.

2. Praeterea, beatitudo in vita aeterna consistit. Sed Sancti volendo vitam aeternam merentur. Ergo aliquis meretur volendo id quod naturaliter vult.

Respondeo dicendum, quod aliquis volendo id quod naturaliter vult, quodammodo meretur, et quodammodo non.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod differenter est aliquid provisum homini et ceteris animalibus, tam secundum corpus, quam secundum animam. Aliis enim animalibus secundum corpus provisa sunt specialia tegumenta, sicut corium durum, et plumae, et aliqua hujusmodi specialia munimenta, sicut cornua, ungues, et hujusmodi; et hoc quia habent paucas vias operandi, ad quas pos-unt determinata instrumenta ordinari. Sed homini ista provisa sunt in generali, inquantum sunt ei datae manus a natura, quibus sibi valeat varia et tegumenta et munimenta praeparare; et hoc ideo quia ratio hominis est ita multiplex et ad diversa se extendens, quod non possent determinatainstr umenta ei sufficientia praeparari. Similiter est ex parte apprehensionis, quod aliis animalibus sunt inditae secundum naturalem aestimationem quaedam substantiales conceptiones eis necessariae; sicut ovi, quod lupus sit ei inimicus, et alia hujusmodi: sed loco horum homini sunt indita universalia principia naturaliter intellecta, per quae in omnia quae sunt ei necessaria, procedere potest. Et similiter est etiam ex parte appetitus. Aliis enim rebus inditus est naturalis appetitus alicujus rei determinatae, sicut gravi quod sit deorsum, et unicuique animali id quod est sibi conveniens secundum suam naturam; sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel hujusmodi aliis, non est ei determinatum a natura

Quando ergo ex propria ratione, adjutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit. Si vero aliquis per rationem erroneam deducatur ut appetat aliquid speciale ut suam beatitudinem, puta corporales delectationes, in quibus tamen secundum rei veritatem sua beatitudo non consistit; sic appetendo beatitudinem, demeretur, non quia appetit beatitudinem; sed quia indebite appetit hoc ut beatitudinem, in quo beatitudo non est.

Patet igitur quod volendo id quod quis naturaliter vult, secundum se non est meritorium nec demeritorium; sed secundum quod specificatur ad hoc vel illud, potest esse meritorium vel demeritorium. Et hoc modo Sancti merentur appetendo Deum vel vitam aeternam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII.

Utrum Deus voluntatem cogere possit.
(1 *part*, *quaest.* 105, *art.* 4.)

Octavo quaeritur, utrum Deus possit cogere voluntatem; et videtur quod sic. Quicumque enim vertit aliquid quocumque vult, potest illud cogere. Sed, sicut dicitur Prov. 21, 1, *cor regum in manu Dei est: quocumque voluerit, vertit illud.* Ergo Deus potest cogere voluntatem.

2. Praeterea, Rom. 1: *Propter quod tradidit illos Deus etc.* Glossa Augustini dicit (lib. de Gratia et lib Arbitr, cap. 21): *Manifestum est Deum operari in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum pro misericordia sua, sive in malum pro meritis eorum. Ergo Deus potest cogere voluntatem.*

3. Praeterea, si finitum finite agit, infinitum infinite aget. Sed aliqua creatura finita trahit voluntatem finite: quia, ut dicit Tullius, honestum est quod sua vi nos trahit, et sua dignitate nos allicit. Ergo Deus, qui habet infinitam virtutem in agendo, potest totaliter cogere voluntatem.

4. Praeterea, ille proprie dicitur ad aliquid cogi qui non potest non facere illud, sive velit sive non velit. Sed voluntas non potest non velle quod Deus voluntate beneplaciti vult eam velle; alias voluntas Dei esset inefficax respectu voluntatis nostrae. Ergo Deus potest cogere voluntatem.

5. Praeterea, cuilibet creaturae est perfecta obedientia ad suum Creatorem. Ergo Deus potest eam cogere ad quod vult.

1. Sed contra est quod esse liberum a coactione est naturale voluntati. Sed naturalia non possunt ab aliquo removeri. Ergo voluntas non potest cogi a Deo.

2. Praeterea, Deus non potest facere quod opposita sint simul vera. Sed voluntarium et violentum sunt opposita, quia violentum est species involuntarii, ut patet in 3 Ethic. (cap. 1, a med.). Ergo Deus non potest facere ut voluntas aliquid coacte velit; et ita non potest cogere voluntatem.

Respondeo dicendum, quod Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cujus ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud: coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei quae cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio, et ita quod prima aufertur, et secunda manet. Unde illud ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi jam existenti, sed inclinationi quae prius inerat: unde non est violentia nec coactio. Sicut lapidi ratione suae gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum; hac autem inclinatione manente, si sursum projiciatur, erit violentia. Si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis, et det ei inclinationem levitatis; tunc ferri sursum non erit ei violentum; et ita immutatio motus potest esse sine violentia.

Et per hunc modum intelligendum est quod Deus voluntatem immutat sine eo quod voluntatem cogat. Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut in natura: unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, inquantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit: unde, sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ut ex dictis, art. praeced., patet, ita, et multo amplius, Deus.

Immutat autem voluntatem dupliciter: uno

modo movendo tantum; quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum; sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati; sicut sine appositione alicujus habitus quandoque facit ut homo velit hoc quod prius non volebat. Alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem; sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ut ex dictis, art. 5 et 6, patet; ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed haec quidem inclinatio superaddita, quandoque est perfecta, quandoque imperfecta. Quando quidem est perfecta, facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat; sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem, sicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinat sufficienter in bonum, non solum quantum ad finem ultimum, sed quantum ad ea quae sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut est in viatoribus; et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem, sed non ex necessitate.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam primae rationes probabant quod Deus potest immutare voluntatem; secundae vero, quod non potest eam cogere; quorum utrumque verum est, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Sciendum tamen, quod ubi dicitur in Glossa inducta, quod Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates in malum, non est intelligendum, ut Glossa ibidem dicit, quasi Deus malitiam impartiatur; sed quia, sicut apponit gratiam, unde inclinatur hominum voluntas ad bonum; ita subtrahit quibusdam; qua subtracta inclinatur voluntas eorum ad malum.

ARTICULUS IX.

Utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere in ipsam. — (1 *part.*, *quaest.* 111, *art.* 2.)

Nono quaeritur, utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere in ipsam; et videtur quod sic. Quia ipsa voluntas creatura quaedam est. Sed voluntas actum suum immutat quo vult. Ergo videtur quod aliqua creatura immutet voluntatem et cogat ipsam.

2. Praeterea, difficilius est immutare totum quam partem. Sed secundum quosdam philosophos, corpora caelestia immutant totam multitudinem ad aliquid volendum. Ergo multo fortius videtur quod possunt cogere voluntatem alicujus unius.

3. Praeterea, quicumque vincitur ab aliquo, cogitur ab illo. Sed secundum Philosophum in 7 Ethic., incontinentes vincuntur a passionibus. Ergo passiones immutant et cogunt voluntatem incontinentis.

4. Praeterea, secundum Augustinum in 3 de Trin. (cap. 4), superiora tam in spiritibus quam in corporibus movent inferiora naturali quodam ordine. Sed Angelorum beatorum sicut intellectus est superior et perfectior nostro intellectu, ita et voluntas eorum nostra voluntate. Ergo, sicut per intellectum suum possunt imprimere in intellectum nostrum, cum illuminando, secundum doctrinam Dionysii (cap. 3 et 4 caelest. Hierar.), ita videtur quod per voluntatem suam possint imprimere in voluntatem nostram aliquando, eam immutando.

5. Praeterea, secundum Dionysium (cap. 7 caelest. Hierar., a med.), superiores Angeli illuminant et purgant inferiores. Sed sicut illuminatio pertinet ad intellectum, ita purgatio videtur pertinere ad affectum. Ergo, sicut Angeli possunt imprimere in intellectum, ita in voluntatem.

6. Item, magis natum est aliquid immutari a superiori natura quam ab inferiori. Sed voluntate nostra sicut est inferior appetitus sensibilis, ita est superior voluntas angelica. Ergo, cum appetitus sensibilis immutet interdum voluntatem, multo fortius voluntas angelica poterit voluntatem nostram immutare.

7. Praeterea, Luc. 14, 23, dicit paterfamilias servo suo: *Compelle intrare.* Intratur autem ad illam coenam per voluntatem. Ergo per Angelum, qui est minister Dei, voluntas nostra potest ad aliquid cogi.

Sed contra est quod Hugo dicit: *Liberum arbitrium est potentissimum sub Deo.* Sed nihil immutatur nisi a fortiori. Ergo nihil potest voluntatem immutare.

Praeterea, meritum et demeritum in voluntate quodammodo consistit. Si ergo aliqua creatura posset immutare voluntatem, posset aliquis justificari vel peccator effici per aliquam creaturam: quod falsum est; quia nullus fit peccator nisi per se ipsum, nec aliquis fit justus nisi Deo operante, et ipso cooperante.

Respondeo dicendum, quod voluntas potest intelligi immutari ab aliquo dupliciter. Uno modo sicut ab objecto suo, sicut voluntas immutatur ab appetibili: et sic non quaerimus hic de immutante voluntatem; hoc enim supra ostensum est, quod aliquod bonum de necessitate movet voluntatem per modum objecti, quamvis voluntas non cogatur. Alio vero modo potest intelligi voluntas immutari ab aliquo per modum causae efficientis; et sic dicimus, quod non solum nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam, quia hoc nec Deus poterat; sed nec etiam potest directe agere in voluntatem ut eam immutet necessario, vel qualitercumque inclinet, quod Deus potest; sed indirecte potest aliqualiter inclinare voluntatem aliqua creatura, non tamen necessario immutare. Cujus ratio est, quia, cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam et objectum; immutatio actus voluntatis potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte objecti.

Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem; et hoc est ipsa voluntas, et id quod est causa esse voluntatis; quod, secundum fidem, solus Deus est. Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis quam ei dedit transferre de uno in aliud, secundum quod vult. Sed secundum illos qui ponunt animam creatam ab intelligentiis (quod tamen fidei contrarium est), ipse Angelus vel intelligentia habet effectum intrinsecum voluntati, inquantum causat esse quod est intrinsecum ipsi voluntati; et secundum hoc Avicenna ponit (lib. 10 suae Metaph., cap. 1), quod sicut corpora nostra immutantur a corporibus caelestibus, ita voluntates nostrae immutantur a voluntate animarum caelestium; quod tamen est omnino falsum.

Sed si consideretur actus voluntatis ex parte objecti, sic invenitur voluntatis duplex objectum. Unum, ad quod de necessitate naturalis inclinatio determinatur; et hoc quidem objectum est voluntati inditum et propositum a Creatore, qui ei naturalem inclinationem dedit in illud; unde nullus potest necessario per tale objectum immutare voluntatem nisi solus Deus. Aliud vero est objectum voluntatis, quod quidem natum est inclinare voluntatem, inquantum est in eo aliqua similitudo vel ordo respectu ultimi finis naturaliter desiderati; non tamen ex hoc objecto voluntas de necessitate immutatur, ut prius, art. 5 hujus quaest., dictum est; quia non in eo singulariter invenitur ordo ad ultimum finem naturaliter desideratum. Et mediante hoc objecto potest aliqua creatura inclinare aliquatenus voluntatem, non tamen necessario immutare; sicut patet cum aliquis persuadet alicui aliquid faciendum, proponendo ei ejus utilitatem et honestatem; tamen in potestate voluntatis est ut illud acceptet vel non acceptet, eo quod non est naturaliter determinata ad id.

Sic igitur patet quod nulla creatura potest directe immutare voluntatem, quasi agendo intra ipsam voluntatem; potest autem extrinsecus aliquid proponendo voluntati, eam aliqualiter inducere; non tamen immutare.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas potest se ipsam immutare respectu aliquorum directe, cum sit domina suorum actuum; et cum dicitur quod non immutatur directe a creatura, intelligitur a creatura alia. Non tamen ipsa potest se cogere, quia in hoc importatur contradictio, scilicet quod aliquid sit acceptum a se ipso: quia violentum est in quo nihil confert vim patiens, confert autem vim inferens. Et sic voluntas non potest se cogere, quia sic se ipsa in illa vi aliquid conferret, inquantum cogeret se; et nil conferret, inquantum cogeretur; quod est impossibile; per quem modum probat Philosophus in 5 Eth. (cap. 9 et 10), quod nullus patitur injustum a se ipso; quia qui patitur injustum, patitur aliquid contra voluntatem suam; si autem faciat injustum, est secundum suam voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod corpora caelestia non possunt de necessitate immutare voluntatem nec unius hominis nec multitudinis, sed possunt immutare ipsa corpora. Ex ipso autem corpore aliquo modo voluntas inclinatur, non necessario, quia resistere potest, sicut cholerici ex naturali complexione inclinantur ad iram; tamen aliquis colericus potest resistere per voluntatem isti inclinationi. Non autem resistunt nisi sapientes corporalibus inclinationibus, qui sunt pauci respectu stultorum; quia *stultorum infinitus est numerus;* Eccle. 1, 15. Et ideo dicitur quod corpora caelestia immutant multitudinem, inquantum multitudo sequitur inclinationes corporales; non autem immutant hunc vel illum, qui per prudentiam resistunt inclinationi praedictae.

Ad tertium dicendum, quod incontinens non dicitur vinci a passionibus quasi ipsae passiones cogant vel immutent necessario voluntatem; alioquin incontinens non esset puniendus, quia poena non debetur involuntario: incontinens autem non dicitur involuntarius operari, secundum Philosophum in 5 Ethic; sed dicitur incontinens vinci a passionibus, inquantum eorum impulsui voluntarie cedit.

Ad quartum dicendum, quod Angeli non imprimunt intellectui quasi interius aliquid in intellectu agentes; sed solum ex parte objecti, inquantum aliquid intelligibile proponunt, quo intellectus noster confortatur, et convincitur ad sensum (1). Sed objectum voluntatis per Angelum propositum non de necessitate immutat voluntatem, ut dictum est, in corp. art.; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod purgatio illa secundum quam Angeli purgantur, quae ad intellectum pertinet, est purgatio a nescientia, ut Dionysius dicit, 6 cap. caelestis Hierar. (7 a med.): si tamen pertineret ad affectum, dicerentur purgare quasi persuadendo.

Ad sextum dicendum, quod illud quod est inferius voluntate, ut corpus vel appetitus sensibilis, non immutat voluntatem quasi directe in voluntatem agendo, sed solum ex parte objecti. Objectum enim voluntatis est bonum apprehensum; sed bonum apprehensum a ratione universali non movet nisi mediante apprehensione particulari, ut dicitur in 3 de Anima (com. 58), eo quod actus sunt in particularibus. Ex ipsa autem passione appetitus sensitivi cujusdam potest esse interdum complexio corporis, quaecumque impressio corporalis: quia ex hoc quod appetitus ille utitur organo, impeditur, et interdum totaliter ligatur ipsa particularis apprehensio, vel id quod ratio superior dictat in universali, ut non applicetur actu ad hoc particulare: Et sic voluntas in appetendo movetur ad illud bonum quod sibi nuntiat apprehensio particularis, praetermisso illo bono quod nuntiat ratio universalis. Et per hunc modum hujusmodi passiones voluntatem inclinant; non tamen de necessitate immutant: quia in potestate voluntatis est hujusmodi comprimere: ut usus rationis non impediatur, secundum illud Genes. 4, 7: *Subter te erit appetitus illius,* scilicet peccati.

Ad septimum dicendum, quod compulsio illa de qua ibi fit mentio, non est coactionis, sed efficacis persuasionis, vel per aspera, vel per lenia etc.

ARTICULUS X.

Utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia.

Decimo quaeritur, utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia; et videtur quod sic. Potentiae enim distinguuntur secundum objecta. Objectum autem intellectus est verum, voluntatis vero bonum. Cum ergo bonum et verum sint idem supposito, et differant ratione; videtur quod intellectus et voluntas sint idem re, sed differant ratione.

2. Praeterea, secundum Philosophum in 3 de Anima (com. 42), voluntas in ratione est. Ergo vel est idem quod ratio, vel pars rationis. Sed ratio est eadem potentia cum intellectu. Ergo et voluntas.

3. Praeterea, vires animae communiter dividuntur in rationale, irrationale (2) et concupiscibile. Sed voluntas distinguitur ab irrationali et concupiscibili. Ergo continetur sub rationali; et sic non distinguuntur.

4. Praeterea, ubicumque invenitur idem objectum re et ratione, est una potentia. Sed voluntatis et intellectus practici est idem objectum re et ratione:

(1) *Num* ad assensum?
(2) *Num* irascibile, *et mox* irascibili?

utriusque enim objectum videtur bonum. Ergo intellectus practicus non est alia potentia quam voluntas. Sed intellectus speculativus non est alia potentia quam practicus: quia secundum Philosophum in 3 de Anima (com. 49), intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Ergo voluntas et intellectus simpliciter sunt una potentia.

5. Praeterea, sicut ad cognoscendum differentiam duorum ad invicem, oportet quod sit idem qui cognoscit utrumque eorum inter quae differentia consideratur; ita oportet quod sit idem qui cognoscit et vult. Sed ad hoc quod cognoscatur differentia inter aliqua duo, ut inter album et dulce, oportet quod eadem potentia sit quae cognoscit utrumque: ex quo probat Philosophus in 2 de Anima (comm. 140, 145), sensum communem esse. Ergo eadem ratione oportet esse unam potentiam quae cognoscit et vult; et ita intellectus et voluntas sunt una potentia, ut videtur.

Sed contra est quod appetitivum genus animae aliud est ab intellectivo, secundum Philosophum (2 de Anima, com. 27). Sed voluntas continetur sub appetitivo. Ergo voluntas est alia potentia ab intellectu.

Praeterea, intellectus cogitur, secundum Philosophum in 5 Metaph. Sed voluntas non potest cogi, ut dictum est, art. 8 hujus quaest. Ergo intellectus et voluntas non sunt una potentia.

Respondeo dicendum, quod voluntas et intellectus sunt diversae potentiae, et ad diversa genera potentiarum pertinentes.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum distinctio potentiarum attendatur penes actus et objecta, non quaelibet objectorum differentia ostendit diversitatem potentiarum; sed differentia objectorum, inquantum objecta sunt; non autem aliqua accidentalis differentia, quae accidit objecto secundum quod est objectum: sensibili enim inquantum est sensibile, accidit esse animatum vel inanimatum; quamvis ipsis rebus quae sentiuntur, hae differentiae sint essentiales. Et ideo penes has differentias non diversificantur potentiae sensitivae, sed penes audibile et visibile et tangibile, quae sunt differentiae sensibilis inquantum est sensibile, sive per esse sensibile per medium vel sine medio. Et quando quidem differentiae essentiales objectorum, inquantum objecta sunt, sumuntur ut dividentes per se aliquod speciale objectum animae, ex hoc diversificantur potentiae, sed non genera potentiarum; sicut sensibile nominat non objectum animae simpliciter, sed quoddam objectum quod praedictis differentiis per se dividitur. Unde visus, auditus et tactus sunt diversae potentiae speciales ad idem genus potentiarum animae pertinentes, scilicet ad sensum. Sed quando differentiae acceptae dividunt ipsum objectum communiter acceptum, tunc ex tali differentia innotescunt diversa genera potentiarum.

Dicitur autem aliquid esse objectum animae, secundum quod habet aliquam habitudinem ad animam. Ubi ergo invenimus diversas rationes habitudinis ad animam, ibi invenimus per se differentiam in objecto animae, demonstrantem diversum genus potentiarum animae. Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam secundum quod ipsa res est in anima per modum animae, et non per modum sui; aliam secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic objectum animae est aliquid dupliciter. Uno modo inquantum natum est esse in anima non secundum esse proprium, sed secundum modum animae, idest spiritualiter; et haec est ratio cognoscibilis inquantum est cognoscibile. Alio modo est aliquid objectum animae secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in se ipsa existentis; et haec est ratio appetibilis inquantum est appetibile.

Unde cognoscitivum et appetitivum constituunt diversa genera potentiarum; unde, cum intellectus sub cognoscitivo comprehendatur, oportet voluntatem et intellectum esse potentias genere diversas.

Ad primum ergo dicendum, quod distinctio potentiarum non ostenditur ex objectis secundum rem consideratis, sed secundum rationem: quia ipsae rationes objectorum specificant ipsas operationes potentiarum; et ideo ubi est diversa ratio objecti, ibi invenimus diversam potentiam; quamvis sit eadem res quae subest utrique rationi, sicut est de bono et vero. Et hoc patet in rebus materialibus: nam aer patitur ab igne inquantum est calidus, secundum quod est in potentia aer calidus; inquantum vero ignis est lucidus, patitur ab eo secundum quod ipse est diaphanus: nec est eadem potentia in aere secundum quam dicitur diaphanus, et potentia calidus; quamvis idem ignis sit qui in utramque potentiam agat.

Ad secundum dicendum, quod potentia dupliciter potest considerari: vel in ordine ad objectum, vel in ordine ad essentiam animae, in qua radicatur. Si ergo voluntas consideretur in ordine ad objectum; sic ad aliud genus animae pertinet quam intellectus; et sic voluntas contra rationem et intellectum distinguitur, ut dictum est, in corp. art. Si vero voluntas consideretur secundum id in quo radicatur; sic, cum voluntas non habeat organum corporale, sicut nec intellectus; voluntas et intellectus ad eamdem partem animae reducentur. Et sic quandoque intellectus vel ratio sumitur prout includit in se utrumque; et sic dicitur quod voluntas est in ratione: et secundum hoc rationale includens intellectum et voluntatem dividitur contra irascibile et concupiscibile.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod objectum intellectus practici non est bonum, sed verum relatum ad opus.

Ad quintum dicendum, quod velle et cognoscere non sunt actus unius rationis; et ideo non possunt pertinere ad unam potentiam, sicut cognoscere dulce et album; unde non est simile.

ARTICULUS XI.

Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e contra. — (1 *part.*, *quaest.* 82, *art.* 3.)

Undecimo quaeritur, utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e converso; et videtur quod intellectus sit nobilior et altior. Nobilitas enim animae consistit in hoc quod est ad imaginem Dei. Sed anima est ad imaginem secundum rationem vel intelligentiam: unde Augustinus dicit in 3 super Genesim ad litteram (cap. 20, in princ.): *Intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, quo irrationalibus animantibus antecellit: id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia,*

vel si quo alio vocabulo commodius appellatur. Ergo excellentissima potentia animae est intellectus.

2. Sed dicendum, quod sicut imago est in intellectu, ita etiam in voluntate; cum imago, secundum Augustinum in lib. de Trinit. (10, cap. 2), attendatur secundum memoriam, intelligentiam, et voluntatem. — Sed contra, ex quo nobilitas animae penes imaginem attenditur, oportet quod illud sit excellentius animae, ubi magis proprie invenitur ratio imaginis. Sed si imago sit in voluntate et intellectu, magis proprie est in intellectu quam in voluntate: unde Magister, in 2 Sent. dist. 16, dicit, imaginem esse in cognitione veritatis, similitudinem in dilectione boni. Ergo oportet quod adhuc intellectus nobilior sit quam voluntas.

3. Praeterea, cum de potentiis judicemus ex actibus, oportet ipsam potentiam esse nobiliorem cujus actus est nobilior. Sed intelligere est nobilius quam velle. Ergo intellectus est nobilior quam voluntas. Probatio mediae. Cum actus specificetur ex terminis; oportet illum actum esse nobiliorem cujus est terminus nobilior. Sed intellectus actus est secundum motum ad animam, actus autem voluntatis secundum motum ab anima ad res. Ergo, cum anima sit nobilior rebus exterioribus, intelligere erit nobilius quam velle.

4. Praeterea, in omnibus ordinatis, quanto aliquid magis distat ab infimo, tanto est altius. Sed infimum in potentiis animae est sensus; voluntas autem magis appropinquat sensui quam intellectus: nam voluntas cum sensitivis potentiis communicat in conditione objecti; sicut enim sensus particularium est, ita voluntas; volumus enim particularem sanitatem in hoc universali quod est sanitas; intellectus autem est universalium. Ergo intellectus est altior potentia quam voluntas.

5. Praeterea, regens est nobilius recto. Sed intellectus regit voluntatem. Ergo est nobilior voluntate.

6. Praeterea, illud a quo est aliquid, habet autoritatem super ipsum, et majoritatem, si sit diversum in essentia. Sed intelligentia est a memoria, sicut Filius a Patre: voluntas a memoria et intelligentia, sicut Spiritus sanctus a Patre et Filio. Ergo intelligentia habet autoritatem respectu voluntatis, et est major et potentior ea.

7. Praeterea, quanto aliquis actus est simplicior et immaterialior, tanto est nobilior. Sed actus intellectus est simplicior quam voluntatis, et immaterialior: quoniam intellectus abstrahit a materia, non autem voluntas. Ergo actus intellectus est nobilior quam voluntatis.

8. Praeterea, intellectus in anima comparatur splendori in rebus materialibus; voluntas, sive affectus, calori, ut patet ex dictis Sanctorum. Sed splendor est nobilior calore, cum sit qualitas nobilioris corporis. Ergo intellectus est nobilior voluntate.

9. Praeterea, illud quod est proprium hominis inquantum est homo, secundum Philosophum in Ethicis (lib. 10, cap. 7, a med.), est nobilius eo quod est commune homini et aliis animalibus. Sed intelligere est proprium hominis; velle aliis animalibus convenit: unde Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 1 non procul a fin.), quod voluntario participant pueri et bruta. Ergo intellectus est nobilior voluntate.

10. Praeterea, quanto aliquid est propinquius fini, tanto est nobilius; cum ex fine sit ratio bonitatis in his quae sunt ad finem. Sed intellectus videtur esse propinquior fini quam voluntas: prius enim homo attingit finem cognoscendo ipsum, quam per voluntatem appetendo ipsum. Ergo intellectus est nobilior quam voluntas.

11. Praeterea, secundum Gregorium in 6 Moral. (homil. 5 et 14, in Ezech. a medio, et homil. 3, ante med.), contemplativa vita est majoris meriti quam activa. Sed contemplativa pertinet ad intellectum, activa vero ad voluntatem. Ergo intellectus est nobilior quam voluntas.

12. Praeterea, Philosophus dicit in 10 Ethic. (capit. 7 et 8), quod intellectus est optimum eorum quae in nobis sunt. Ergo nobilior voluntate.

1. Sed contra, perfectioris potentiae perfectior est habitus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior fide et scientia, quibus perficitur intellectus, ut patet per Apostolum, 1 Cor. 13. Ergo voluntas est nobilior intellectu.

2. Praeterea, illud quod est liberum sui, est nobilius eo quod non est liberum. Sed intellectus non est liber sui, cum possit cogi; voluntas autem est libera, cum cogi non possit. Ergo voluntas est nobilior intellectu.

3. Praeterea, ordo potentiarum est secundum ordinem objectorum. Sed bonum, quod est objectum voluntatis, est nobilius vero, quod est objectum intellectus. Ergo et voluntas nobilior est intellectu.

4. Praeterea, secundum Dionysium in 5 cap. de divinis Nominibus, quanto aliqua divinarum participationum est communior, tanto est nobilior. Sed voluntas est intellectu communior; quia quaedam participant voluntatem quae non participant intellectum, ut supra dictum est. Ergo voluntas est intellectu nobilior.

5. Praeterea, quanto aliquid est Deo propinquius, tanto est nobilius. Sed voluntas magis appropinquat Deo quam intellectus: quia, sicut dicit Hugo de S. Victore, super 7 cap. caelestis Hierarchiae, *ibi dilectio intrat, ubi cognitio foris est: plus enim Deum diligimus quam ipsum possumus cognoscere.* Ergo voluntas est nobilior quam intellectus.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest altero eminentius dici est simpliciter, et secundum quid. Ad hoc autem quod ostendatur aliquid esse altero simpliciter melius, oportet quod eorum comparatio attendatur penes eorum essentialia, et non penes accidentalia; quia per hoc attenderetur unum alteri eminere secundum quid; sicut homo si comparetur leoni quantum ad differentias essentiales, invenitur leone simpliciter nobilior, inquantum homo est rationale animal, leo vero irrationale; leo vero est homine excellentior, si comparetur secundum fortitudinem corporalem: hoc autem est esse nobilius secundum quid. Ut ergo consideretur quae earum potentiarum sit potior simpliciter, voluntas, an intellectus; hoc ex per se eorum differentiis considerandum est.

Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectae in ipso consistit intellectu; cum secundum hoc intelligat actu, in quo ejus dignitas tota consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus ejus consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem, secundum esse quod res illa habet in se ipsa. Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem. Unde voluntas et intellectus, si

absolute considerentur, non comparando ad hanc vel illam rem, hunc ordinem inveniuntur habere, quod intellectus eminentior est simpliciter voluntate.

Sed contingit multo eminentius esse comparari ad rem aliquam nobilem per aliquem modum, quam ejus nobilitatem in se ipso habere; quando videlicet illius rei nobilitas habetur multo inferiori modo quam eam habeat res illa in se ipsa. Si autem nobilitas illius rei insit alii rei vel aeque nobiliter, vel nobilius quam in re cujus est; tunc absque omni dubitatione nobilius erit quod in se nobilitatem rei alterius habebit, quam quod ad ipsam rem nobilem qualitercumque ordinatur. Rerum autem quae sunt anima superiores, formas percipit intellectus inferiori modo quam sint in ipsis rebus: recipitur enim aliquid in intellectu per modum sui, ut dicitur in lib. de Causis (proposit. 10). Et eadem ratione earum quae sunt anima inferiores, sicut res corporales, formae sunt nobiliores in anima quam in ipsis rebus.

Sic igitur tripliciter potest sumi comparatio intellectus ad voluntatem. Uno modo absolute et in universali, non respectu hujus vel illius rei; et sic intellectus est eminentior voluntate; sicut habere id quod est dignitatis in re aliqua est perfectius quam comparari ad nobilitatem ejus. Alio modo per respectum ad res naturales sensibiles; et sic iterum intellectus est simpliciter nobilior voluntate, utpote intelligere lapidem quam velle lapidem; eo quod forma lapidis nobiliori modo est in intellectu secundum quod ab intellectu intelligitur, quam sit in re ipsa secundum quod a voluntate desideratur. Tertio modo in respectu ad res divinas, quae sunt anima superiores; et sic velle est eminentius quam intelligere, sicut velle Deum et amare quam cognoscere: quia scilicet divina bonitas perfectius est in ipso Deo prout a voluntate desideratur, quam sit participata in nobis prout ab intellectu concipitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus accipit rationem et intelligentiam pro tota parte intellectiva, quae comprehendit in se et apprehensionem intellectus et appetitum voluntatis; et sic voluntas non excluditur ab imagine.

Ad secundum dicendum, quod Magister appropriat imaginationem rationi, eo quod prius est; similitudinem vero amori, quia in comparatione ad Deum cognitio completur per amorem, sicut imago perficitur et venustatur per colores et alia hujusmodi, quibus fit similis exemplari.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad res illas quibus anima est nobilior: sed eadem ratione potest probari praeeminentia voluntatis in comparatione ad res anima nobiliores.

Ad quartum dicendum, quod voluntas non communicat in objecto cum sensibus nisi secundum quod fertur ad res sensibiles, quae sunt anima inferiores: secundum vero quod fertur ad res intelligibiles et divinas, magis elongatur a sensibus quam intellectus; cum intellectus minus capere possit de divinis quam appetat et diligat affectus.

Ad quintum dicendum, quod intellectus regit voluntatem, non quasi inclinans eam in id in quod tendit, sed sicut ostendens ei quo tendere debeat. Quando ergo minus potest ostendere intellectus aliquod nobile quam inclinatio voluntatis feratur in illud, voluntas est potior intellectu.

Ad sextum dicendum, quod voluntas non directe ab intelligentia procedit; sed ab essentia animae, praesupposita intelligentia. Unde ex hoc non ostenditur ordo dignitatis, sed solummodo ordo originis, quo intellectus est prior naturaliter voluntate.

Ad septimum dicendum, quod intellectus non abstrahit a materia nisi cum intelligit res sensibiles et materiales; cum vero intelligit res quae sunt supra ipsum, non abstrahit, immo recipit minus simpliciter quam sint res ipsae in se ipsis; unde remanet actus voluntatis, qui fertur in ipsas res prout in se ipsis sunt, simplicior et nobilior.

Ad octavum dicendum, quod locutiones illae quibus intellectus splendori, affectus vero calori comparatur, sunt metaphoricae: et ex talibus locutionibus, ut Magister dicit in 3 Sententiarum, non est trahenda argumentatio. Dionysius etiam dicit in epistola ad Titum, quod symbolica Theologia non est argumentativa.

Ad nonum dicendum, quod sicut intelligere est solius hominis, ita velle; quamvis appetere sit aliorum quam hominis.

Ad decimum dicendum, quod quamvis anima prius feratur in Deum per intellectum quam per affectum; tamen perfectius pervenit in ipsum affectus quam intellectus, ut dictum est, in corp. artic.

Ad undecimum dicendum, quod a contemplatione voluntas non excluditur: unde Gregorius dicit super Ezech. (homil. 14, a med.), quod vita contemplativa est Deum et proximum diligere. Unde eminentia vitae contemplativae ad activam non praejudicat voluntati.

Ad duodecimum dicendum, quod Philosophus loquitur de intellectu secundum quod accipitur pro parte intellectiva, quae comprehendit in se voluntatem. Vel potest dici, quod considerat intellectum et alias potentias animae absolute, non secundum quod comparantur ad hoc objectum vel illud.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod caritas est habitus perficiens voluntatem in ordine ad Deum; et in tali ordine voluntas est nobilior intellectu.

Ad secundum dicendum, quod libertas voluntatis non ostendit eam esse nobiliorem simpliciter, sed nobiliorem in movendo: quod ex sequentibus patebit.

Ad tertium dicendum, quod cum verum sit quoddam bonum, est enim bonum intellectus, ut patet per Philosophum in 6 Ethic. (cap. 11): non est dicendum quod bonum sit nobilius vero, sicut nec quod animal sit nobilius homine; cum homo includat in se nobilitatem animalis, et superaddat. Loquimur enim de vero et bono, secundum quod sunt objecta voluntatis et intellectus.

Ad quartum dicendum, quod velle non invenitur in pluribus quam intelligere, quamvis appetere in pluribus inveniatur. Sciendum tamen est, quod in hac ratione non ducitur auctoritas Dionysii secundum ejus intentionem, propter duo. Primo, quia Dionysius loquitur quando unum includitur in ratione alterius, sicut esse in vivere, et vivere in intelligere, cum dicit unum esse simplicius altero. Secundo, quia quamvis participatio quae est simplicior, sit nobilior; tamen si accipiatur cum illo modo quo invenitur in rebus carentibus superadditis perfectionibus, erit ignobilior; sicut esse quod est nobilius quam vivere, si accipiatur cum illo modo quo inanimata sunt, ille modus essendi erit ignobilior quam esse viventium, quod est vivere. Et sic non oportet quod semper id quod est in pluribus, sit nobilius; alias oporteret dicere, sensum

esse nobiliorem intellectu, et nutritivam potentiam quam sensitivam.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate in ordine ad Deum; et sic conceditur esse nobilior.

ARTICULUS XII.

Utrum voluntas intellectum et ceteras animae vires moveat. — (I *part.*, *quaest.* 82, *art.* 4.)

Duodecimo quaeritur, utrum voluntas moveat intellectum et alias animae vires; et videtur quod non. Movens enim est naturaliter prius moto. Sed voluntas est posterior intellectu; nihil enim amatur vel desideratur nisi cognitum, secundum Augustinum in lib. de Trinit. (10, cap. 1 et 2). Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Praeterea, si voluntas movet intellectum ad suum actum; tunc sequitur quod intellectus intelligat quia voluntas vult ipsum intelligere. Sed voluntas non vult aliquid nisi intellectum. Ergo prius intellectus intellexit ipsum intelligere quam voluntas illud vellet. Sed antequam intellectus hoc intelligeret, oportet ponere quod voluntas illud vellet, quia ponitur intellectus a voluntate moveri. Ergo est abire in infinitum; vel dicendum, quod voluntas non movet intellectum.

3 Praeterea, omnis potentia passiva movetur a suo objecto. Sed voluntas est potentia passiva; est enim appetitus movens motum, ut dicitur in 3 de Anima (com. 49 et seq.). Ergo movetur a suo objecto. Sed objectum ejus est bonum intellectum vel apprehensum, ut dicitur in 3 de Anima (com. 54). Ergo intellectus, aut alia vis apprehensiva, movet voluntatem, et non e converso.

4. Praeterea, quod una potentia dicatur aliam movere, hoc non est nisi propter imperium quod una super aliam habet. Imperare autem est rationis, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. ult. a med). Ergo ejus est movere alias potentias, et non voluntatis.

5. Praeterea, secundum Augustinum, 12 super Genes. ad litteram (cap. 16, circa med.), movens et agens est nobilius moto et facto. Sed intellectus, ad minus respectu sensibilium, est nobilior quam voluntas, ut dictum est. Ergo ad minus respectu horum non movetur a voluntate.

Sed contra est quod Anselmus dicit in lib. de Similitudinibus, cap. 2, quod voluntas movet omnes animae vires.

Praeterea, secundum Augustinum, 8 super Gen. ad litteram (cap. 20 et 24, inter med. et fin.), omnis motus procedit ab immobili. Sed inter potentias animae sola voluntas est quae est immobilis in hoc quod a nullo cogi potest. Ergo omnes aliae vires a voluntate moventur.

Praeterea, secundum Philosophum in 2 Meteororum, omnis motus est propter finem. Sed bonum et finis est objectum voluntatis. Ergo voluntas movet alias vires.

Praeterea, secundum Augustinum, hoc facit in spiritibus amor quod in corporibus pondus. Sed pondus movet corpora. Ergo amor voluntatis movet spirituales animae potentias.

Respondeo dicendum, quod intellectus aliquo modo movet voluntatem, et aliquo modo voluntas movet intellectum et alias vires.

Ad cujus evidentiam sciendum, quod tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode; cum in qualibet actione duo considerentur; scilicet agens, et ratio agendi; ut in calefactione ignis est agens, et ratio agendi calor. In movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi: sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturae perfectum, quia hoc habito quiescit motus; sed inest agenti per modum intentionis, nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse; et ideo finis praeexistit in movente proprie secundum intellectum, cujus est recipere aliquid per modum intentionis, et non secundum esse naturae. Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, inquantum scilicet praeconcipit rationem finis, et eam voluntati proponit. Sed movere per modum causae agentis est voluntatis, et non intellectus: eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in se ipsis sunt; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima. Agere autem et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in se ipsis subsistunt; et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis; calor enim in anima non calefacit, sed in igne. Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus; et praeterea actus voluntatis est quaedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus. Inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet. Unde patet quod voluntas habet movere per modum causae agentis, et non intellectus.

Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super se ipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animae, et super omnes ejus vires. Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et essentiam animae, et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de aliis. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem; sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in se ipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animae, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinat unamquamque in propriam operationem; et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causae agentis, sed etiam ipsas animae vires.

Ad primum ergo dicendum, quod cum in reflexione sit quaedam similitudo motus circularis, in quo est ultimum motus quod primo erat principium, oportet sic dicere in reflexione, ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius; et ideo, quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen per reflexionem efficitur voluntate posterior; et sic voluntas intellectum movere potest.

Ad secundum dicendum, quod non est procedere in infinitum; statur enim in appetitu naturali, quo inclinatur intellectus in suum actum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa ostendit quod intellectus movet per modum finis; hoc enim modo se habet bonum apprehensum ad voluntatem.

Ad quartum dicendum, quod imperium est et voluntatis et rationis quantum ad diversa; voluntatis quidem secundum quod imperium inclinationem quamdam importat; rationis vero, secundum quod haec inclinatio distribuitur et ordinatur ut exequenda per hunc vel per illum.

Ad quintum dicendum, quod quaelibet (1) potentia praeeminet alteri in hoc quod est proprium sibi; sicut tactus perfectius comparatur ad calorem, quem sentit per se, quam visus, qui sentit ipsum per accidens; et similiter intellectus completius comparatur ad verum quam voluntas; et voluntas perfectius comparatur ad bonum quod est in rebus, quam intellectus; unde, quamvis intellectus simpliciter sit nobilior voluntate, ad minus respectu aliquarum rerum; tamen secundum rationem movendi, quae competit voluntati ex ratione propria objecti, voluntas nobilior invenitur.

ARTICULUS XIII.

Utrum intentio sit actus voluntatis, vel intellectus. (1-2, *quaest.* 12, *art.* 1.)

Tertiodecimo quaeritur, utrum intentio sit actus voluntatis; et videtur quod non. Quia super illud Luc. 11, 34: *Lucerna corporis tui est oculus tuus*, Glossa (interlin.), *idest intentio.* Sed oculus in anima est ratio vel intellectus. Ergo intentio pertinet ad rationem vel intellectum, et non ad voluntatem.

2. Sed dicendum, quod est voluntatis in ordine ad rationem, et pro tanto oculo comparatur. — Sed contra, actus superioris et prioris potentiae non dependet ab actu posterioris. Sed voluntas est prior intellectu in agendo; quia voluntas movet intellectum, ut dictum est, art. praeced. Ergo actus voluntatis non dependet a ratione. Si ergo intentio esset actus voluntatis, nullo modo ad rationem pertineret.

3. Sed dicendum, quod secundum hoc actus voluntatis dependet a ratione inquantum ad volendum praeexigitur cognitio voliti; et sic intentio, quamvis sit actus voluntatis, est aliquo modo rationis. — Sed contra, nullus actus voluntatis est qui cognitionem non praeexigat. Ergo secundum hoc nullus actus deberet attribui simpliciter voluntati, nec velle nec amare; sed voluntati et rationi simul; quod est falsum. Ergo et primum; scilicet quod intentio sit actus voluntatis.

4. Praeterea, ipsum nomen intentionis importat relationem in finem. Sed referre aliquid in finem pertinet ad rationem. Ergo intentio est rationis.

5. Sed dicendum, quod in intentione non solum est relatio in finem, sed actus voluntatis qui refertur in finem; et utrumque per nomen intentionis significatur. — Sed contra, actus ille relationi in finem prosternitur ut materiale formali. Sed magis denominatur aliquid a formali quam a materiali. Ergo intentio magis denominatur ab eo quod est rationis, quam ab eo quod est voluntatis; et sic magis debet poni actus rationis quam voluntatis.

6. Praeterea, sicut primus motor dirigit totam naturam, ita ratio dirigit voluntatem. Sed intentio in rebus naturalibus magis proprie attribuitur primo motori quam ipsis rebus naturalibus; cum res naturales non dicantur aliquid intendere nisi secundum quod sunt directae a primo motore. Ergo et in potentiis animae magis debet attribui intentio rationi quam voluntati.

7. Praeterea, intentio, proprie loquendo, non est nisi cognoscentis. Sed voluntas non est cognoscens. Ergo intentio non est voluntatis.

8. Praeterea, eorum quae nullo modo sunt unum, non potest esse actus unus. Sed voluntas et ratio nullo modo sunt unum, cum ad diversa genera potentiarum animae pertineant: voluntas enim est in appetitivo, sed ratio in intellectivo. Ergo ratio et voluntas non possunt habere unum actum: et ita, si intentio est actus rationis aliquo modo, non erit actus voluntatis.

9. Praeterea, voluntas, secundum Philosophum in 3 Ethic., cap. 21, est finis tantum. Sed finis est unus tantum in uno ordine. Ergo voluntas secundum suum actum comparatur tantum ad unum. Sed ubi est unum tantum, ibi non est ordo. Cum ergo intentio ordinem importet, videtur quod nullo modo sit voluntatis.

10. Praeterea, intentio nihil aliud esse videtur quam directio voluntatis in ultimum finem. Sed dirigere voluntatem est rationis. Ergo intentio ad rationem pertinet.

11. Praeterea, sicut in perversitate peccati error est rationis, contemptus irascibilis, inordinatio voluntatis concupiscibilis; ita e contrario in reformatione animae fides est rationis, spes irascibilis, caritas concupiscibilis. Sed fides, secundum Augustinum (praefat. in Psal. 31, a med.), est quae intentionem dirigit. Ergo intentio est rationis.

12. Praeterea, secundum Philosophum in 5 Ethic., voluntas est possibilium et impossibilium, intentio vero est solum possibilium. Ergo intentio non est voluntatis.

13. Praeterea, quod non est in anima, non est in voluntate. Sed intentio non est in anima, quia nec est potentia, sic enim esset naturalis, et in ea meritum non consisteret; nec est habitus, sic enim esset in dormiente; nec est passio, sic enim esset partis sensitivae, ut patet per Philosophum in 7 Ethic. Haec autem tria sunt solummodo in anima, ut dicitur in 2 Ethic. Ergo intentio non est in voluntate.

14. Praeterea, ordinare rationis est, cum ad sapientem pertineat, ut dicitur in 1 Metaphys. Sed intentio ordinatio quaedam est in finem. Ergo est rationis.

15. Praeterea, intentio est distantis a fine: haec enim praepositio *in* distantiam importat. Sed magis distat a fine ratio quam voluntas; quia ratio solum demonstrat finem, voluntas vero inhaeret fini sicut proprio objecto. Ergo intendere est magis rationis quam voluntatis.

16. Praeterea, omnis actus voluntatis aut est ejus absolute, aut per comparationem ad superiores vires, aut in comparatione ad inferiores. Sed intendere non est actus voluntatis absolute, quia sic idem esset quod velle vel amare; nec est actus ejus in ordine ad superiorem, idest rationem; sic enim actus ejus est eligere; nec in ordine ad inferiores, cum sic sit ejus actus imperare. Ergo intendere nullo modo est actus voluntatis.

Sed contra, intentio est solum de fine. Sed finis et bonum est objectum voluntatis. Ergo intentio ad voluntatem pertinet.

(1) *Al.* quamvis quaelibet etc.

Praeterea, intendere est quoddam prosequi. Sed prosecutio vel fuga ad voluntatem pertinet; non ad rationem; sed solum dicere aliquid esse prosequendum vel fugiendum. Ergo intentio est voluntatis.

Praeterea, omne meritum in voluntate consistit. Sed intentio est meritoria; et penes eam praecipue attenditur meritum vel demeritum. Ergo intentio est voluntatis.

Praeterea, Ambrosius dicit (Auctor lib. de Spiritu et Anima, cap. 4 paulo a princ.): *Affectus operi tuo nomen imponit.* Sed actus judicatur bonus vel malus ex intentione. Ergo intentio in affectu videtur contineri; et sic videtur esse voluntatis, et non rationis.

Respondeo dicendum, quod intentio est actus voluntatis: quod quidem manifeste apparet ex ejus objecto. Oportet enim potentiam et actum in objecto convenire, cum potentia non ordinetur in objectum nisi per actum; oportet enim potentiae visivae et visionis esse idem objectum, scilicet colorem. Cum ergo objectum hujus actus qui est intentio, sit bonum, quod est finis, quod etiam est objectum voluntatis; oportet intentionem actum voluntatis esse. Non tamen est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad rationem.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quandocumque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest movere vel agere: uno modo secundum quod competit naturae suae; alio modo secundum quod competit naturae superioris agentis; impressio enim superioris agentis manet in inferiori; et ex hoc inferius agens non solum agit actione propria, sed actione superioris agentis; sicut sphaera solis movetur proprio motu, qui spatio unius anni expletur, et motu primi mobilis, qui est motus diurnus: similiter aqua movetur motu proprio tendendo in centrum, et habet quemdam motum ex impressione lunae, quae movet ipsam, ut patet in fluxu et refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quasdam operationes sibi proprias, quae consequuntur naturam quatuor elementorum, ut tendere deorsum, calefacere, infrigidare; et habent alias operationes ex impressione caelestium corporum, ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat nisi praesupposita actione superioris; tamen illa actio quae competit ei secundum suam naturam, attribuitur ei absolute, sicut aquae moveri deorsum; illa vero quae ei competit ex impressione superioris agentis, non attribuitur ei absolute, sed in ordine ad aliud; sicut fluere et refluere dicitur esse proprius motus maris, non inquantum est aqua, sed inquantum movetur a luna.

Ratio autem et voluntas sunt quaedam potentiae operativae, sed invicem ordinatae; et absolute considerando, ratio prior est; quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, inquantum movet rationem. Unde voluntas potest habere duplicem actum: unum qui competit ei secundum suam naturam, inquantum tendit in proprium objectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum praesupponatur actus rationis: alium vero actum habet qui competit ei secundum id quod ex impressione rationis relinquitur in voluntate. Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre: quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem: et hoc modo intendere est actus voluntatis; cum intendere nihil aliud esse videatur quam ex eo quod quis vult, in aliud tendere sicut in finem: et ita intendere in hoc differt a velle, quod velle tendit in finem absolute; sed intendere dicit ordinem in finem, secundum quod finis est in quem ordinantur ea quae sunt ad finem. Cum enim voluntas moveatur in suum objectum sibi propositum a ratione; diversimode movetur, secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde, cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinentur ut ad finem; tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis.

Et ita intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio assimilatur oculo quantum ad id quod de proprietate rationis in intentione invenitur.

Ad secundum dicendum, quod ratio movet quodammodo voluntatem, et voluntas quodammodo rationem, ut ex dictis patet; et sic utraque diversis respectibus est altera prior, et utrique potest attribui actus in ordine ad alteram.

Ad tertium dicendum, quod quamvis quilibet actus voluntatis praesupponat cognitionem rationis, non tamen semper in actu voluntatis apparet id quod est proprium rationis, ut ex dictis, in corp. art., patet; unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod relatio in finem activa est rationis; ejus enim est referre in finem; sed relatio passiva potest esse cujuscumque directi vel relati in finem per rationem: et sic potest esse voluntatis; et hoc modo relatio in finem pertinet ad intentionem.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod in primo motore non solum invenitur cognitio, sed voluntas; et ideo proprie potest ei intentio attribui: sed ad rationem non pertinet nisi cognitio; unde non est simile.

Ad septimum dicendum, quod intendere est non cognoscentis; cum res naturales intendant finem; quamvis intentio praesupponat aliquam cognitionem. Si autem loquamur de intentione animali, sic non est nisi cognoscentis, sicut nec velle. Non tamen oportet quod intendere et velle sint actus ejusdem potentiae, cujus est cognoscere, sed ejusdem suppositi: non enim proprie dicitur cognoscere vel intendere potentia aliqua, sed suppositum per potentiam.

Ad octavum dicendum, quod ratio et voluntas sunt unum ordine, sicut universum dicitur esse unum; et sic nihil prohibet unum actum esse utriusque; unius quidem immediate, sed alterius mediate.

Ad nonum dicendum, quod quamvis voluntas sit principaliter de fine, ex eo quod ea quae sunt ad finem, non desiderantur nisi propter finem: nihilominus tamen voluntas est eorum quae sunt ad finem. Quod enim Philosophus dicit in 3 Ethic. (2, cap. 2, in med.), quod voluntas est finis, electio eorum quae sunt ad finem; non ob hoc dicitur quod voluntas semper sit finis, sed aliquando, et principalius: et ex hoc quod electio nunquam est finis, ostenditur quod non sit idem eligere et velle.

Ad decimum dicendum, quod directio in finem activa pertinet ad rationem, sed passiva potest ad voluntatem pertinere: et sic pertinet ad intentionem.

Ad undecimum dicendum, quod fides dirigit intentionem, sicut ratio voluntatem: unde, sicut fides est rationis, ita intentio voluntatis.

Ad duodecimum dicendum, quod voluntas non semper est impossibilium, sed aliquando; et hoc sufficit, secundum intentionem Philosophi, ad ostendendum differentiam inter voluntatem et electionem, quae semper est possibilium, ut scilicet eligere non sit omnino idem quod velle; et similiter nec intendere est omnino idem quod velle; sed ex hoc non excluditur quin sit actus voluntatis.

Ad decimumtertium dicendum, quod intentio est quidam actus animae. In illa autem trimembri divisione Philosophi actiones animae non continentur: quia actiones non sunt animae ut in anima, sed magis ut ab anima. Vel potest dici quod actiones comprehenduntur sub habitibus, sicut principiatum continetur in suo principio.

Ad decimumquartum dicendum, quod ordinare est rationis, sed ordinari potest esse voluntatis: et sic intentio ordinationem importat.

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio illa procederet si nihil aliud requireretur ad intentionem nisi sola distantia; requiritur autem inclinatio, quae voluntati competit, et non rationi; unde ratio non sequitur.

Ad decimumsextum dicendum, quod intentio est actus voluntatis in ordine ad rationem ordinantem ea quae sunt ad finem, in finem ipsum; sed electio est actus voluntatis in ordine ad rationem comparantem ea quae sunt in finem ad invicem: et propter hoc intentio et electio differunt.

ARTICULUS XIV.

Utrum eodem motu voluntas finem velit, et illa quae sunt ad finem. — (1 2, *quaest.* 12, *art.* 4.)

Quartodecimo quaeritur, utrum voluntas eodem motu velit finem et intendat ea quae sunt ad finem; et videtur quod non. Impossibile enim est eumdem actum esse simul bonum et malum. Sed contingit esse voluntatem malam cum intentione bona: sicut cum quis vult furari ut det eleemosynam. Ergo non est idem actus intentio et voluntas.

2. Praeterea, secundum Philosophum in 10 Eth., motus qui terminatur ad medium et ad extremum differunt specie. Sed id quod est ad finem, et finis, se habent quodammodo ut medium et extrema. Ergo intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem, differunt specie; et ita non sunt unus actus.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 7 Eth., fines in practicis sunt sicut principia in demonstrativis scientiis. Sed non est idem actus intellectus speculativi quo intelliguntur principia, et quo considerantur conclusiones; quod patet ex hoc quod ex diversis habitibus eliciuntur; est enim intellectus habitus principiorum, sed scientia conclusionum. Ergo in operativis non est idem actus voluntatis quo intendimus finem et volumus ea quae sunt ad finem.

4. Praeterea, actus distinguuntur per objecta. Sed finis et id quod est ad finem, sunt diversa objecta. Ergo non idem actus est intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem.

Sed contra, duo actus non possunt esse simul unius potentiae. Sed voluntas simul dum vult id quod est ad finem, intendit finem. Ergo intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem, non sunt diversi actus.

Praeterea, sicut lux est ratio visibilitatis colori, ita finis est ratio appetibilitatis his quae sunt ad finem. Sed eodem actu visus videt colorem et lucem. Ergo eodem actu voluntas vult id quod est ad finem, et intendit finem: ergo intentio finis et voluntas non sunt diversi actus.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem duplex est opinio, ut Magister dicit in 2 Sent., dist. 28. Quidam enim dixerunt quod alius actus sit voluntas ejus quod est ad finem, et intentio finis. Quidam vero dixerunt e contrario, quod sit unus actus; sed quod eorum distinctio sit tantummodo propter rerum varietatem. Utraque autem opinio secundum aliquid vera est.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum unitas actus ex unitate objecti pensanda sit; si sint aliqua duo quae per aliquem modum sint unum, actus qui fertur in ea secundum quod sunt unum erit unus; actus vero qui fertur in ea secundum quod sunt duo, erunt duo; sicut partes lineae sunt quodammodo duo, et quodammodo unum; prout scilicet uniuntur in toto: et ideo actus visionis si feratur in duas partes lineae secundum quod sunt duae, idest in utramque per se secundum id quod est proprium sibi; erunt duae visiones, nec poterunt simul videri; si autem feratur in totam lineam comprehendentem utramque partium, erit una visio, et simul tota linea videbitur.

Omnia autem quae sunt ad invicem ordinata, sunt quidem plura inquantum sunt res quaedam per se consideratae; sunt vero unum in ordine quo ad invicem ordinantur: et ideo actus animae qui fertur in ea secundum quod sunt ad invicem ordinata est unus; actus vero animae qui fertur in ea secundum quod sunt in se considerata, est multiplex; sicut patet in consideratione statuae Mercurii: quam si aliquis consideret ut est quaedam res, erit alia consideratio ejus, et consideratio Mercurii, cujus statua est imago; si autem consideretur statua ut imago Mercurii, erit idem modus considerationis in statuam et in Mercurium. Similiter quando motus voluntatis fertur in finem et in id quod est ad finem; si feratur in ea secundum quod utrumque est quaedam res per se existens, erit diversus motus voluntatis; et sic est vera opinio quae dicit, quod intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem, sunt diversi actus. Si autem voluntas feratur in unum eorum secundum quod habet ordinem ad aliud, sic est unus actus voluntatis in utrumque; et sic est vera opinio quae ponit, unum actum esse intentionem finis et voluntatem ejus quod est ad finem.

Sed si recte inspiciatur ratio intentionis, invenitur haec opinio esse verior quam alia. Motus enim voluntatis in finem non dicitur absolute intentio, sed simpliciter velle: sed intentio dicitur inclinatio voluntatis in finem, secundum quod ad finem terminantur ea quae sunt in finem. Qui enim vult sanitatem, dicitur eam simpliciter velle; sed solum eam intendere dicitur, quando aliquid propter sanitatem vult.

Et ideo concedendum est, quod intentio non sit alius actus numero quam voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis unus actus non possit esse bonus et malus, tamen alicujus actus mali potest esse aliqua circumstantia bona; sicut actus vitiosus est, si quis comedat plus quam debet, licet comedat quando debet: et ita voluntas qua quis vult furari ut pascat pauperes, est actus malus simpliciter, habens tamen aliquam circumstantiam bonam: *propter quid* enim ponitur una de circumstantiis.

Ad secundum dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum, quando sistitur in medio: quando enim per medium transitur ad terminum, tunc est unus numero motus: et ita, quando voluntas movetur in id quod est ad finem, cum ordine ad finem, est unus motus.

Ad tertium dicendum, quod quando conclusio et principium considerantur utrumque per se, sunt diversae considerationes; sed quando consideratur principium in ordine ad conclusionem, est eadem consideratio utriusque, sicut fit in syllogismo.

Ad quartum dicendum, quod finis et id quod est ad finem, sunt unum objectum, inquantum consideratur unum in ordine ad aliud.

ARTICULUS XV.

Utrum electio sit actus voluntatis.
(1-2, *quaest.* 13, *art.* 1.)

Quintodecimo quaeritur, utrum electio sit actus voluntatis, et videtur quod non, sed rationis. Ignorantia enim non est voluntatis, sed rationis. Sed perversitas electionis, ignorantia quaedam est; unde omnis malus, dicitur esse ignorans ignorantia electionis, ut patet in 3 Eth. (cap. 1, a med.). Ergo et electio rationis est.

2. Praeterea, sicut ad rationem pertinet inquisitio et argumentatio, ita conclusio. Sed electio est quasi quaedam conclusio consilii, ut patet in 3 et 7 Eth. (cap. 2 et 3; et cap. 2). Cum ergo consilium sit rationis, et electio similiter rationis erit.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 8 Eth. (cap. 13, in fin.), principalitas virtutis moralis in electione consistit. Sed, sicut ipse dicit in 6 Eth., id quod est prudentiae in virtutibus moralibus, est principale, quod formaliter complet rationem virtutis. Ergo electio pertinet ad prudentiam. Sed prudentia est in ratione. Ergo et electio.

4. Praeterea, electio discretionem quamdam importat. Sed discernere rationis est. Ergo et eligere.

Sed contra est, quod eligere est duobus propositis unum alteri praeoptare, ut patet per Damascenum. Sed optare est actus voluntatis, et non rationis. Ergo et eligere.

Praeterea, Philosophus dicit in 3 Eth. (cap. 3 circa fin.), quod electio est desiderium praeconsiliati. Sed desiderium est voluntatis, et non rationis. Ergo et electio.

Respondeo dicendum, quod electio habet in se aliquid voluntatis, et aliquid rationis. Utrum autem sit actus proprie voluntatis, vel rationis, Philosophus videtur relinquere sub dubio in 6 Ethic. (cap. 2, non procul a fin.), ubi dicit, quod electio vel est appetitus intellectivi, idest appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitivi, idest intellectus in ordine ad appetitum. Primum autem verius est, scilicet quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem.

Quod enim sit directe actus voluntatis, patet ex duobus. Primo ex ratione objecti: quia proprium objectum electionis est id quod est ad finem, quod pertinet ad rationem boni, quod est objectum voluntatis; nam bonum dicitur finis, ut honestum vel delectabile, et quod est ad finem, ut utile. Secundo ex ratione ipsius actus. Electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum; quod quidem non est rationis, sed voluntatis: nam quantumcumque ratio unum alteri praefert, nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinetur in unum magis quam in aliud: non enim voluntas de necessitate sequitur rationem. Est tamen electio actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem; eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri, vel praeferre: quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, inquantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile simpliciter, sed ut utilius ad finem.

Sic ergo patet quod voluntatis actus est velle et intendere; sed velle prout ratio proponit voluntati aliquid bonum absolute, sive sit propter se eligendum, ut finis, sive propter aliud, ut quod est ad finem; utrumque enim velle dicimur: sed eligere est actus voluntatis, secundum quod ratio proponit ei bonum ut utilius ad finem: intendere vero, secundum quod ratio proponit ei bonum ut finem consequendum ex eo quod est ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia electioni attribuitur quantum ad id quod habet de ratione.

Ad secundum dicendum, quod practicae inquisitionis est duplex conclusio: una quae est in ratione, scilicet sententia, quae est judicium de consiliatis; alia vero quae est in voluntate, et hujusmodi est electio: et dicitur conclusio per quamdam similitudinem: quia sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione.

Ad tertium dicendum, quod electio dicitur esse principale in virtute morali et ex parte ejus quod habet de ratione, et ex parte ejus quod habet de voluntate: utrumque enim requiritur ad rationem virtutis moralis; et dicitur electio principale respectu exteriorum actuum. Unde non oportet quod electio sit actus prudentiae totaliter; sed participat aliquid prudentiae, sicut et rationis.

Ad quartum dicendum, quod discretio invenitur in electione, secundum quod pertinet ad rationem, cujus proprietatem sequitur voluntas in eligendo.

QUAESTIO XXIII.

DE VOLUNTATE DEI.

(*In octo articulos divisa.*)

Primo quaeritur, utrum Deo competat habere voluntatem; 2.° utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens; 3.° utrum voluntas divina convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti et voluntatem signi; 4.° utrum Deus de necessitate velit quidquid vult; 5.° utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat; 6.° utrum justitia in rebus creatis dependeat ex simplici divina voluntate; 7.° utrum teneamur conformare voluntatem nostram

voluntati divinae; 8.° utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in volito, ut scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deo conveniat voluntatem habere.

Quaestio est de voluntate Dei: et primo quaeritur, utrum Deo competat voluntatem habere; et videtur quod non. Omni enim voluntatem habenti competit secundum electionem voluntatis agere Sed Deus non agit secundum voluntatis electionem; ut enim dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nomin., *Sicut noster visibilis sol non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia; ita et divina bonitas.* Ergo Deo non competit voluntatem habere.

2. Praeterea, ex causa contingenti non possunt effectus necessarii proven re. Sed voluntas est causa contingens, cum se habeat ad utrumlibet. Ergo non potest esse causa necessariorum. Deus autem est causa omnium, tam necessariorum quam contingentium. Ergo non agit per voluntatem; et sic idem quod prius

3. Praeterea, ei quod non habet aliquam causam, non competit aliquid quod importet respectum ad causam. Sed Deus, cum sit prima causa omnium, non habet aliquam causam. Ergo, cum voluntas importet habitudinem in causam finalem, quia voluntas est finis, secundum Philosophum 3 Ethic. (cap. 2, ante med.), videtur quod voluntas Deo non competat.

4. Praeterea, secundum Philosophum in 3 Eth. (ut sup.), voluntarium meretur laudem vel vituperium; involuntarium autem veniam et misericordiam. Ergo ei non competit ratio voluntarii cui non competit ratio laudabilis. Sed Deo non competit ratio laudabilis: quia laus, ut dicitur in 1 Eth. (cap. 12), non est optimorum, sed eorum quae ordinantur in optimum; honor autem est optimorum. Ergo Deo non competit habere voluntatem.

5. Praeterea, opposita nata sunt fieri circa idem. Sed voluntario opponitur duplex involuntarium, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 1); scilicet involuntarium per ignorantiam, et per violentiam. Sed Deo non competit involuntarium per violentiam, quia coactio in Deum non cadit; nec involuntarium per ignorantiam, quia ipse omnia novit. Ergo nec voluntarium Deo competit.

6. Praeterea, ut dicitur in lib. de Regulis Fidei, est duplex voluntas; scilicet affectionis respectu interiorum actuum, et effectionis respectu exteriorum. Voluntas autem affectionis, ut ibi dicitur, est faciens ad meritum; voluntas autem effectionis est perficiens meritum. Deo autem non competit mereri. Ergo nec voluntatem aliquo modo habere.

7. Praeterea, Deus movens est non motum: quia secundum Boetium (4 de Consol., metro 9), *immobilis manens dat cuncta moveri.* Sed voluntas est movens motum, ut dicitur in 3 de Anima (com. 54); unde et in 2 Metaphys., probat Philosophus quod movet sicut desideratum et intellectum ex hoc quod est movens non motum. Ergo Deo non competit voluntatem habere.

8. Praeterea, voluntas appetitus quidam est; sub appetitiva enim animae parte continetur. Sed appetitus est imperfectio; est enim non habiti, secundum Augustinum. Ergo, cum nulla imperfectio in Deum cadat, videtur quod ei non competat voluntatem habere.

9. Praeterea, nihil quod se habet ad opposita, videtur Deo competere; cum talia sint generabilia et corruptibilia, a quibus longe Deus removetur. Sed voluntas se habet ad opposita, cum inter rationales potestates contineatur, quae ad opposita se habent, secundum Philosophum (9 Metaph., text. 3). Ergo voluntas Deo non competit.

10. Praeterea, Augustinus, 14 de Civ. Dei (cap. 21), dicit, quod Deus non aliter afficitur ad res cum sunt, et aliter cum non sunt. Sed cum non sunt, Deus non vult res esse: essent enim, si eas esse vellet. Ergo et cum sint, Deus non vult eas esse.

11. Praeterea, Deo non competit perfici, sed perficere. Voluntatis autem est perfici bono, sicut intellectus vero. Ergo voluntas Deo non competit.

Sed contra est quod in Psalm. 113, 2, dicitur: *Omnia quaecumque voluit fecit;* ex quo videtur quod voluntatem habeat, et ex voluntate sua res creatae sint.

Praeterea, beatitudo maxime in Deo invenitur. Sed beatitudo voluntatem requirit; quia beatus dicitur, secundum Augustinum (13 de Trin., cap. 5 et 6), qui habet quidquid vult, et nihil mali vult. Ergo voluntas competit Deo.

Praeterea, ubicumque inveniuntur perfectiores conditiones voluntatis, ibi est perfectius voluntas. Sed in Deo perfectissime inveniuntur conditiones voluntatis; est enim in eo indistantia voluntatis a subjecto, quia sua essentia est sua voluntas: est in eo indistantia voluntatis ab actu, quia sua actio est sua essentia; est in eo indistantia voluntatis a fine, sive ab objecto, quia sua voluntas est sua bonitas. Ergo in Deo perfectissime invenitur voluntas.

Praeterea, voluntas est radix libertatis. Sed libertas praecipue competit Deo; liber enim est qui causa sui est, secundum Philosophum in 1 Metaphys. (non multum procul a princ.); quod maxime de Deo verificatur. Ergo in Deo invenitur voluntas.

Respondeo dicendum, quod voluntas propriissime in Deo invenitur.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cognitio et voluntas radicantur in substantia spirituali super diversas habitudines ejus ad res. Est enim una habitudo spiritualis substantiae ad res, secundum quod res quodammodo sunt apud ipsam spiritualem substantiam, non quidem secundum esse proprium, ut antiqui ponebant, dicentes, quod terram terra cognoscimus, aqua vero aquam, et sic de aliis; sed secundum propriam rationem; non enim lapis est in anima, sed species lapidis, sive ratio ejus, secundum Philosophum in 3 de Anima (com. 38). Et quia ratio rei absoluta sine concretione non potest inveniri nisi in substantia immateriali, ideo cognitio non rebus omnibus attribuitur, sed solum immaterialibus; et secundum gradum immaterialitatis est gradus cognitionis; ut quae sunt maxime immaterialia, sint maxime cognoscibilia: in quibus, quia ipsa eorum essentia immaterialis est, se habet ad ea ut medium cognoscendi; sicut Deus per suam essentiam se ipsum et omnia alia cognoscit; voluntas autem in quibus appetitus fundatur super habitudinem qua substan-

tia spiritualis refertur ad res ut habens ordinem aliquem ad eas in se ipsis existentes Et quia cujuslibet rei tam materialis quam immaterialis est ad rem aliam ordinem habere; inde est quod cuilibet rei competit habere appetitum vel naturalem, vel animalem, vel rationalem seu intellectualem; sed in diversis diversimode invenitur. Cum enim res habeat ad rem aliam ordinari per aliquid quod in se habet; secundum quod diversimode in se aliquid habet, secundum hoc diversimode ad aliud ordinatur. Res ergo materiales, in quibus est quidquid eis inest, quasi materiae obligatum et concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis dispositionis; unde hujus ordinationis ipsae res materiales non sunt sibi ipsis causae, quasi ipsae se ordinent in hoc ad quod ordinantur; sed aliunde ordinantur; unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt: et ideo competit eis habere tantummodo appetitum naturalem. Substantiis vero immaterialibus et cognoscibilibus est aliquid absolute non concretum et ligatum ad materiam; et hoc secundum gradum suae immaterialitatis; et ideo ex hoc ipso ordinantur ad res ordinatione libera, cujus ipsae sunt causae, quasi se ordinantes in hoc ad quod ordinantur; et ideo competit eis voluntarie et sponte aliquid agere aut appetere. Si enim arca quae est in mente artificis, esset forma materialis habens determinatum esse, non inclinaret nisi secundum modum suum determinatum quem haberet; unde non remaneret artifici liberum facere domum vel non facere; vel facere sic, aut aliter. Sed quia forma domus in mente artificis est ratio domus absoluta, non se habens, quantum est de se, magis ad esse quam ad non esse, nec ad sic quam ad aliter esse, respectu accidentium dispositionum domus; remanet artifici libera inclinatio respectu domus faciendae vel non faciendae. Quia vero in substantia spirituali sensitiva licet recipiantur formae rerum sine materia, non tamen omnino immaterialiter et absque materiae conditionibus, ex hoc quod recipiuntur in organo corporali; ideo inclinatio in eis non est omnino libera, quamvis in eis aliqua libertatis imitatio vel similitudo sit. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex se ipsis, inquantum ex apprehensione aliquid appetunt; sed inclinari in id quod appetunt, vel non inclinari, non subjacet dispositioni eorum. Sed in natura intellectuali, ubi perfecte aliquid recipitur immaterialiter, invenitur perfecta ratio liberae inclinationis; quae quidem libera inclinatio rationem voluntatis constituit; et ideo rebus materialibus non attribuitur voluntas, sed appetitus naturalis; animae vero sensitivae attribuitur non voluntas, sed appetitus animalis; soli vero substantiae intellectivae attribuitur voluntas; et quanto est immaterialior, tanto ei magis competit ratio voluntatis. Unde, cum Deus sit in fine immaterialitatis, sibi summe competit et propriissime ratio voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius non intendit ex verbis illis excludere voluntatem et electionem a Deo, sed ostendere universalem ejus influentiam in res: non enim ita communicat suam bonitatem rebus, ut quasdam eligat quas suae bonitatis participes faciat, quasdam vero a participatione suae bonitatis omnino excludat; sed *omnibus dat affluenter*, ut dicitur Jac. 1, 5; quamvis quantum ad hoc eligere dicatur quod quibusdam plura quam aliis dat ex ordine suae sapientiae.

Ad secundum dicendum, quod voluntas Dei non est causa contingens, eo quod illud quod vult, immutabiliter vult; et ideo ex ipsa ratione suae immobilitatis res necessariae causari possunt; et praecipue cum nulla res creata sit necessaria secundum se considerata; sed in se possibilis, et necessaria per aliud.

Ad tertium dicendum, quod voluntas est alicujus dupliciter; uno modo principaliter, et alio modo secundario. Principaliter quidem voluntas est finis, qui est ratio volendi omnia alia; secundario autem est eorum quae sunt ad finem, quae propter finem volumus. Voluntas autem non habet habitudinem ad volitum quod est secundarium, sicut ad causam; sed tantummodo ad volitum principale, quod est finis. Sciendum est autem, quod voluntas et volitum aliquando distinguuntur secundum rem; et tunc volitum comparatur ad voluntatem sicut realiter causa finalis. Si autem voluntas et volitum distinguuntur tantum ratione, tunc volitum non erit causa finalis voluntatis nisi secundum modum significandi. Voluntas ergo divina comparatur, sicut ad finem, ad bonitatem suam, quae secundum rem idem est quod sua voluntas; distinguitur autem solum secundum modum significandi. Unde relinquitur quod voluntatis divinae nihil sit causa realiter, sed solum secundum modum significandi. Nec est inconveniens, in Deo significari aliquid per modum causae; sic enim Divinitas significatur in Deo ut habens se ad Deum per modum causae formalis. Res vero creatae, quas Deus vult, non se habent ad divinam voluntatem ut fines, sed ut ordinata ad finem: propter hoc enim Deus creaturas vult esse, ut in eis sua bonitas, quae per essentiam multiplicari non potest, saltem similitudinis participatione in plures effundatur.

Ad quartum dicendum, quod laus non debetur voluntati secundum quemlibet actum suum, si laus stricte accipitur, ut Philosophus accipit; sed secundum quod voluntas comparatur ad ea quae sunt ad finem. Constat enim quod actus voluntatis invenitur non solum in operibus virtutis, quae sunt laudabilia, sed etiam in actu felicitatis, quae est honorabilium: constat enim quod felicitas delectationem habet. Et tamen etiam laus Deo attribuitur, cum ad laudandum Deum in multis locis Scripturae invitemur; sed laus communius accipitur quam Philosophus accipiat. Vel potest dici, quod laus, etiam proprie accepta, Deo competit, inquantum sua voluntate ordinat creaturas in se ipsum sicut in finem (1).

Ad sextum dicendum, quod in Deo est voluntas affectionis, et voluntas effectionis: vult enim se velle, et vult se agere quod agit; sed non oportet quod ubicumque est altera istarum, inveniatur meritum; sed solummodo in natura imperfecta tendente in perfectionem.

Ad septimum dicendum, quod quando volitum est aliud a voluntate, volitum movet voluntatem realiter: sed quando volitum est idem voluntati, tunc non movet nisi secundum modum significandi: et quantum ad hunc modum loquendi, secundum Commentatorem, in 8 Phys. (com 60), verificatur dictum Platonis, qui dicebat, quod primum movens

(1) *Deest responsio ad quintum.*

movet se ipsum. Nec tamen quia vult creaturas, sequitur quod a creaturis movetur; quia creaturas non vult nisi ratione suae bonitatis, ut dictum est, in solut. ad 3 argum.

Ad octavum dicendum, quod per eamdem naturam aliquid movetur ad terminum quem nondum obtinet, et in termino quieseit quem jam obtinuit: unde ejusdem potentiae est tendere in bonum cum nondum habetur, et diligere ipsum, et delectari in eo postquam habetur; et utrumque horum pertinet ad potentiam appetitivam, quamvis nominetur magis ab illo actu quo tendit in id quod non habet, ratione cujus dicitur quod appetitus est imperfecti. Sed voluntas indifferenter se habet ad utrumque: unde voluntas secundum propriam rationem competit Deo, non autem appetitus.

Ad nonum dicendum, quod Deo non competit ad opposita se habere quantum ad ea quae sunt in essentia ejus; sed ad opposita se habet quantum ad effectus in creaturis, quos potest facere et non facere.

Ad decimum dicendum, quod Deus cum non operatur res, vult res esse; sed tamen non vult quod tunc sint: unde objectio procedit ex suppositione falsi.

Ad undecimum dicendum, quod Deus non potest aliquo perfici secundum rem; tamen per modum significandi aliquando aliquo perfici significatur; sicut cum dico quod Deus intelligit aliquid. Sicut enim volitum est perfectio voluntatis, ita intelligibile perfectio intellectus. In Deo autem idem est intelligibile primum et intellectus, et volitum primum et voluntas.

ARTICULUS II.

Utrum divina voluntas in antecedentem et consequentem dividatur. — (1 *part., quaest.* 19, *art.* 6.)

Secundo quaeritur, utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens; et videtur quod non. Ordo enim distinctionem praesupponit. Sed in divina voluntate non est aliqua distinctio, cum uno simplici actu voluntatis velit omnia quae vult. Ergo in divina voluntate non est antecedens et consequens, quod ordinem importet.

2 Sed dicendum, quod in voluntate divina etsi non sit distinctio ex parte volentis, est tamen distinctio ex parte volitorum. Sed contra, ex parte volitorum non potest ordo in voluntate poni nisi dupliciter; aut respectu diversorum, aut respectu unius voliti. Si respectu diversorum volitorum; sequitur quod voluntas antecedens dicatur de primis creaturis, voluntas autem consequens de posterioribus creaturis: quod falsum est. Si autem respectu unius voliti: hoc non potest esse nisi secundum diversas circumstantias in illo volito consideratas. Hoc autem non potest ponere distinctionem vel ordinem in voluntate; cum voluntas referatur ad rem secundum quod in sua natura existit; res autem in sua natura implicita est omnibus suis conditionibus. Ergo nullo modo in divina voluntate debet poni antecedens et consequens.

3. Praeterea, sicut voluntas comparatur ad creaturas, ita et scientia et potentia. Sed propter ordinem creaturarum non distinguimus scientiam nec potentiam Dei per antecedentem et consequentem. Ergo nec voluntas hoc modo distingui debet.

4. Praeterea, illud quod non recipit mutationem nec impedimentum ab alio, non judicatur ex alio, sed ex se ipso tantum. Voluntas autem divina a nullo potest immutari nec impediri. Ergo nec debet judicari ex alio, sed ex se ipsa tantum. Sed voluntas antecedens in Deo dicitur, secundum Damascenum, ex ipso existens; consequens autem ex causa nostra. Ergo in Deo non debet distingui voluntas consequens contra antecedentem.

5. Praeterea, in affectiva non videtur esse ordo nisi ex cognitiva; quia ordo ad rationem pertinet. Sed Deo non attribuitur cognitio habens ordinem, quae est ratio; sed cognitio simplex, quae est intellectus. Ergo nec in voluntate ejus debet poni ordo antecedentis et consequentis.

6. Praeterea, Boetius dicit in lib. de Consol. (5, metro 2), quod Deus uno mentis intuitu omnia cernit. Ergo pari ratione ad omnia quae vult, uno simplici actu voluntatis se extendit: ergo in ejus voluntate non debet poni antecedens et consequens.

7. Praeterea, Deus cognoscit res in se ipso et in propria natura rerum; et quamvis res posterius sint in propria natura quam in Verbo, non tamen in cognitione Dei ponitur antecedens et consequens. Ergo nec in voluntate poni debet.

8. Praeterea, sicut divinum esse mensuratur aeternitate, ita et divina voluntas. Sed duratio divini esse, propter hoc quod est aeternitate mensurata, est tota simul, non habens prius et posterius. Ergo nec in voluntate divina debet poni antecedens et consequens.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. (orthod. Fidei, cap. 26): *Oportet scire, quod Deus antecedente voluntate vult omnes salvari: non autem consequente,* ut post subdit. Ergo distinctio antecedentis et consequentis competit divinae voluntati.

Praeterea, Deo competit voluntas habitualis aeterna secundum quod Deus est, et voluntas actualis secundum quod creator est, volens res actu esse. Sed haec voluntas comparatur ad primam sicut consequens ad antecedens. Ergo in voluntate divina antecedens et consequens invenitur.

Respondeo dicendum, quod voluntas divina per antecedentem et consequentem convenienter distinguitur. Cujus distinctionis intellectus ex verbis Damasceni est assumendus, qui hanc distinctionem introduxit: dicit enim in 3 lib. (cap. 59, non procul a fin.), quod voluntas antecedens est acceptio Dei ex ipso existens; sed voluntas consequens est concessio ex nostra causa.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in qualibet actione est aliquid considerandum ex parte agentis, et aliquid ex parte recipientis: et sicut agens est prius facto et principalius, ita id quod est ex parte facientis, est prius naturaliter eo quod est ex parte facti; sicut patet in operatione naturae, quod ex parte virtutis formativae, quae est in semine, est quod animal perfectum producatur; sed ex parte materiae recipientis, quae quandoque est indisposita, contingit quandoque quod non producitur perfectum animal, sicut contingit in partubus monstruosis: et sic dicimus, de prima intentione naturae esse quod animal perfectum producatur; sed quod producatur animal imperfectum, est ex secunda intentione naturae: quae ex quo non potest propter suam indispositionem tradere formam perfectionis, tradit ei id cujus est capax. Et similiter est considerandum in operatione Dei qua operatur in creaturis. Quamvis enim ipse in sua operatione

materiam non requirat, et res a principio creaverit nulla materia praeexistente; nunc tamen operatur in rebus quas primo creavit, eis administrans, praesupposita natura quam prius eis dedit: et quamvis posset a creatura omne impedimentum auferre, quo perfectionis incapaces existunt; tamen secundum ordinem suae sapientiae disponit de rebus secundum earum conditionem, ut unicuique tribuat secundum modum suum.

Illud ergo ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi prima intentione, sive voluntate antecedente; sed quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis cujus est capax; et hoc est quasi de secunda intentione ejus, et dicitur voluntas consequens. Quia ergo Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur voluntate antecedente omnium salutem velle: sed quia quaedam suae saluti adversantur; quos ordo suae sapientiae ad salutem venire non patitur propter eorum defectum, implet in eis alio modo id quod ad suam bonitatem pertinet, scilicet eos per justitiam damnans; ut sic dum a primo ordine voluntatis deficiunt, in secundum labantur; et dum Dei voluntatem non faciunt, impleatur in eis voluntas Dei. Ipse autem defectus peccati, quo aliquis redditur dignus poena in presenti vel in futuro, non est volitus a Deo neque voluntate antecedente neque consequente; sed est ab eo solummodo permissus.

Nec tamen intelligendum est ex praedictis quod intentio Dei frustrari possit: quia istum qui non salvatur, praescivit ab aeterno fore non salvandum; nec ordinat ipsum in salutem secundum ordinem praedestinationis, qui est ordo absolutae voluntatis; sed quantum ex parte sua est, dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam.

Ad primum ergo dicendum, quod in voluntate divina nec ordo nec distinctio est ex parte actus voluntatis, sed solummodo ex parte volitorum.

Ad secundum dicendum, quod ordo divinae voluntatis non attenditur secundum diversa volita, sed per respectum ad unum et idem volitum propter diversa in eo reperta; sicut aliquem hominem vult Deus salvari voluntate antecedente, ratione humanae naturae, quam ad salutem fecit; sed vult eum damnari voluntate consequente, propter peccata quae in eo inveniuntur. Quamvis autem res in quam fertur actus voluntatis, sit cum omnibus suis conditionibus; non tamen oportet quod quaelibet illarum conditionum quae inveniuntur in volito, sit ratio movens voluntatem; sicut vinum non movet appetitum bibentis ratione virtutis inebriandi quam habet, sed ratione dulcedinis; quamvis simul utrumque in uno inveniatur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas divina est immediatum creaturarum principium, ordinando attributa divina per modum intelligendi, secundum quod ad opus applicantur: potentia enim non exit in opus nisi recta per scientiam, et determinata per voluntatem ad aliquid agendum; et ideo magis ordo rerum refertur in voluntatem divinam quam in potentiam vel scientiam. Vel dicendum, quod ratio voluntatis consistit, ut dictum est (in solut. ad 2), in comparatione voluntatis ad ipsas res; sed res dicuntur esse scitae, vel possibiles alicui agenti, inquantum sunt in ipso per modum intelligibilem vel virtualem. Res autem secundum quod sunt in Deo, non habent ordinem; sed secundum quod sunt in se ipsis; et ideo ordo rerum non attribuitur scientiae vel potentiae, sed solum voluntati.

Ad quartum dicendum, quod quamvis divina voluntas non impediatur nec immutetur ex aliquo alio, tamen secundum ordinem sapientiae fertur in aliquid secundum conditionem illius; et sic voluntati divinae attribuitur aliquid ex parte nostra.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de ordine voluntatis ex parte ipsius actus; sic autem ibi non est ordo antecedentis et consequentis.

Et similiter dicendum ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod quamvis res posterius habeat esse in sua natura quam in Deo, non tamen posterius cognoscitur a Deo in propria natura quam in se ipso: quia hoc ipsum quod Deus essentiam suam cognoscit, intuetur res et prout sunt in se ipso, et prout sunt in propria natura.

Ad octavum dicendum, quod in voluntate Dei non ponuntur antecedens et consequens ad importandum ordinem successionis, qui repugnat aeternitati; sed ad denotandum diversam comparationem ejus ad volita.

ARTICULUS III.

Utrum Dei voluntas dividatur in beneplaciti et signi voluntatem. — (1 *part.*, *quaest.* 19, *art.*2.)

Tertio quaeritur, utrum voluntas Dei convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti et voluntatem signi; et videtur quod non. Sicut enim ea quae in creaturis aguntur, sunt signa divinae voluntatis; ita et scientiae et potentiae. Sed scientia et potentia non distinguuntur per potentiam et scientiam quae sunt essentia Dei, et signa ejus. Ergo nec voluntas hoc modo distingui debet per voluntatem beneplaciti, quae est divina essentia, et voluntatem signi.

2. Praeterea, per hoc quod aliquid Deus vult voluntate beneplaciti, ostenditur actum divinae voluntatis ferri in illud, ut sic sit Deo placitum. Aut ergo illud in quod fertur voluntas signi, est placitum Deo, aut non. Si est placitum Deo, ergo vult illud voluntate beneplaciti; et sic voluntas signi non debet a voluntate beneplaciti distingui. Si autem non sit placitum Deo, significatur autem esse placitum ei per voluntatem signi; ergo signum divinae voluntatis erit falsum; et ita in doctrina veritatis talia signa divinae voluntatis poni non debent.

3. Praeterea, omnis voluntas est in volente. Sed quicquid est in Deo, est divina essentia. Si ergo voluntas signi Deo attribuitur, erit idem quod divina essentia; et sic non distinguitur a voluntate beneplaciti: nam illa voluntas dicitur esse beneplaciti, quae est ipsa divina essentia, ut Magister in 1 Sent., distint. 45, dicit.

4. Praeterea, quicquid Deus vult, bonum est. Sed signum voluntatis debet divinae voluntati respondere. Ergo signum voluntatis non debet esse de malo. Cum ergo permissio sit de malo, et similiter prohibitio; videtur quod non debeant poni signa divinae voluntatis.

5. Praeterea, sicut invenitur bonum et melius; ita malum et pejus. Sed secundum bonum et melius distinguitur duplex voluntas signi: scilicet praeceptum quod est de bono, et consilium quod est

de meliori bono. Ergo et similiter respectu mali et pejoris debent duo signa voluntatis poni.

6. Praeterea, voluntas Dei magis inclinatur ad bonum quam ad malum. Sed signum voluntatis quod respicit malum, scilicet permissio, nunquam potest impediri. Ergo et praeceptum et consilium, quae sunt respectu boni, non deberent impedimentum suscipere; quod tamen apparet esse falsum.

7. Praeterea, eorum quae se invicem consequuntur, unum non debet contra aliud distingui. Sed voluntas beneplaciti et Dei operatio se consequuntur: nihil enim operatur quod non velit voluntate beneplaciti; et nihil vult voluntate beneplaciti in creaturis, quod non operetur, secundum illud Psalm. 113, 2: *Omnia quaecumque voluit*, Dominus *fecit*. Ergo operatio non debet poni sub voluntate signi, quae contra voluntatem beneplaciti distinguitur.

Respondeo dicendum, quod in divinis est duplex modus loquendi. Unus secundum propriam locutionem: quando scilicet Deo attribuimus id quod sibi competit secundum suam naturam; quamvis semper sibi eminentius competat quam a nobis mente concipiatur, vel sermone proferatur; ratione cujus nulla nostra locutio de Deo potest esse propria ad plenum. Alius modus est secundum figurativam sive tropicam vel symbolicam locutionem. Quia enim ipse Deus, secundum quod in se est, aciem nostrae mentis excedit, oportet quod de eo loquamur per ea quae apud nos inveniuntur; et sic sensibilium nomina Deo attribuimus; ut cum eum nominamus vel lucem, vel leonem, vel aliquid hujusmodi. Quorum quidem locutionum veritas in hoc fundatur, quod nulla creatura, ut dicit Dionysius, 2 cap. cael. Hier., est universaliter boni participatione privata; et ideo in singulis creaturis est invenire aliquas proprietates repraesentantes quantum ad aliquid divinam bonitatem; et ita nomen in Deum transfertur, inquantum res significata per nomen, signum est divinae bonitatis. Quodcumque ergo signum loco signati accipitur in divinis, est modus tropicae locutionis.

Uterque autem istorum modorum loquendi concurrit in voluntate divina. Invenitur enim in Deo proprie ratio voluntatis, ut supra, art. 1, dictum est; et sic voluntas de Deo proprie dicitur; et haec est voluntas beneplaciti, quae per antecedentem et consequentem distinguitur, ut dictum est, art. praeced. Quia vero voluntas in nobis habet quamdam animi passionem consequentem; ideo, sicut alia nomina passionum metaphorice dicuntur de Deo, ita et nomen voluntatis. Dicitur autem nomen irae de Deo, quia in eo invenitur effectus qui solet esse irati apud nos, scilicet punitio; unde ipsa punitio, qua punit, Dei ira nominatur. Et simili modo loquendi, illa quae solent esse signa voluntatis apud nos, Dei voluntates appellantur: et pro tanto dicitur voluntas signi, quia ipsum signum quod solet esse voluntatis, voluntas appellatur.

Cum autem voluntas possit designari et secundum quod proponit de agendis, et secundum quod impetum facit ad opus; utroque modo voluntati aliqua signa attribuuntur. Secundum enim quod proponit de agendis quantum ad fugam mali, est signum ejus prohibitio. Quantum autem ad prosecutionem boni, est duplex signum voluntatis: nam respectu boni necessarii, sine quo non potest voluntas finem suum consequi, est signum voluntatis praeceptum; respectu autem boni utilis, quo faciliori modo et convenientiori acquiritur finis, est signum voluntatis consilium. Sed secundum quod voluntas impetum facit ad opus, attribuitur ei duplex signum: unum expressum, quod est operatio; quod enim quis operatur, indicat se expresse velle: aliud vero est signum interpretativum, scilicet permissio; qui enim non prohibet aliquid quod impedire potest, interpretative videtur consentire in illud; hoc autem nomen permissionis importat.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, quamvis sit omnia potens et omnia sciens, non tamen omnia volens; et ideo, praeter signa in creaturis inventa, quibus ostenditur quod est sciens et potens et volens, voluntati assignantur quaedam signa, ut ostendatur quid Deus velit, et non solum quod est volens. Vel dicendum, quod scientia et potentia non habent ita adjunctum modum passionis sicut voluntas, prout in nobis invenitur; et ideo voluntas magis appropinquat ad illa quae metaphorice dicuntur de Deo, quam potentia vel scientia; et ideo signa voluntatis magis dicimus voluntatem metaphorice loquendo, quam signa scientiae et potentiae, scientiam et potentiam.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus non velit omne quod praecipit vel permittit, vult tamen aliquid circa hoc; vult enim omnes esse debitores ejus quod praecipit, et in potestate nostra esse id quod permittit; et hanc voluntatem divinam praeceptum et permissio significat. Vel potest dici, quod voluntas signi non pro tanto dicitur quia significet Deum velle illud; sed quia id quod solet esse signum voluntatis apud nos, voluntas nominatur. Non autem oportet ut id quod solet esse alicujus rei signum, sit falsum quando ei non respondet id quod solet significare, nisi tunc tantum quando ad significandum illud adhibetur. Quamvis ergo praecipere in nobis sit signum volendi illud, non tamen quandocumque praecipit aliquid vel Deus vel homo, oportet quod significet se velle illud esse. Unde non sequitur quod sit signum falsum. Et inde est quod in actibus non semper est mendacium, quandocumque aliqua actio agitur per quam solet aliquid significari, si illud non subsit; sed in verbo, si non subsit illud quod significat, de necessitate est falsitas, quia scilicet verba ad hoc sunt instituta ut sint signa; unde si non respondet eis signatum, est ibi falsitas; actiones autem non sunt ad hoc institutae ut significent, sed ut aliquid per eas fiat; accidit autem quod per eas aliquid significetur. Et ideo non semper est falsitas in eis si signatum non respondet; sed tunc tantum quando ad significandum applicantur ab agente.

Ad tertium dicendum, quod voluntas signi non est in Deo, sed a Deo; est enim aliquis Dei effectus talis, qualis solet apud nos voluntas hominis designari.

Ad quartum dicendum, quod voluntas Dei quamvis non sit respectu mali ut fiat, est tamen respectu ejus ut impediat prohibendo, vel in potestate nostra constituat permittendo.

Ad quintum dicendum, quod cum omne in quod voluntas tendit, habeat ordinem ad finem, qui est ratio volendi omnia; mala autem careant ordine ad finem; omnia mala unum tenent locum, sicut respectu finis, ita et respectu voluntatis divinae; sed bona quae ordinantur in finem, secundum diversum ordinem quem habent ad finem, diversimode ad ea se habet voluntas; et propter hoc sunt

diversa signa de bono et meliori; non autem de malo et pejori.

Ad sextum dicendum, quod voluntas signi non distinguitur contra voluntatem beneplaciti per hoc quod est impleri et non impleri: unde, quamvis voluntas beneplaciti semper impleatur, potest tamen ad voluntatem signi aliquid pertinere quod impletur; unde ea quae Deus praecipit vel consulit, quandoque vult voluntate beneplaciti. Distinguitur autem voluntas signi a voluntate beneplaciti, quia unum est ipse Deus; aliud est effectus ejus, ut jam dictum est, in corp. art.

Et sciendum est, quod voluntas signi tribus modis se habet ad voluntatem beneplaciti; quaedam enim est voluntas signi quae nunquam incidit in idem cum voluntate beneplaciti, sicut permissio qua permittit mala fieri, cum mala fieri nunquam velit; quaedam autem semper in idem incidit, sicut operatio; quaedam vero quandoque incidit, et quandoque non; sicut praeceptum, prohibitio et consilium.

Et per hoc patet solutio ad ultimum.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus de necessitate velit quaecumque vult.
(1 *part.*, *quaest.* 19, *art.* 3.)

Quarto quaeritur, utrum Deus de necessitate velit quidquid vult; et videtur quod sic. Omne enim aeternum est necessarium. Sed Deus ab aeterno vult quidquid vult. Ergo de necessitate vult quidquid vult

2. Sed dicendum, quod velle Dei est necessarium et aeternum ex parte voluntatis, quae est divina essentia, et ex parte ejus quod est ratio volendi, quod est divina bonitas; non autem quantum ad respectum voluntatis ad volitum. — Sed contra, hoc ipsum quod est Deum velle aliquid, importat habitudinem voluntatis ad volitum. Sed hoc ipsum quod est Deum velle aliquid, est aeternum. Ergo ipsa habitudo voluntatis ad volitum est aeterna et necessaria.

3. Sed dicendum, quod habitudo ad volitum est aeterna et necessaria, secundum quod volitum est in ratione exemplari, non autem secundum quod est in se ipso, sive in propria natura. — Sed contra, secundum hoc aliquid est volitum quod ad ipsum refertur voluntas. Si ergo ab aeterno non refertur voluntas Dei ad volitum, secundum quod est in se ipso, sed secundum quod est in ratione volendi exemplari; tunc aliquod temporale, utpote Petrum salvari, non esset ab aeterno volitum a Deo, ut scilicet in propria natura esset; sed solummodo ab aeterno esset a Deo volitum ut esset in rationibus aeternis; quod patet esse falsum.

4. Praeterea, quidquid Deus voluit vel vult; postquam vult illud vel voluit, non potest illud non velle vel non voluisse. Sed quidquid Deus vult, nunquam non voluit; eo quod semper et ab aeterno voluit quidquid vult. Ergo Deus non potest non velle quidquid vult: ergo de necessitate vult quidquid vult.

5. Sed diceretur, quod ratio ista procedit secundum quod velle Dei consideratur quantum ad ipsum volentem, vel actum, vel rationem volendi; non autem quantum ad habitudinem qua refertur ad volitum. — Sed contra, creare est actus semper importans respectum ad effectum; connotat enim effectum temporalem. Sed ratio ista verificatur de creatione, si supponeretur Deum semper creasse; quod quia creavit aliquid, non potest non creasse. Ergo de necessitate sequitur, secundum quod habet respectum ad volitum.

6. Praeterea, Deo idem est esse quod velle. Sed Deum necesse est esse omne quod est; quia in perpetuis non differt esse et posse, secundum Philosophum in 3 Physic. (com. 32). Ergo et Deum necesse est velle omne quod vult.

7. Sed dicendum, quod quamvis velle et esse sint idem secundum rem, tamen differunt secundum modum significandi; quia velle significatur per modum actus, qui transit in alterum. — Sed contra, esse etiam Dei quamvis sit idem quod essentia secundum rem, differunt tamen secundum modum significandi; quia esse significat per modum actus. Ergo quantum ad hoc non est differentia inter esse et velle.

8. Praeterea, aeternitas repugnat successioni. Sed velle divinum aeternitate mensuratur. Ergo non potest ibi esse successio. Esset autem successio, si quod ab aeterno voluit, non vellet; aut si quod non voluit, vellet. Ergo impossibile est eum velle quod non voluit, vel non velle quod voluit: ergo quidquid vult, de necessitate vult; et quidquid non vult, de necessitate non vult.

9. Praeterea, quicumque voluit aliquid necessarium, impossibile est eum non voluisse illud; quia quod factum est, non potest non fuisse. Sed in Deo idem est velle et voluisse; quia actus voluntatis ejus non est novus, sed aeternus. Ergo Deus non potest non velle quod vult; et sic de necessitate vult quod vult.

10. Sed dicendum, quod vult de necessitate quantum ad rationem volendi, non autem quantum ad ipsum volitum. — Sed contra, ratio volendi Deo est ipsemet, qui a se ipso vult quidquid vult. Si ergo se ipsum de necessitate vult, et omnia alia de necessitate vellet.

11. Praeterea, ratio volendi est finis Finis autem, secundum Philosophum in 2 Physic. (com. 89), et in 7 Ethic. (cap. 8, a med.), ita se habet in appetitivis et operativis sicut principium in demonstrativis. Sed in demonstrativis si principia sunt necessaria, sequitur conclusio necessaria Ergo et in appetitivis, si aliquis vult finem, vult ea de necessitate, quae sunt ad finem; et ita, si velle divinum est necessarium quantum ad rationem volendi, erit necessarium per comparationem ad volita.

12. Praeterea, quicumque potest velle aliquid et non velle, potest incipere velle illud. Sed Deus non potest incipere velle aliquid. Ergo non potest aliquid velle et non velle; et ita de necessitate vult quidquid vult.

13. Praeterea, sicut Dei voluntas importat respectum ad creaturas, ita et potentia et scientia. Sed necessarium est Deum posse quidquid potest, et necessarium est eum scire quidquid scit. Ergo necessarium est eum velle quidquid vult.

14. Praeterea, illud quod semper eodem modo se habet, est necessarium. Sed respectus divinae voluntatis ad volita, semper est eodem modo se habens. Ergo est necessarius; et ita velle divinum quantum ad habitudinem ad substantiam voliti est necessarium.

15. Praeterea, si Deus vult Antichristum fore, de necessitate sequitur Antichristum fore, quamvis

Antichristum fore non sit necessarium. Hoc autem non esset, nisi esset necessarius respectus sive necessaria habitudo divinae voluntatis ad volitum. Ergo ipsum velle divinum, secundum quod importat respectum voluntatis ad volitum, est necessarium.

16. Praeterea, ordo divinae voluntatis ad rationem volendi est causa ordinis divinae voluntatis ad volitum; voluntas enim in aliquod volitum fertur propter rationem volendi. Inter utrumque autem ordinem non cadit aliquod contingens medium. Posita autem causa necessaria sequitur effectus necessarius, nisi intercidat media causa contingens. Ergo, cum velle divinum sit necessarium in ordine ad rationem volendi, erit necessarium in ordine ad volitum; et ita Deus de necessitate vult quidquid vult.

1. Sed contra, voluntas Dei magis est libera quam voluntas nostra. Sed voluntas nostra non de necessitate vult quod vult. Ergo nec voluntas Dei.

2. Praeterea, necessitas opponitur gratuitae voluntati. Sed Deus vult salutem hominum ex gratuita voluntate. Ergo non vult ex necessitate.

3. Praeterea, cum nihil extrinsecum a Deo, possit Deo necessitatem imponere; si aliquid ex necessitate vellet, non vellet illud nisi ex necessitate suae naturae. Ergo idem sequeretur ex hoc quod ponitur Deum agere ex voluntate, et ex hoc quod ponitur ex necessitate naturae. Sed ponentibus Deum agere ex necessitate naturae, sequitur omnia ab eo facta fuisse. Ergo idem sequetur nobis ponentibus eum ex voluntate omnia facere.

Respondeo dicendum, quod divinum velle necessitatem habere ex parte ipsius volentis et actus, indubitabiliter verum est: nam actio Dei est ejus essentia, quam constat esse aeternam. Unde hoc in quaestione non ponitur; sed utrum velle ipsum necessitatem habeat per comparationem ad volitum: quae quidem comparatio intelligitur cum dicimus, Deum velle hoc vel illud: hoc enim quaerimus, cum quaerimus, utrum Deus de necessitate aliquid velit.

Sciendum est igitur, quod cujuslibet voluntatis est duplex volitum; unum quidem principale, et aliud quasi secundarium. Principale quidem volitum est in quod voluntas fertur secundum suam naturam; eo quod ipsa voluntas natura quaedam est, et naturalem ordinem ad aliquid habet; hoc autem est quod naturaliter voluntas vult: sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem, et respectu hujus voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturae; non enim potest homo velle non esse beatus, aut esse miser. Secundaria vero volita sunt quae ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem. Et ad haec duo volita hoc modo se habet voluntas diversimode, sicut intellectus ad principia quae naturaliter novit, et ad conclusiones quas ex eis elicit.

Voluntas igitur divina habet pro principali volito id quod naturaliter vult, et quod est quasi finis voluntatis suae; scilicet ipsa bonitas sua, propter quam vult quidquid aliud a se vult: vult enim creaturas propter suam bonitatem, ut Augustinus dicit; ut videlicet sua bonitas, quae per essentiam multiplicari non potest, saltem per quamdam similitudinis participationem diffundatur ad multa. Unde ea quae circa creaturas vult, sunt quasi ejus volita secundaria, quae propter suam bonitatem vult; ut divina bonitas sit ejus voluntati ratio volendi omnia, sicut sua essentia est ei ratio cognoscendi omnia. Respectu igitur illius principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas divina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, qui libertati non repugnat, secundum Augustinum in 5 de civitate Dei: non enim potest Deus velle se non esse bonum, et per consequens se non esse intelligentem vel potentem, vel quodcumque eorum quae ratio ejus bonitatis includit. Sed respectu nullius alterius voliti necessitatem habet. Cum enim ratio volendi his quae sunt ad finem, sit ipse finis; secundum hoc quod id quod est ad finem, comparatur ad finem, secundum hoc comparatur ad voluntatem. Unde si quod est ad finem, sit quasi fini proportionatum, hoc modo scilicet quod finem perfecte includat, et sine eo finis haberi non possit; sicut de necessitate appetitur finis, ita de necessitate appetitur id quod est ad finem; et praecipue a voluntate quae sapientiae regulam exire non potest. Ejusdem enim rationis videtur desiderare vitae continuationem, et nutrimenti sumptionem, quo vita conservatur, et sine quo vita conservari non potest. Sed sicut nullus effectus divinus potentiam causae adaequat; ita nihil quod in Deum sicut finem ordinatur, est fini adaequatum: nulla enim creatura perfecte Deo assimilatur; hoc enim est solius Verbi increati. Unde contingit quod quamtumcumque nobiliori modo aliqua creatura pura in Deum ordinetur, aliquo modo ei assimilata, possibile sit aliquam aliam creaturam modo aeque nobili in ipsum Deum ordinari, et divinam bonitatem repraesentare.

Unde patet quod non est necessitas divinae voluntatis ex amore quem habet ad suam bonitatem, quod velit hoc vel illud circa creaturam; nec inest ei aliqua necessitas respectu totius creaturae; eo quod divina bonitas in se perfecta est, etiamsi nulla creatura existeret, quia bonorum nostrorum non eget, ut in Psam. 15 dicitur. Non enim divina bonitas est talis finis qui efficiatur ex his quae sunt ad finem; sed magis quo efficiuntur et perficiuntur ea quae ad ipsum ordinantur. Unde Avicenna dicit (lib. 8 Metaph., cap. 8, a med.), quod solius actio Dei est pure liberalis, quia nihil sibi accrescit ex his quae vult vel operatur circa creaturam.

Patet igitur ex dictis, quod quidquid Deus vult in se ipso, de necessitate vult; quidquid autem vult circa creaturam, non de necessitate vult.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur necessarium dupliciter: uno modo absolute; alio modo ex suppositione. Absolute quidem dicitur aliquid necessarium propter necessariam habitudinem ad invicem terminorum qui in aliqua propositione ponuntur; sicut hominem esse animal, vel omne totum esse majus sua parte, aut aliqua hujusmodi. Necessarium vero ex suppositione est quod non est necessarium ex se, sed solummodo posito alio; sicut Socratem cucurrisse: Socrates enim, quantum est de se, non se habet magis ad hoc quam ad hujus oppositum; sed facta suppositione quod cucurrerit, impossibile est eum non cucurrisse. Sic igitur dico, quod Deum velle aliquid in creaturis, utpote Petrum salvari, non est necessarium absolute, eo quod voluntas divina non habet ad hoc necessarium ordinem, ut ex dictis, in corp. art., patet; sed facta suppositione quod Deus illud velit vel voluerit, impossibile est eum non voluisse vel non velle, eo quod voluntas ejus immutabilis est. Unde hujusmodi

necessitas apud theologos vocatur necessitas immutabilitatis. Quod autem non sit necessarium absolute Deum velle, hoc est ex parte voliti, quod deficit a perfecta proportione in finem, ut dictum est. Et quantum ad hoc verificatur responsio prius, in corp. art., posita. Et eodem modo distinguendum est de aeterno sicut de necessario.

Ad secundum dicendum, quod illa habitudo importata est necessaria et aeterna ex suppositione, non autem absolute; et non solum secundum quod terminatur ad volitum, prout est exemplariter in ratione volendi, sed prout est temporaliter in propria natura.

Unde tertium concedimus.

Ad quartum dicendum, quod Deum velle aliquid vel voluisse postquam vult vel voluit, est necessarium ex suppositione, non autem absolute; sicut et Socratem cucurrisse postquam cucurrit: et similiter est de creatione et de quolibet actu divinae voluntatis qui terminatur ad aliquid exterius.

Unde quintum concedimus.

Ad sextum dicendum, quod quamvis ipsum esse divinum sit in se necessarium, non tamen creaturae exeunt a Deo per necessitatem, sed per liberam voluntatem; et ideo illa quae important comparationem Dei ad exitum creaturarum in esse, ut velle, creare, et hujusmodi, non sunt necessaria absolute, sicut illa quae de Deo secundum se ipsum dicuntur, ut esse bonum, viventem, sapientem, et alia hujusmodi.

Ad septimum dicendum, quod esse non dicit actum qui sit operatio transiens in aliquid extrinsecum temporaliter producendum, sed actum quasi primum; velle autem dicit actum secundum, qui est operatio; et ideo ex diverso modo significandi aliquid attribuitur divino esse quod non attribuitur divino velle.

Ad octavum dicendum, quod successio non importatur, si dicimus Deum posse velle aliquid et non velle, nisi intelligatur hoc modo quod, supposito ipsum velle aliquid, ponatur ipsum postea non velle illud. Sed hoc excluditur per hoc quod ponimus, Deum velle aliud, esse necessarium ex suppositione.

Ad nonum dicendum, quod Deus voluisse illud quod voluit, est necessarium ex suppositione, non autem absolute; et similiter Deum velle illud quod vult.

Ad decimum dicendum, quod quamvis Deus ex necessitate velit se esse, non tamen sequitur quod alia ex necessitate velit: non enim dicitur aliquid esse necessarium ex conditione finis nisi quando est tale sine quo finis haberi non potest; ut patet in 5 Metaphysic. (text. 6). Hoc autem in proposito non accidit.

Ad undecimum dicendum, quod in syllogismis, si principium sit necessarium, non sequitur conclusio necessaria, nisi sit necessaria habitudo principii ad conclusionem: et ita, quantumcumque finis sit necessarius; nisi id quod est ad finem, habeat necessariam habitudinem ad ipsum, ut sine quo finis esse non possit, nulla erit necessitas ex fine in eo quod est ad finem; sicut, etsi principia possint esse vera; conclusione existente falsa propter defectum necessariae habitudinis, non sequitur ex necessitate principiorum conclusionis necessitas.

Ad duodecimum dicendum, quod quicumque potest velle et non velle, si possit velle postquam noluit, et non velle postquam voluit, potest incipere velle: si enim vult, potest desinere velle, et iterum incipere velle; si autem non vult, potest statim incipere velle. Sic autem Deus non potest velle et non velle, propter immutabilitatem divinae voluntatis; sed potest velle et non velle inquantum voluntas sua non ob ligatur, quantum est de se, ad hoc quod velit. Unde remanet quod Deum velle aliquid est necessarium ex suppositione, non autem absolute.

Ad decimumtertium dicendum, quod scientia et potentia quamvis importent respectum ad creaturas, tamen pertinent ad ipsam perfectionem divinae essentiae, in qua nihil potest esse nisi per se necessarium: secundum hoc enim dicitur aliquis esse sciens, quod res scita dicitur esse in sciente; dicitur autem esse potens ad aliquid agendum, secundum quod est in actu completo respectu ejus quod agendum est. Quidquid autem est in Deo, necesse est ei inesse; et quidquid Deus est actu, necesse est eum esse actu. Cum vero dicitur Deum velle aliquid, non significatur illud aliquid inesse Deo, sed tantummodo importatur ordo ipsius Dei ad illius factionem (1) in propria natura; et ideo ex hac parte deficit conditio absolutae necessitatis, ut dictum est prius

Ad decimumquartum dicendum, quod respectus ille semper uno modo se habet, propter immutabilitatem divinae voluntatis; unde ratio non concludit nisi de necessitate quae est ex suppositione.

Ad decimumquintum dicendum, quod voluntas ad volitum habet duplicem respectum: primum quidem habet ad ipsum inquantum est volitum; secundum vero habet ad idem, inquantum est producendum in actu per voluntatem; et hic quidem respectus praesupponit primum. Primo enim intelligimus voluntatem velle aliquid; deinde, ex hoc ipso quod vult illud, intelligimus quod producat ipsum in rerum natura, si voluntas sit efficax. Primus ergo respectus divinae voluntatis ad volitum non est necessarius absolute, propter improportionem voliti ad finem, qui est ratio volendi, ut dictum est; unde non est necessarium absolute quod Deus velit illud. Sed secundus respectus est necessarius propter efficaciam divinae voluntatis; et exinde est quod de necessitate sequitur, si Deus vult aliquid voluntate beneplaciti, quod illud fiat.

Ad decimumsextum dicendum, quod quamvis inter illos duos ordines quos objectio tangit, non cadat aliqua causa contingens media; tamen, propter defectum proportionis primi ordinis, non inducit in secundum ordinem necessitatem, ut ex dictis patet.

Quod autem in contrarium objicitur de libertate voluntatis, jam solutum est per hoc quod necessitas naturalis ordinis libertati non repugnat, sed sola necessitas coactionis.

Alia vero concedimus.

ARTICULUS V.

Utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat. — (1 *part.*, *quaest.* 19, *art.* 8.)

Quinto quaeritur, utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat; et videtur quod sic. Posita enim causa sufficienti, necesse est effectum poni; quod sic probat Avicenna in sua Metaph.

(1) *Al.* defectionem.

(lib. 9, cap. 2). Si enim posita causa, non necessario effectus ponitur; ergo adhuc post positionem causae, effectus se habet ad utrumque, scilicet ad esse et non esse. Sed quod est in potentia ad duo, non determinatur ad unum eorum, nisi sit aliquid determinans. Ergo post positionem causae, adhuc oportet ponere aliquid quod faciat effectum esse; et ita causa illa non erat sufficiens; et ita oportet quod, ea posita, necessarium sit effectum poni. Divina autem voluntas sufficiens causa est; et non est causa contingens, sed necessaria. Ergo et res volitae a Deo sunt necessariae.

2. Sed dicendum, quod ex causa necessaria sequitur quandoque effectus contingens propter contingentiam mediae causae; sicut ex majori propositione de necessario, propter assumptionem de contingenti, sequitur conclusio contingens. — Sed contra, quandocumque ex causa necessaria sequitur effectus contingens propter contingentiam causae secundae, hoc provenit ex defectu causae secundae; sicut floritio arborum est contingens, et non necessaria, propter defectum virtutis pullulativae qui potest accidere, quae est causa media; quamvis motus solis, qui est causa prima, sit causa necessaria. Sed omnem defectum causae secundae potest divina voluntas removere, et omne impedimentum. Ergo contingentia causae secundae non impedit quin effectus sit necessarius propter necessitatem voluntatis divinae.

3. Praeterea, quando effectus est contingens propter contingentiam causae secundae, prima causa necessaria existente, non esse effectus potest simul stare cum esse primae causae; sicut arborem non florere in vere, potest stare cum motu solis. Sed ejus non esse, quod est volitum a Deo, non potest stare cum divina voluntate; haec enim duo sunt incompossibilia, quod Deus velit aliquid esse, et illud non sit. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin volita a Deo sint necessaria propter necessitatem divinae voluntatis.

4. Sed dicendum, quod non esse effectus, quamvis non possit stare cum voluntate divina, tamen, quia causa secunda potest deficere, ipse effectus est contingens. — Sed contra, effectus non deficit nisi causa secunda deficiente. Sed non potest esse quod causa secunda deficiat voluntate divina existente; sic enim simul esset divina voluntas et non esse ejus quod est volitum a Deo; quod patet esse falsum. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin effectus divinae voluntatis sit necessarius.

Sed contra, omnia bona sunt Deo volente. Si ergo voluntas divina necessitatem rebus imponit; omnia bona quae sunt in mundo, erunt ex necessitate; et ita tolletur liberum arbitrium, et aliae causae contingentes.

Respondeo dicendum, quod voluntas divina non imponit necessitatem rebus omnibus. Cujus quaedam ratio assignatur a quibusdam ex hoc quod, cum voluntas sit rerum omnium prima causa, producit quosdam effectus mediantibus causis secundis, quae contingentes sunt, et deficere possunt; et ideo effectus contingentiam causae proximae sequitur, non autem necessitatem causae primae. Sed hoc videtur esse consonum his qui ponebant, a Deo omnia procedere secundum necessitatem naturae: ut quod ab uno simplici procedebat immediate unum habens aliquam multitudinem, et illo mediante procedit multitudo. Similiter ab uno omnino immobili dicunt procedere aliquid quod est immobile secundum substantiam, mobile autem et aliter se habens secundum situm; quo mediante generatio et corruptio in istis inferioribus accidit: secundum quam viam non posset poni, a Deo immediate causari multitudinem, et res corruptibiles et contingentes; quod est sanae fidei contrarium, quae ponit multitudinem rerum corruptibilium immediate a Deo causatam; utpote prima individua arborum et brutorum animalium.

Et ideo oportet aliam principalem rationem assignare contingentiae in rebus, cui causa praeassignata subserviat. Oportet enim patiens assimilari agenti; et si agens sit fortissimum, erit similitudo effectus ad causam agentem perfecta; si autem agens sit debile, erit similitudo imperfecta; sicut propter fortitudinem virtutis formativae in semine, filius assimilatur patri non solum in natura speciei, sed in multis aliis accidentibus; e contrario vero, propter debilitatem praedictae virtutis, annihilatur praedicta assimilatio, ut dicitur in lib. de Animalibus. Voluntas autem divina est agens fortissimum. Unde oportet ejus effectum ei omnibus modis assimilari; ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem; sed ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, quod est quasi quaedam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas praefinit ex ordine suae sapientiae. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illo modo quem disponit; quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non mediantibus. Et sic non dicimus quod aliqui divinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinae voluntatis, quae talem ordinem rebus providit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa sequitur in causis agentibus de necessitate naturae, et quantum ad effectus immediatos; sed in causis voluntariis non sequitur; quia ex voluntate sequitur aliquid eo modo quo voluntas disponit, et non eo modo quo voluntas habet esse, sicut accidit in causis naturalibus, in quibus attenditur assimilatio quantum ad eamdem conditionem causae et causati; cum tamen in causis voluntariis attendatur assimilatio secundum quod in effectu impletur voluntas agentis, ut dictum est, in corp. art.: nec etiam in causis naturalibus sequitur quantum ad effectus mediatos.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus possit removere omne impedimentum causae secundae cum voluerit, non tamen semper removere vult; et sic remanet contingentia in causa secunda, et per consequens in effectu.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non esse effectus divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate; tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate; non enim sunt ista incompossibilia: Deus vult istum salvari, et ille potest damnari; sed ista sunt incompossibilia: Deus vult istum salvari, et iste damnatur.

Etiam similiter dicendum est ad quartum de effectu causae mediae.

ARTICULUS VI.

Utrum justitia in rebus creatis ex simplici divina voluntate dependeat.

Sexto quaeritur, utrum justitia in rebus creatis dependeat ex simplici divina voluntate; et videtur quod sic. Anselmus enim dicit in Monolog. (cap. 11): *Id solum justum est quod vis.* Ergo justitia dependet solum ex Dei voluntate.

2. Praeterea, secundum hoc aliquid est justum quod concordat legi. Sed lex non videtur esse aliud quam explicatio voluntatis principis: quia quod principi placet, legis habet vigorem, ut dicit Legislator. Cum igitur princeps rerum omnium sit divina voluntas, videtur quod ex ipsa sola dependeat omnis ratio justitiae.

3. Praeterea, justitia politica quae est in rebus humanis, exemplatur a justitia naturali, quae consistit in hoc quod quaelibet res suam implet naturam. Sed unaquaeque res participat ordinem suae naturae propter divinam voluntatem: dicit enim Hilarius in libro de Symbolo (lib. de Synodis per sex pag. a princ. libri), quod *omnibus creaturis essentiam Dei voluntas attulit.* Ergo omnis justitia dependet solummodo ex Dei voluntate.

4. Praeterea, justitia, cum sit rectitudo quaedam, dependet ex imitatione alicujus regulae. Regula autem effectus est debita causa ejus. Cum igitur potissima omnium rerum causa sit divina voluntas, videtur quod ipsa sit prima regula, ex qua unumquodque justum judicetur.

5. Praeterea, voluntas Dei non potest esse nisi justa. Si ergo ex aliquo alio dependeret ratio justitiae quam ex divina voluntate, illud restringeret et quodammodo ligaret divinam voluntatem; quod est impossibile.

6. Praeterea, omnis voluntas quae est justa aliqua alia ratione quam se ipsa, ita se habet, quod ejus ratio debet quaeri. Sed voluntatis Dei causa quaerenda non est, ut Augustinus dicit in lib. 83 Quaestionum (quaest. 28). Ergo ex nullo alio dependet ratio justitiae nisi ex divina voluntate.

Sed contra, opera justitiae ab operibus misericordiae distinguuntur. Sed opera divinae misericordiae dependent ab ejus voluntate. Ergo aliquid aliud exigitur ad rationem justitiae quam sola Dei voluntas.

Praeterea, secundum Anselmum in lib. de Veritate (de concept. Virg., cap. 3, a med.), justitia est rectitudo voluntatis. Sed rectitudo voluntatis est aliud a voluntate: in nobis quidem secundum rem, cum voluntas nostra possit esse recta et non recta; in Deo autem saltem ratione, sive secundum modum intelligendi. Ergo ratio justitiae non dependet solum ex divina voluntate.

Respondeo dicendum, quod cum justitia rectitudo quaedam sit, ut dicit Anselmus (loc. cit.), vel adaequatio, secundum Philosophum (5 Ethic., cap. 4), oportet quod ex hoc primo dependeat ratio justitiae, ubi primo invenitur ratio regulae, secundum quam aequalitas et rectitudo justitiae constituitur in rebus. Voluntas autem non habet rationem primae regulae, sed est regula recta: dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis, sed in Deo: quamvis in nobis sit aliud intellectus et voluntas secundum rem; et per hoc nec idem est voluntas et rectitudo voluntatis: in Deo autem est idem secundum rem intellectus et voluntas; et propter hoc est idem rectitudo voluntatis et ipsa voluntas. Et ideo primum ex quo pendet ratio omnis justitiae, est sapientia divini intellectus, quae res constituit in debita proportione et ad se invicem, et ad suam causam: in qua quidem proportione ratio justitiae creatae consistit. Dicere autem quod ex simplici voluntate dependeat justitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil potest esse justum nisi volitum a Deo; tamen id quod est volitum a Deo; habet primam causam justitiae ex ordine sapientiae divinae.

Ad secundum dicendum, quod voluntas principis licet habeat vim legis in cogendo, ex hoc ipso quod voluntas est; non tamen habet rationem justitiae, nisi ex hoc quod utitur ratione

Ad tertium dicendum, quod Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter: primo instituens ipsas naturas; secundo providens unicuique rei id quod competit suae naturae. Et quia ratio justitiae debitum requirit; ideo, cum ipsas creaturas institui non sit aliquo modo debitum, sed voluntarium; prima operatio non habet rationem justitiae, sed dependet ex simplici voluntate divina; nisi forte dicatur justitiae rationem habere propter ordinem ipsius rei factae ad voluntatem: debitum enim est fieri omne quod Deus vult, ex hoc ipso quod Deus illud vult. Sed ad hunc ordinem implendum sapientia dirigit quasi prima regula. Sed in secunda operatione invenitur ratio debiti non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis: debitum enim est unicuique rei naturali ut habeat ea quae exigit sua natura, tam in essentialibus quam in accidentalibus. Hoc autem debitum ex divina sapientia dependet; inquantum scilicet res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam quae est in mente divina: et per hunc modum invenitur ipsa divina sapientia, prima regula justitiae naturalis. In omnibus autem divinis operationibus quibus Deus creaturae aliquid supra debitum naturae impendit, utpote in muneribus gratiarum, idem modus justitiae invenitur qui in prima operatione est assignatus, qua naturas instituit.

Ad quartum dicendum, quod voluntas divina secundum modum intelligendi praesupponit sapientiam, quae primo habet regulae rationem.

Ad quintum dicendum, quod cum in Deo intellectus et voluntas non differant secundum rem; voluntas per hoc quod ab intellectu dirigitur, et ad aliquid definitur, non ab aliquo alio restringitur; sed movetur secundum suam naturam, cum naturale sit illi voluntati ut semper secundum ordinem sapientiae agat.

Ad sextum dicendum, quod voluntatis divinae ex parte volentis non potest esse aliqua causa quae sit aliud ab ipsa voluntate existens ei ratio volendi: nam voluntas, sapientia et bonitas, secundum rem sunt idem in Deo. Sed ex parte voliti divina voluntas habet aliquam rationem, quae scilicet est ratio voliti, non volentis, secundum quod ipsum volitum ordinatur ex debito vel ex congruo ad aliquid: qui quidem ordo ad divinam sapientiam pertinet: unde ipsa est prima radix justitiae.

ARTICULUS VII.

Utrum voluntatem nostram divinae teneamur conformare voluntati. — (1-2, *quaest.* 19, *art.* 5.)

Septimo quaeritur, utrum teneamur voluntatem nostram conformare voluntati divinae; et videtur quod non. Nullus enim tenetur ad impossibile. Sed impossibile est nobis nostram voluntatem conformare divinae, cum divina voluntas sit nobis ignota. Ergo non tenemur ad conformitatem praedictam.

2. Praeterea, quicumque non facit hoc ad quod tenetur, peccat. Si ergo tenemur ad conformandam voluntatem nostram divinae, non conformando ipsam peccamus. Sed quicumque peccat mortaliter; in hoc in quo peccat, non conformat suam voluntatem divinae. Ergo ex hoc ipso peccat. Peccat autem aliquo alio speciali peccato, utpote quod furatur vel fornicatur. Ergo quicumque peccat, duo peccata committit; quod videtur esse absurdum.

3. Sed diceretur, quod praeceptum de conformitate voluntatis nostrae ad divinam, cum sit affirmativum, quamvis semper obliget, non tamen obligat ad semper; et sic non oportet quod quandocumque non conformatur, peccet. Sed contra, quamvis aliquis non servans praeceptum affirmativum non peccet in quolibet instanti quo non servat, peccat tamen quandocumque contrarium agit; sicut peccat aliquis quandocumque inhonorat parentes, licet non semper peccet quando non actu honorat. Sed ille qui peccat mortaliter, agit contrarium conformitati praedictae. Ergo ex hoc ipso peccat.

4. Praeterea, quicumque non servat hoc ad quod tenetur, est transgressor. Sed ille qui peccat venialiter, non conformat voluntatem suam voluntati divinae. Si ergo ad conformandum tenetur, erit transgressor, et ita peccabit mortaliter.

5. Sed dicerctur, quod non tenetur pro illo instanti conformare quo venialiter peccat: quia praecepta affirmativa non obligant ad semper. Sed contra, quicumque non servat praeceptum affirmativum loco et tempore pro quo obligatur, transgressor judicatur. Sed tempus conformandi voluntatem nostram voluntati divinae non videtur posse aliud determinari (1) nisi hoc quod voluntas exit in actum. Ergo quandocumque voluntas in actum exit, nisi conformetur divinae voluntati, videtur esse peccatum; et ita quando aliquis venialiter peccat, videtur esse peccatum mortale.

6. Praeterea, nullus ad impossibile tenetur. Sed obstinati non possunt suam voluntatem conformare divinae. Ergo ad hanc conformitatem non tenentur; ita nec alii; alias obstinati de sua obstinatione commodum reportarent.

7. Praeterea, cum Deus quidquid vult, ex caritate velit, ipse enim est caritas; si tenemur nostram voluntatem conformare divinae, tenemur caritatem habere. Sed non habens caritatem, non potest eam consequi, nisi ad eam se praeparet diligenter. Ergo non habens caritatem, tenetur se continue ad habendam caritatem praeparare; et ita in quolibet instanti quo non habet caritatem, peccat, cum hoc ex defectu praeparationis proveniat.

8. Praeterea, cum forma actus praecipue in modo agendi consistat; si ad conformitatem divinae voluntatis tenemur, oportet ut eodem modo aliquid velimus quo Deus vult. Modum autem divinae voluntatis potest aliquis aliqualiter imitari et dilectione naturali et dilectione gratuita. Non autem potest secundum dilectionem naturalem attendi conformitas de qua loquimur: quia hoc modo conformant voluntatem suam divinae infideles et peccatores, dum in eis naturalis dilectio boni viget. Similiter non potest attendi quantum ad dilectionem gratuitam, quae est caritas: sic enim teneremur velle quidquid volumus, ex caritate; quod est contra opinionem multorum, qui dicunt, quod modus non cadit in praecepto. Ergo videtur quod non teneamur ad conformandum nostram voluntatem divinae.

9. Praeterea, quantum distat Deus ab homine, tanto voluntas Dei ab hominis voluntate, ut dicit Glossa super illud Ps. 32: *Rectos decet collaudatio.* Sed Deus tantum distat ab homine, quod homo non potest ei conformari: cum enim homo a Deo in infinitum distet, nulla potest esse ipsius ad Deum proportio. Ergo nec voluntas hominis divinae voluntati conformari poterit.

10. Praeterea, illa dicuntur esse conformia quae in aliqua una forma conveniunt. Si ergo voluntas nostra divinae conformari potest; oportet quod sit aliqua una forma in qua utraque voluntas conveniat; et sic esset aliquid simplicius divina voluntate, quod est impossibile.

11. Praeterea, conformatio est relatio aequiparantiae. Sed in talibus relationibus utrumque extremorum ad alterum refertur eadem relatione; sicut dicitur amicus amico amicus, et frater fratri frater. Si ergo voluntas nostra potest conformari divinae, ut sic ad conformitatem praedictam teneamur; et voluntas divina nostrae poterit conformari; quod videtur inconveniens.

12. Praeterea, illa cadunt in praecepto et ad ea tenemur, quae possumus facere et non facere. Sed non possumus facere quin nostram voluntatem conformemus divinae: quia, sicut dicit Anselmus (1), sicut quod est intra corpus sphaericum, quo magis ab una parte circumferentiae (2) se elongat, eo magis ad alteram appropinquat, ita, quod ex una parte a Dei voluntate discedit, ex alia parte divinam voluntatem implet. Ergo non tenemur ad conformitatem praedictam, sicut tenemur ad ea quae cadunt sub praecepto.

Sed contra est quod super illud Psal. 32: *Rectos decet collaudatio,* dicit Glossa (ordin.): *Recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei.* Sed quilibet tenetur esse rectus. Ergo quilibet tenetur ad conformitatem praedictam.

Praeterea, unumquodque debet suae regulae conformari. Sed voluntas divina nostrae voluntatis est regula, cum in Deo primo rectitudo voluntatis inveniatur. Ergo voluntas nostra debet divinae voluntati conformari.

Respondeo dicendum, quod quilibet tenetur suam voluntatem conformare divinae. Cujus ratio ex hoc accipi potest: quod in quolibet genere est unum primum, quod est mensura omnium quae sunt in illo genere, in quo perfectissime natura generis invenitur, sicut natura coloris in albedine, quae pro tanto mensura omnium colorum dicitur, quia de unoquoque colore cognoscitur quantum participet de natura generis ex propinquitate ad albedinem, vel ex remotione ab ipsa, ut dicitur in 10 Metaph.

(1) *Al.* determinare.

(1) *Al.* Avicenna.
(2) *Al.* circumstantiae.

(text. 1, et seq.). Et per hunc modum ipse Deus est mensura omnium entium, ut ex verbis Commentatoris ibidem haberi potest. Tantum enim unumquodque habet de esse, quantum ei per similitudinem appropinquat; secundum vero quod ei dissimile invenitur, ad non esse accedit: et sic de omnibus quae in Deo et creaturis pariter inveniuntur, dici oportet; unde et intellectus ejus omnis cognitionis est mensura, et bonitas omnis bonitatis, et, ut specialius loquar, bona voluntas omnis bonae voluntatis. Ex hoc ergo unaquaeque voluntas bona est quod divinae voluntati conformatur. Unde, cum quilibet teneatur ad habendam bonam voluntatem, tenetur pariter ad habendam voluntatem divinae voluntati conformem.

Sed sciendum, quod ista conformitas multipliciter attendi potest. Loquimur enim hic de voluntate quae est actus: conformitas enim nostri ad Deum secundum potentiam voluntatis est naturalis, ad imaginem pertinens; unde sub praecepto non cadit. Actus vero divinae voluntatis non solum hoc habet quod sit voluntatis actus: sed simul habet quod sit causa omnium quae sunt actus. Ergo actus nostrae voluntatis divinae voluntati conformari potest vel sicut effectus causae, vel sicut voluntas voluntati. Conformitas autem effectus ad causam aliter invenitur in naturalibus et in voluntariis causis In naturalibus enim causis attenditur conformitas secundum similitudinem naturae, sicut quod homo generat hominem, et ignis ignem; sed in voluntariis dicitur effectus causae conformari ex hoc quod in effectu impletur sua causa; sicut artificiatum assimilatur suae causae, non quod sit ejusdem naturae cum arte quae est in mente artificis; sed quia forma artis in artificiato impletur: et similiter conformatur voluntati effectus ejus, quando hoc fit quod voluntas disposuit. Et ita ex hoc actus nostrae voluntatis divinae voluntati conformatur, quod volumus id quod Deus vult nos velle.

Voluntatis vero ad voluntatem secundum actum conformitas potest attendi dupliciter: uno modo quasi secundum formam speciei, ut homo similatur homini; alio modo secundum formam superinductam, sicut sapiens sapienti similatur: et dico assimilari secundum speciem, quando est convenientia in objecto, a quo actus speciem trahit. Sed in objecto voluntatis duo sunt consideranda: unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita; aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quae est finis; sicut in objecto visus color est quasi materiale, lux vero quasi formale, quia per eam efficitur color visibilis in actu. Et sic ex parte objecti duplex conformitas inveniri potest. Una ex parte voliti; ut quando homo vult aliquid quod Deus vult; et hoc est quasi secundum causam materialem, objectum enim est quasi materia actus: unde est minima inter alias. Alia ex parte rationis volendi, sive ex parte finis; ut cum aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus; et haec conformitas est secundum causam finalem. Forma vero superveniens actui est modus quem consequitur ex habitu eliciente. Et sic voluntas nostra dicitur conformis esse divinae, quando aliquis vult aliquid ex caritate sicut Deus; et hoc est quasi secundum causam formalem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei plenarie nobis nota esse non potest: unde nec plenarie voluntatem nostram ejus voluntati possumus conformare; sed secundum quod cognoscimus, conformare possumus et tenemur.

Ad secundum dicendum, quod uno actu homo non committit duo peccata, cum ipsa essentia peccati sit actus; sed tamen in uno actu possunt esse duae peccati deformitates; et hoc quando actui alicujus peccati specialis supervenit aliqua circumstantia, quae transfert eum in alterius peccati deformitatem; ut cum quis aliqua rapit ut in meretrices expendat, actus rapinae accipit deformitatem luxuriae ex circumstantia propter quid. Quando vero aliquid ad deformitatem pertinens invenitur in actu alicujus peccati, praeter specialem deformitatem illius peccati, quod quidem sit omni peccato commune; per hoc nec peccatum geminatur, neque peccati deformitas; eo quod hujusmodi quae communiter in omnibus peccatis inveniuntur, sunt quasi principia essentialia peccati inquantum est peccatum, et includuntur in deformitate cujuslibet specialis peccati, sicut principia generis in ratione speciei; et ideo non ponunt in numerum contra specialem deformitatem peccati; sicut hoc quod est averti a Deo, non obedire divinae legi, et hujusmodi, inter quae computari debet defectus conformitatis de qua loquimur. Unde non oportet quod talis defectus peccatum geminet, vel peccati deformitatem.

Ad tertium dicendum, quod quamvis faciens contrarium conformitati (1) ex hoc ipso peccet, tamen ex hoc quod est generale, non ponit in numerum contra speciale.

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat venialiter, quamvis non conformet actu suam voluntatem divinae, conformat tamen habitu: nec tenetur ut semper in actum exeat, sed pro loco et tempore; tenetur tamen ut nunquam contrarium agat. Peccans autem venialiter non agit contra conformitatem praedictam, sed praeter eam; unde non sequitur quod peccet mortaliter.

Ad quintum dicendum, quod non pro omni tempore quo voluntas nostra in actum exit, obligat praeceptum de conformitate voluntatis; sed pro illo tempore quo quis tenetur de statu suae salutis cogitare; sicut quando tenetur confiteri, vel sacramenta accipere, vel aliquid hujusmodi facere.

Ad sextum dicendum, quod aliquis dicitur obstinatus dupliciter. Uno modo simpliciter; quando scilicet habet voluntatem irreversibilem, malo adhaerentem; et sic sunt obstinati illi qui sunt in inferno, non autem aliquis in hac vita existens. Illi autem qui sunt in inferno, adhuc tenentur ad conformitatem de qua agimus; ad quam quamvis pervenire non possint, ipsi tamen hujus impotentiae sibi causa extiterunt: unde non conformando peccant, quamvis forte non demerentur, eo quod non sunt viatores. Alio modo dicitur aliquis obstinatus secundum quid, quando habet voluntatem adhaerentem malo, non quidem omnino irreversibilem, sed per difficultatem; per quem modum aliqui dicuntur obstinati in hac vita: et tales possunt voluntatem suam conformare divinae: unde non solum peccant non conformando, sed etiam demerentur.

Ad septimum dicendum, quod quilibet tenetur, quantum in se est, ad caritatem habendam; et si non facit quod in se est, peccat peccato omissionis: non tamen oportet quod in quolibet instanti in quo non facit, peccet; sed tunc tantum quando

(1) *Al.* deformitati.

facere tenebatur; utpote cum ei necessitas imminebat aliquid faciendi quod sine caritate fieri non potest, ut sacramenta accipere.

Ad octavum dicendum, quod dupliciter ad aliquid tenemur. Uno modo sic quod si non faciamus, poenam incurremus, quod est proprie ad aliquid teneri; et sic, secundum communiorem opinionem, non tenemur ad faciendum aliquid ex caritate; sed ad faciendum aliquid ex dilectione naturali, sine qua ad minus quidquid fit, male fit. Et dico dilectionem naturalem non solum illam quae est nobis naturaliter indita, et est omnibus communis, ut quod omnes beatitudinem appetunt; sed illam ad quam aliquis per principia naturalia pervenire potest, quae invenitur in bonis ex genere, et in virtutibus politicis. Alio modo dicimur ad aliquid teneri, quia sine hoc non possumus finem beatitudinis consequi; et sic tenemur ut aliquid ex caritate faciamus, sine qua nihil potest esse aeternae vitae meritorium. Et sic patet quomodo modus caritatis aliquo modo cadit sub praecepto, et aliquo modo non.

Ad nonum dicendum, quod homo conformatur Deo, cum sit ad imaginem et similitudinem Dei factus. Quamvis autem propter hoc quod a Deo in infinitum distat, non possit esse ipsius ad Deum proportio, secundum quod proportio proprie in quantitatibus invenitur, comprehendens duarum quantitatum ad invicem comparatarum certam mensuram; secundum tamen quod nomen proportionis translatum est ad quamlibet habitudinem significandam unius rei ad rem aliam, utpote cum dicimus esse proportionum similitudinem, sicut se habet princeps ad civitatem ita gubernator ad navim, nihil prohibet dicere aliquam proportionem hominis ad Deum, cum in aliqua habitudine ipsum ad se habeat, utpote ab eo effectus, et ei subjectus. Vel potest dici, quod finiti ad infinitum quamvis non possit esse proportio proprie accepta, tamen potest esse proportionalitas, quae est duarum proportionum similitudo: dicimus enim quatuor esse proportionata duobus, quia sunt eorum dupla; sex vero esse quatuor proportionabilia, quia sicut se habent sex ad tria, ita quatuor ad duo. Similiter finitum et infinitum, quamvis non possint esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia; quia sicut infinitum est aequale infinito, ita finitum finito; et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum: quia sicut se habet ad ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria.

Ad decimum dicendum, quod creatura non dicitur conformari Deo quasi participanti eamdem formam quam ipsa (1) participat, sed quia Deus est substantialiter ipsa forma, cujus creatura per quamdam imitationem est participativa; sicut si ignis similaretur calori per se separato existenti.

Ad undecimum dicendum, quod similitudo et conformitas, quamvis sint relationes aequiparantiae, non tamen semper utrumque extremorum denominatur in respectu ad alterum; sed tunc tantum quando forma secundum quam attenditur similitudo vel conformitas, eadem ratione in utroque extremorum existit; sicut albedo in duobus hominibus; eo quod uterque convenienter potest dici alterius formam habere; quod significatur cum aliquid simile alteri dicitur. Sed quando forma est in uno principaliter, in altero vero quasi secundario, non recipitur similitudinis reciprocatio; sicut dicimus statuam Herculis similem Herculi, sed non e converso; non enim potest dici quod Hercules habeat formam statuae, sed solum quod statua habeat Herculis formam. Et per hunc modum creaturae dicuntur esse Deo similes et conformes, non tamen e contra. Sed conformatio, cum sit motus ad conformitatem, non importat aequiparantiae relationem, sed praesupponit aliquid ad cujus conformitatem alterum moveatur; unde posteriora prioribus conformantur, sed non e converso.

Ad duodecimum dicendum, quod verbum Anselmi est intelligendum non pro tanto quod homo semper faciat divinam voluntatem quantum in ipso est; sed quia divina voluntas semper de eo impletur, vel eo volente, vel eo nolente.

(1) *Al.* ipse.

ARTICULUS VIII.

Utrum teneamur voluntatem nostram voluntati divinae conformare in volito. — (1-2, *quaest.* 19, *art.* 4.)

Octavo quaeritur, utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in volito, ut scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle; et videtur quod non. Paulus enim cupiebat dissolvi, et esse cum Christo; ut dicitur Philipp. 1. Hoc autem Deus non volebat; unde ibidem subditur: *Scio quod manebo propter vos.* Si ergo tenemur hoc velle quod Deus vult; Paulus cupiens dissolvi et esse cum Christo, peccabat; quod est absurdum.

2. Praeterea, quod Deus scit, potest alteri revelare. Scit autem Deus aliquem esse reprobatum. Potest ergo alicui suam reprobationem revelare. Si ergo ponatur alicui revelare; sequitur quod iste teneatur velle suam damnationem, si tenemur velle hoc quod scimus Deum velle. Velle autem suam damnationem est contrarium caritati, per quam quilibet se diligit ad vitam aeternam. Ergo teneretur aliquis velle contra caritatem; quod est inconveniens.

3. Praeterea, praelato tenemur sicut Deo obedire, cum ei vice Dei obediamus. Sed non tenetur subditus facere aut velle quidquid scit praelatum velle, si sciat praelatum velle quod ipse faciat, nisi hoc expresse ei praecipiat. Ergo non tenemur velle quidquid Deus scit, vel quidquid Deus vult nos velle.

4. Praeterea, quidquid est laudabile et honestum, in Christo perfectissime ac sine omni contraria permixtione invenitur. Sed Christus aliqua voluntate voluit contrarium ejus quod scivit Deum velle; voluit enim aliqua voluntate non pati, ut ostendit oratio qua oravit Matth. 26, 39: *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste;* cum tamen Deus vellet eum pati. Ergo velle quidquid Deus vult, non est laudabile; nec ad hoc tenemur.

5. Praeterea, Augustinus, in lib. de civit. Dei (14, cap. 6, in med.), dicit: *Tristitia est de his quae nobis nolentibus accidunt.* Sed beata Virgo dolorem sensit de filii morte; quem significant verba Simeonis dicentis Luc. 2, 35: *Tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Ergo Beata Virgo nolebat Christum pati; Deus autem hoc volebat. Si ergo tenemur velle id quod Deus vult, Beata Virgo in hoc

peccavit, quod est inconveniens; et ita videtur quod non teneamur conformare voluntatem nostram divinae in volito.

4. Sed contra, super illud Psalm. 100: *Non adhaesit mihi cor pravum*, dicit Glossa (interlin): *Cor tortum habet qui non vult quaecumque Deus vult.* Sed quilibet tenetur cordis tortitudinem vitare. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

2. Praeterea, secundum Tullium (lib. de Amicitia, paulo ante med.), amicorum est idem velle et idem nolle. Sed quilibet tenetur habere amicitiam ad Deum. Ergo quilibet tenetur velle hoc quod Deus vult, et non velle quod non vult.

3. Praeterea, propter hoc debemus voluntatem nostram divinae conformare, quia voluntas Dei regula est nostrae voluntatis, ut dicit Glossa (ordin.) super illud Psalm. 55: *Rectos decet collaudatio.* Sed volitum divinum est regula omnis alterius voliti, cum sit primum volitum, et primum in quolibet genere sit mensura eorum quae sunt post, ut dicitur in 10 Metaph. Ergo tenemur volita nostra conformare divino volito.

4. Praeterea, peccatum praecipue in perversitate electionis consistit. Sed perversitas electionis est quando minus bonum magis bono praefertur. Hoc autem facit quicumque non (1) vult quod Deus vult; cum constet, id quod Deus vult, optimum esse. Ergo quicumque non vult id quod Deus vult, peccat.

5. Praeterea, secundum Philosophum (3 Ethic., cap. 4, circa fin.), virtuosus est regula et mensura in omnibus humanis actibus. Sed Christus est maxime virtuosus. Ergo Christo maxime nos debemus conformare tamquam regulae et mensurae. Sed Christus voluntatem suam conformabat divinae quantum ad volita, quod omnes beati faciunt. Ergo et nos tenemur voluntatem nostram conformare divinae quantum ad volita.

Respondeo dicendum, quod in volito quodammodo tenemur nostram voluntatem conformare divinae, quodammodo vero non. Secundum hoc enim, ut dictum est, art praeced., voluntatem nostram divinae conformare tenemur quod bonitas divinae voluntatis regula est et mensura omnis bonae voluntatis. Cum autem bonum ex fine dependeat, voluntas bona dicitur secundum ordinem ad rationem volendi, quae est finis. Comparatio vero voluntatis ad volitum absolute non facit actum voluntatis esse bonum, cum ipsum volitum se habeat quasi materialiter ad rationem volendi, quae est finis rectus; potest enim unum et idem volitum bene vel male appeti, secundum quod in diversos fines ordinatur; et e contrario diversa et contraria volita potest quis bene velle, in finem rectum referendo utrumque. Quamvis ergo voluntas Dei non possit esse nisi bona, et omne quodcumque vult, bene velit; tamen bonitas in ipso actu voluntatis divinae consideratur ex ratione volendi, idest ex fine ad quem ordinat quidquid vult, qui est bonitas sua

Et ideo divinae voluntati simpliciter in fine conformari tenemur; in volito autem nonnisi secundum quod illud volitum consideratur sub ordine ad finem. Qui quidem ordo semper nobis debet placere, quamvis hoc idem volitum possit nobis merito displicere secundum aliquam aliam considerationem, utpote secundum quod in contrarium finem est ordinabile. Et inde est quod voluntas humana secundum hoc invenitur conformari divinae voluntati in volito, quod se habet ad finem divinae voluntatis. Voluntas enim beatorum, qui sunt in continua contemplatione divinae bonitatis, et ex ea regulant omnes suas affectiones, utpote plene cognoscentes uniuscujusque desiderandorum ordinem ad ipsam, conformatur divinae voluntati in quolibet suo volito: omne enim quod sciunt Deum velle, volunt absolute, et sine aliquo motu in contrarium. Peccatores vero, qui sunt aversi a voluntate divinae bonitatis, discordant in pluribus ab his quae Deus vult, ea improbantes, et nulla ratione assentientes. Justi vero viatores, quorum voluntas adhaeret divinae bonitati, et tamen eam non ita perfecte contemplantur, ut omnem ordinem volendorum ad ipsam manifeste percipiant, conformantur quidem divinae voluntati quantum ad illa volita quorum rationem percipiunt, quamvis in eis sit aliqua affectio ad contrarium, laudabilis tamen propter alium ordinem in eis consideratum. Quam tamen affectionem non obstinate sequuntur; sed divinae voluntati supponunt, dum eis placet quod ordo divinae voluntatis in omnibus impleatur: sicut ille qui vult patrem suum vivere propter affectum pietatis, quem Deus vult mori; si justus sit, hanc suam propriam voluntatem divinae supponit, ut non impatienter ferat, si Dei voluntas in contrarium propriae voluntatis impleatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Paulus cupiebat dissolvi et esse cum Christo, tamquam per se bonum: nihilominus tamen placebat ei contrarium in ordine ad fructum quem Deus ex ejus vita fieri volebat; unde dicebat: *Permanere autem in carne necessarium propter vos.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis de potentia absoluta Deus possit revelare suam damnationem alicui, non tamen hoc potest fieri de potentia ordinaria, quia talis revelatio cogeret eum desperare. Et si alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi non secundum modum prophetiae praedestinationis vel praescientiae, sed per modum prophetiae comminationis, quae intelligitur supposita conditione meritorum. Sed dato quod esset intelligenda secundum praescientiae prophetiam, adhuc non teneretur ille cui talis revelatio fieret, velle suam damnationem absolute, sed secundum ordinem justitiae, quo Deus vult persistentes in peccato damnare. Non enim vult Deus ex parte sua aliquem damnare, sed secundum id quod ex nobis est, ut ex supradictis patet. Unde velle suam damnationem absolute, non esset conformare voluntatem suam divinae, sed voluntati peccati.

Ad tertium dicendum, quod voluntas praelati non est regula nostrae voluntatis sicut divina voluntas, sed praeceptum ejus; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod passio Christi dupliciter considerari poterat: uno modo per se, inquantum scilicet erat quaedam afflictio innocentis; alio modo secundum ordinem ad fructum ad quem Deus eam ordinabat: et sic erat a Deo volita, non autem primo modo. Voluntas ergo Christi, quae poterat istum ordinem considerare, scilicet voluntas rationis, hanc passionem volebat, sicut et Deus; sed voluntas sensualitatis, cujus est non conferre, sed in aliquid absolute ferri, non volebat hanc passionem; et in hoc divinae voluntati quodammodo in volito conformabatur, quando nec ipse Deus

(1) *Al. deest* non.

passionem Christi vellet secundum se solum consideratam.

Ad quintum dicendum, quod voluntas B. Virginis dissentiebat a passione Christi in se considerata: volebat tamen fructum salutis qui ex passione Christi consequebatur; et ita divinae voluntati conformabatur quantum ad hoc quod volebat.

Ad primum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod verba Glossae sunt intelligenda de volitis divinae voluntatis secundum quod stant sub ordine ad finem, et non absolute.

Ad secundum dicendum, quod amicitia consistit in concordia voluntatum magis quo ad finem quam quo ad ipsa volita: plus enim esset amicus febricitanti medicus qui ei vinum negaret propter desiderium sanitatis, quam si vellet ejus desiderio satisfacere de vini potatione in periculum sanitatis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra, art. 4 hujus quaest., dictum est, primum volitum a Deo, quod est mensura et regula omnium aliorum volitorum, est finis voluntatis ejus, scilicet sua bonitas; omnia vero alia non vult nisi propter hunc finem: et ideo, dum voluntas nostra divinae voluntati conformatur in fine, ad primum volitum omnia nostra volita regulantur.

Ad quartum dicendum, quod electio habet in se et rationis judicium, et appetitum. Si ergo aliquis judicio praeferat id quod est minus bonum, magis bono, erit perversitas electionis: non autem si praeferat in appetendo: non enim homo tenetur prosequi meliora semper in operando, nisi sint talia ad quae ex praecepto obligetur: aliter enim quilibet teneretur sequi perfectionis consilia, quae constat esse meliora.

Ad quintum dicendum quod quaedam sunt in quibus Christum admirari possumus, non imitari; sicut ea quae pertinent ad Divinitatem ejus, et ad beatitudinem quam habuit adhuc viator existens; ad quod pertinebat quod Christus quantum ad volita rationis voluntatem divinae voluntati conformabat.

QUAESTIO XXIV.

DE LIBERO ARBITRIO.

(In quindecim articulos divisa.)

Primo quaeritur, utrum homo sit liberi arbitrii; 2.° utrum liberum arbitrium sit in brutis; 3.° utrum liberum arbitrium sit in Deo; 4.° utrum liberum arbitrium sit potentia, vel non; 5.° utrum liberum arbitrium sit una potentia, vel plures; 6.° utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel potentia alia a voluntate; 7.° utrum possit esse aliqua creatura quae liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono; 8.° utrum liberum arbitrium creaturae possit confirmari in bono per aliquod donum gratiae; 9.° utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit confirmari in bono; 10.° utrum liberum arbitrium creaturae possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum; 11.° utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit esse obstinatum in malo; 12.° utrum liberum arbitrium sine gratia, in statu peccati mortalis, possit vitare peccatum mortale; 13.° utrum aliquis in gratia existens possit vitare peccatum mortale; 14.° utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia; 15.° utrum homo sine gratia possit se praeparare ad gratiam habendam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo sit liberi arbitrii.
(1 part., qu. 83, art. 1.)

Quaestio est de libero arbitrio: et primo quaeritur, utrum in homine sit liberum arbitrium; et videtur quod non. Ut enim dicitur Hierem. 10, 23, *Non est hominis via, nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos.* Secundum hoc autem dicitur aliquis esse liberi arbitrii, quod est dominus suorum operum. Ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Sed diceretur, quod verbum Prophetae intelligitur de actibus meritoriis, qui non sunt in naturali hominis potestate. — Sed contra, ad ea quae non sunt in potestate nostra, non sumus liberi arbitrii. Si ergo merita non sunt in potestate nostra, non sumus liberi arbitrii ad merendum; et sic actus meritorii non procedent ex libero arbitrio.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 1 Metaph. (cap. 11, a med.), *liberum est quod sui causa est.* Sed mens humana habet aliam causam sui motus quam se ipsam, scilicet Deum: quia Rom. 1 super illud, *Propterea tradidit illos Deus,* dicit Glossa (ord. ex August. in lib. de Gratia et lib. Arbit., cap. 21): *Manifestum est Deum operari in mentibus hominum ad convertendas voluntates eorum in quodcumque voluerit.* Ergo mens humana non est liberi arbitrii.

4. Sed diceretur, quod mens humana est sicut causa principalis sui actus, Deus autem sicut remota; et hoc non impedit mentis libertatem. — Sed contra, quanto aliqua causa magis influit in effectum, tanto est principalior. Sed causa prima plus influit in effectum quam secunda, ut dicitur in lib. de Causis (propos. 1). Ergo causa prima est principalior quam secunda; et ita mens nostra non est principalis causa sui actus, sed Deus.

5. Praeterea, omne quod movet, est sicut instrumentum, ut patet per Commentatorem in 8 Physic. (com. 33). Instrumentum autem non est liberum ad agendum, cum non agat nisi secundum quod aliquis eo utitur. Cum ergo mens humana non operetur nisi mota a Deo, videtur quod non sit liberi arbitrii.

6. Praeterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem deficiente. Sed multi sunt qui non habent gratiam. Ergo non possunt libere eligere bonum; et ita non habent liberum arbitrium ad bona.

7. Praeterea, servitus libertati opponitur. Sed in homine invenitur servitus peccati: quia *qui facit peccatum, servus est peccati,* ut dicitur Joan. 8, 34. Ergo in homine non est liberum arbitrium.

8. Praeterea, Anselmus dicit in libro de libero Arbitrio: *Si haberemus potentiam peccandi et non peccandi, gratia non indigeremus.* Potentia autem peccandi et non peccandi est liberum arbitrium. Ergo, cum gratia indigeamus, liberum arbitrium non habemus.

9. Praeterea, ab optimo unumquodque denominandum est, ut ex Philosopho habetur in 2 de Anima (com. 49). Sed optimum inter humanos actus sunt actus meritorii. Cum igitur ad hos homo non sit liberi arbitrii: quia, ut dicitur Joan. 15, 5, *sine me nihil potestis facere,* quod de actibus

meritoriis intelligitur: videtur quod homo non sit dicendus liberi arbitrii.

10. Praeterea, Augustinus dicit: *Quia homo noluit abstinere a peccato cum potuit, inflictum est ei non posse cum velit.* Ergo non est in potestate hominis peccare et non peccare; et sic videtur non esse dominus suorum actuum, nec liberi arbitrii.

11. Praeterea, Bernardus (in lib. de Gratia et lib. Arb., inter princ. et med.), distinguit triplicem libertatem; scilicet libertatem arbitrii, libertatem consilii, et libertatem beneplaciti: et dicit, quod libertas arbitrii est qua discernimus quid liceat, libertas consilii qua discernimus quid expediat, libertas beneplaciti qua discernimus quid libeat. Sed discretio humana per ignorantiam est sauciata. Ergo videtur quod libertas arbitrii, quae in discretione consistit, in homine post peccatum non remansit.

12. Praeterea, respectu eorum homo non habet libertatem respectu quorum habet necessitatem. Sed respectu peccatorum homo habet necessitatem: quia post peccatum, secundum Augustinum, necesse est hominem peccare, ante reparationem quidem mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter. Ergo ad peccata homo non est liberi arbitrii.

13. Praeterea, quidquid Deus praescit, necesse est evenire, cum praescientia Dei falli non possit. Sed omnes actus humanos Deus praescit. Ergo de necessitate eveniunt; et ita homo non est liberi arbitrii ad agendum.

14. Praeterea, quanto aliquod mobile est magis propinquum primo motori, tanto est magis uniforme in suo motu; sicut patet de corporibus caelestibus, quorum motus semper eodem modo se habent. Sed cum omnis creatura a Deo moveatur, movet enim creaturam corporalem per tempus et locum, spiritualem vero per tempus, ut dicit Augustinus 8 super Genesim ad litteram (cap. 20); rationalis creatura est mobile propinquissimum Deo, qui est primus omnium motor. Ergo habet motum maxime uniformem; et sic facultas ejus ad plura non se extendit, ut per hoc possit dici liberi arbitrii.

15. Praeterea, secundum Philosophum in 2 Caeli et Mundi (com. 62, et seq.), de nobilitate supremi caeli est ut finem suum motu unico consequatur. Sed anima rationalis est nobilior illo caelo, cum spiritus corpori praeferatur, secundum Augustinum, 8 de Civit. Dei (4 de Trinit., cap. 14, in princ., et 12 super Genesim, cap. 16). Ergo anima humana habet unicum motum; et ita non videtur esse liberi arbitrii.

16. Praeterea, decuit divinam bonitatem ut creaturam sublimissimam optime collocaret. Sed optime collocatum est quod immobiliter optimo adhaeret. Ergo decuit ut Deus rationalem naturam, quae est sublimissima inter creaturas, faceret talem quae sibi immobiliter adhaereret: quod, si esset liberi arbitrii, ut videtur, non haberet. Ergo decuit ut natura rationalis sine libero arbitrio fieret.

17. Praeterea, philosophi definiunt, liberum arbitrium esse liberum de ratione judicium: judicium vero rationis cogi potest virtute demonstrationis. Quod autem cogitur, non est liberum. Ergo homo non est liberi arbitrii.

18. Praeterea, propter hoc intellectus seu ratio cogi potest, quia est aliquod verum cui nulla falsitas admiscetur, nec apparentia falsitatis: unde non est intellectus subterfugere quin ei assentiat. Sed similiter invenitur aliquod bonum cui nihil malitiae admiscetur nec secundum rei veritatem nec secundum apparentiam. Cum ergo bonum sit objectum voluntatis, sicut verum intellectus; videtur quod sicut intellectus cogitur, ita voluntas; et sic homo non habet libertatem nec quantum ad voluntatem nec quantum ad rationem; et sic non habebit liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis.

19. Praeterea, secundum Philosophum in 3 Ethic. (cap. 5, a med.), qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Sed non est in potestate nostra quod sumus tales vel tales; cum hoc homo ex nativitate habeat, et dependeat, ut quibusdam videtur, ex dispositione stellarum. Ergo non est in potestate nostra ut hunc vel illum finem approbemus. Sed omne judicium de agendis ex fine sumitur. Ergo non sumus liberi arbitrii.

20. Praeterea, liberum necessitati opponitur. Sed respectu quorumdam voluntas hominis necessitatem habet; de necessitate enim vult beatitudinem. Ergo non habet respectu omnium libertatem; et ita non est liberi arbitrii quantum ad omnia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 15, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*: Glossa (interlin.), *idest in potestate liberi arbitrii.*

Praeterea, invenitur in rebus aliquod agens quod agit ex nihilo, et non ex necessitate, scilicet Deus; aliquod etiam agens quod agit ex aliquo, et ex necessitate, sicut agentia naturalia. Sed positis extremis in rerum natura, consequens est ut media ponantur, secundum Philosophum in 2 Cael. et Mund. (com. 18). Inter haec autem duo non potest esse nisi duplex medium; quorum alterum est impossibile esse, scilicet agens ex nihilo, et de necessitate: ex nihilo enim agere solius Dei est, qui non ex necessitate agit, sed ex voluntate. Ergo relinquitur esse aliquid quod agat ex aliquo, et non ex necessitate; et hoc est rationalis natura, quae agit ex praesupposita materia, et non ex necessitate, sed ex arbitrii libertate.

Praeterea, liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sed in homine invenitur ratio et voluntas. Ergo et liberum arbitrium.

Praeterea, secundum Philosophum in 3 Ethic., consilium non est nisi eorum quae in nobis sunt. Sed homines de suis actibus consiliantur. Ergo homines sunt domini suorum actuum, et per hoc liberi arbitrii.

Praeterea, praecepta et prohibitiones fieri non debent nisi ei qui potest facere et non facere: alias enim frustra fierent. Sed homini divinitus fiunt prohibitiones et praecepta. Ergo in hominis potestate est facere et non facere; et ita est liberi arbitrii.

Praeterea, nullus debet puniri vel praemiari pro eo quod non est in ejus potestate facere et non facere. Sed homo juste a Deo punitur et praemiatur pro suis operibus. Ergo homo potest operari et non operari; et ita est liberi arbitrii.

Praeterea, omnium quae fiunt, aliquam causam ponere oportet. Sed humanorum actuum non possumus ponere causam ipsum Deum immediate: quia ea quae a Deo immediate sunt, non possunt esse nisi bona; actus autem humani sunt quandoque boni quandoque mali. Similiter non potest dici quod humanorum actuum sit causa necessitas: quia ex necessitate proveniunt quae semper eodem modo

se habent; quod in humanis actibus non videmus. Similiter non potest dici quod fatum, vel stellarum dispositio, sit causa eorum: quia oportet actus humanos ex necessitate accidere, sicut et causa necessaria est. Nec etiam natura eorum causa esse potest, quod ostendit humanorum actuum varietas: natura enim determinata est ad unum, nec ab eo deficit nisi in minori parte. Nec fortuna vel casus humanorum actuum causa esse potest: quia fortuna et casus sunt causa eorum quae raro et praeter intentionem accidunt, ut dicitur in 2 Physic. (comment. 1, et sequent.): quod in humanis actibus non apparet. Relinquitur igitur ipsum hominem facientem, esse principium suorum propriorum actuum; et per hoc esse liberi arbitrii.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubitationem hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides astringit; cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, justa poena vel praemium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere, et aliud refutare. Ad hoc etiam evidens ratio cogit; quam quidem ad investigationem, liberi abitrii originem sequentes, hoc modo procedemus.

In rebus enim quae moventur vel aliquid agunt, haec invenitur differentia: quod quaedam principium sui motus vel operationis in se ipsis habent; quaedam vero extra se, sicut ea quae per violentiam moventur, in quibus principium est extra, nil conferente vim passo, secundum Philosophum in 3 Ethic. (cap. 1): in quibus liberum arbitrium ponere non possumus, eo quod non sunt causa sui motus: liberum autem est quod sui causa est, secundum Philosophum in princ. Metaphys. Eorum autem quorum principium motus et operis in ipsis est, quaedam talia sunt quod ipsa se ipsa movent, sicut animalia; quaedam autem quae non movent se ipsa, quamvis in se ipsis sui motus aliquod principium habent, sicut gravia et levia: non enim ipsa se ipsa movent, cum non possint distingui in duas partes, quarum una sit movens et alia mota, sicut in animalibus invenitur; quamvis motus eorum consequatur aliquod principium in se ipsis, scilicet formam; quam quia a generante habent, dicuntur a generante moveri per se, secundum Philosophum in 8 Phys. (comment. 32), sed a removente prohibens per accidens: et haec moventur se ipsis, sed non a se ipsis. Unde nec in his liberum arbitrium invenitur: quia non sunt sibi ipsis causa agendi vel movendi; sed astringuntur ad agendum vel movendum per id quod ab altero receperunt. Eorum autem quae a se ipsis moventur, quorumdam motus ex judicio rationis proveniunt, quorumdam vero ex judicio naturali. Ex judicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agendis: sed ex judicio naturali agunt et moventur omnia bruta. Quod quidem patet tum ex hoc quod omnia quae sunt ejusdem speciei, similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum: tum ex hoc quod habent judicium ad aliquod opus determinatum, et non ad omnia; sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus nisi favos mellis; et similiter est de aliis animalibus.

Unde recte consideranti apparet quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eumdem modum attribuitur brutis animalibus judicium de agendis: sicut enim gravia et levia non movent se ipsa, ut per hoc sint causa sui motus; ita nec bruta judicant de suo judicio, sed sequuntur judicium sibi a Deo inditum; et sic non sunt causa sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent. Homo vero per virtutem rationis judicans de agendis, potest de suo arbitrio judicare, inquantum cognoscit rationem finis et ejus quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in judicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi judicii de agendo vel non agendo.

Ad primum ergo dicendum, quod in opere hominis duo est invenire: scilicet electionem operum, et haec semper in hominis potestate consistit; et operum gestionem sive executionem, et haec non semper in potestate hominis est; sed divina providentia gubernante, propositum (1) hominis ad finem quandoque perducitur, quandoque vero non. Et ideo homo non dicitur esse liber suarum actionum, sed liber electionis, quae est judicium de agendis. Et hoc ipsum nomen liberi arbitrii demonstrat. Vel potest distingui de meritorio opere, sicut in objectionibus tactum est. Tamen prima responsio est Gregorii Nysseni (in lib. de lib. Arb., cap. ult.).

Ad secundum dicendum, quod opus meritorium a non meritorio non distat in quid agere: sed in qualiter agere, nihil enim est quod unus homo meritorie agat et ex caritate, quod alius non possit absque merito agere vel velle. Et ideo hoc quod homo non potest sine gratia agere meritoria, nihil derogat perfectae libertati: quia homo dicitur esse liberi arbitrii secundum quod potest agere hoc vel illud, non secundum quod potest sic vel sic agere: quia secundum Philosophum (5 Ethic. cap. 9), ille qui nondum habet habitum virtutis, non habet in sua potestate agere taliter qualiter virtuosus agit, nisi inquantum potest acquirere habitum virtutis. Gratiam autem, quae opera meritoria facit, quamvis homo non possit ex libero arbitrio acquirere, potest tamen se ad gratiam habendam praeparare, quae ei a Deo non denegabitur, si fecerit quod in se est. Et ideo non est omnino extra potestatem liberi arbitrii opera meritoria agere, quamvis ad hoc per se potestas liberi arbitrii non sufficiat: eo quod modus qui ad meritum requiritur, facultatem naturae excedit; non autem modus qui est in operibus ex virtutibus politicis. Nullus autem diceret, propter hoc hominem non esse liberi arbitrii, quia non potest taliter velle vel eligere qualiter Deus vel Angelus.

Ad tertium dicendum, quod Deus operatur in unoquoque agente etiam secundum modum illius agentis; sicut causa prima operatur in operatione causae secundae, cum secunda causa non possit in actum procedere nisi per virtutem causae primae. Unde per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum, non excluditur quin ipsae humanae mentes sint causae suorum motuum: unde non tollitur ratio libertatis.

Ad quartum dicendum, quod causa prima dicitur esse principalis simpliciter loquendo, propter hoc quod magis influit in effectum; sed causa secunda secundum quid principalis est, inquantum effectus ei magis conformatur.

Ad quintum dicendum, quod instrumentum dupliciter dicitur. Uno modo proprie; quando scilicet aliquid ita ab altero movetur quod non confertur

(1) .Al gubernante praesuppositum etc.

ei a movente aliquod principium talis motus; sicut serra movetur a carpentario: et tale instrumentum est expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis communiter quidquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus, sive non; et sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis; quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen se ipsum movet: et ita est de mente humana.

Ad sextum dicendum, quod ille qui non habet gratiam, potest eligere bonum, sed non meritorie: hoc autem non derogat libertati arbitrii, ut dictum est, in solut. ad 2 argum.

Ad septimum dicendum, quod servitus peccati non dicit coactionem; sed vel inclinationem, inquantum peccatum praecedens aliquo modo inducit ad sequentia; vel per defectum virtutis naturalis, quae non potest se a macula peccati eripere, cui se semel subdidit: et ideo semper in homine remanet libertas a coactione, per quam naturaliter est liberi arbitrii.

Ad octavum dicendum, quod Anselmus in verbis illis loquitur quasi objiciendo; ipse enim postmodum ostendit quod indigentia gratiae libero arbitrio non contradicit.

Ad nonum dicendum, quod ad ipsum opus quod est meritorium, se extendit potestas liberi arbitrii, quamvis non sine Deo, sine cujus virtute nihil est in mundo quod agere possit; sed motus ille quo opus fit meritorium, naturalem facultatem excedit, ut dictum est, loc. cit.

Ad decimum dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod homo in peccato mortali existens non potest vitare diu quin mortaliter peccet; potest tamen vitare hoc vel illud peccatum mortale, sicut communiter omnes dicunt de peccatis venialibus: et sic non videtur haec necessitas tollere arbitrii libertatem. Alia opinio est, quod homo in peccato mortali existens potest omne peccatum mortale vitare; non tamen potest vitare quin sit sub peccato, quia non potest per se ipsum a peccato resurgere, sicut potuit per se ipsum in peccatum cadere: et secundum hoc facilius sustinetur arbitrii libertas. De hoc tamen infra quaeretur, cum erit quaestio de potestate liberi arbitrii.

Ad undecimum dicendum quod voluntas nostra fertur in finem, vel in id quod est ad finem; in finem vero honestum vel delectabilem vel utilem, secundum quod triplex bonum distinguitur, honestum, utile et delectabile. Respectu ergo finis honesti ponit Bernardus libertatem arbitrii; respectu boni utilis, quod est ad finem, libertatem consilii; respectu autem boni delectabilis, libertatem beneplaciti. Quamvis autem discretio sit per ignorantiam diminuta, non tamen omnino ablata: et ideo libertas arbitrii per peccatum est quidem debilitata, sed non omnino amissa.

Ad duodecimum dicendum, quod homo habet necesse peccare post peccatum ante reparationem, idest habere peccatum; non autem habet necesse uti peccato, secundum unam opinionem. Sic igitur dupliciter peccare dicitur, sicut et videre, secundum Philosophum in 2 de Anima. Vel, secundum aliam opinionem, habet necesse peccare aliquo peccato, cum tamen respectu nullius habeat necessitatem.

Ad decimumtertium dicendum, quod ex praescientia Dei non potest concludi quod actus nostri sint necessarii necessitate absoluta, quae dicitur necessitas consequentis; sed necessitate conditionata, quae dicitur necessitas consequentiae, ut patet per Boetium in fine de consolat. Philosophiae (lib. 5, prosa ult. a med.).

Ad decimumquartum dicendum, quod moveri dupliciter dicitur. Uno modo proprie, prout Philosophus definit motum in 3 Physic. (com. 9 et 10), dicens, quod motus est *actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi*; et sic verum est quod quanto aliquod mobile propinquius est primo motori, tanto in eo major uniformitas motus invenitur: quia quanto est propinquius primo motori, tanto est perfectius, et magis in actu existens, et minus in potentia, et ideo paucioribus motibus mobile. Alio modo dicitur motus large operatio quaelibet, sicut intelligere vel sentire: et sic accipiendo motum Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 28), quod motus est *actus perfecti;* quia unumquodque operatur secundum quod est in actu. Et sic quodammodo propositio habet veritatem, quodammodo vero non. Si enim uniformitas motus attendatur ex parte effectuum, sic falsitatem habet; quia quanto aliquod operans est virtuosius et perfectius, tanto ad plures effectus ejus virtus se extendit. Si vero attendatur quantum ad modum agendi, sic propositio veritatem habet; quia quanto est perfectius aliquod operans, tanto magis observat eumdem modum in agendo; quia minus variatur a sua natura et dispositione, quam sequitur modus agendi. Mentes autem rationales dicuntur esse mobiles non primo modo motus, quia talis motus est solum corporum; sed secundo. Sic etiam Plato posuit primum movens movere se ipsum, inquantum vult se et intelligit se, ut Commentator dicit in 8 Physic. (com. 40) Et ideo non oportet quod mentes rationales sint determinatae ad aliquos effectus; sed respectu multorum efficaciam habent, ratione cujus competit eis libertas.

Ad decimumquintum dicendum, quod non semper oportet illud nobilius esse quod paucioribus motibus vel operationibus suum finem consequi potest; quia ante aliquid consequitur perfectiorem finem pluribus operationibus, quam alterum unica operatione consequi possit, sicut idem Philosophus dicit (2 de Caelo com. 62). Et hoc modo mentes rationales perfectiores inveniuntur summo caelo, quod unum tantum motum habet, quia perfectiorem finem consequitur, quamvis pluribus operationibus.

Ad decimumsextum dicendum, quod quamvis creatura esset melior si immobiliter Deo adhaereret; tamen illa est bona quae potest Deo adhaerere et non adhaerere; et ita melius est universum ubi utraque creatura invenitur, quam si altera tantum invenitur. Et haec est responsio Augustini. Vel potest dici, secundum Gregorium Nyssenum (lib. 7, qui est de lib. Arb., cap. ult.) et Damascenum (lib. 2, cap. 27), quod hoc est impossibile aliquam creaturam esse voluntate immutabili adhaerentem Deo per propriam naturam, eo quod, cum sit ex nihilo, flexibilis est. Si tamen aliqua creatura immobiliter adhaereret Deo, non propter hoc privatur libero arbitrio: quia potest adhaerendo multa facere vel non facere.

Ad decimumseptimum dicendum, quod judicium cui attribuitur libertas, est judicium electionis; non autem judicium quo sententiat homo de conclusionibus in scientiis speculativis; nam ipsa electio est quasi quaedam scientia de praeconsiliatis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut aliquid verum est quod propter impermixtionem falsi de necessitate ab intellectu recipitur, sicut prima principia demonstrationis; ita est aliquod bonum quod propter malitiae impermixtionem de necessitate a voluntate appetitur, scilicet ipsa felicitas. Non tamen sequitur quod ab illo objecto voluntas cogatur; quia coactio dicit aliquid contrarium voluntati, quae est proprie inclinatio volentis; non autem dicit aliquid contrarium intellectui, qui non dicit inclinationem intelligentis. Nec ex necessitate illius boni inducitur necessitas voluntatis respectu aliorum volendorum, sicut ex necessitate primorum principiorum inducitur intellectui necessitas ad assentiendum conclusionibus; eo quod alia volita non habent necessariam habitudinem ad illud primum volitum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam, ut scilicet absque illis primum volitum haberi non possit; sicut conclusiones demonstrativae habent necessariam habitudinem ad principia ex quibus demonstrantur, ita quod, conclusionibus non existentibus veris, necesse est principia non esse vera.

Ad decimumnonum dicendum, quod homines ex nativitate non consequuntur aliquam dispositionem immediate in anima intellectiva, per quam de necessitate inclinentur ad aliquem finem eligendum, nec a corpore caelesti, nec ab aliquo alio; nisi quod ex ipsa sui natura inest eis necessarius appetitus ultimi finis, scilicet beatitudinis, quod non impedit arbitrii libertatem, cum diversae viae remaneant eligibiles ad consecutionem illius finis; et hoc ideo quia corpora caelestia non habent immediatam impressionem in animam rationalem. Ex nativitate autem consequitur in corpore nati aliqua dispositio tum ex virtute corporum caelestium, tum ex causis inferioribus, quae sunt semen et materia concepta, per quam anima quodammodo ad aliquid eligendum prona efficitur, secundum quod electio animae rationalis inclinatur ex passionibus, quae sunt in appetitu sensitivo, qui est potentia corporalis consequens corporis dispositiones. Sed ex hoc nulla necessitas inducitur eis ad eligendum; cum in potestate animae rationalis sit accipere, vel etiam refutare passiones subortas. Postmodum vero homo efficitur aliqualis per aliquem habitum acquisitum, cujus nos causa sumus, vel infusum, qui sine nostro consensu non datur, quamvis ejus causa non simus. Et ex hoc habitu efficitur quod homo efficaciter appetat finem consonum illi habitui; et tamen ille habitus necessitatem non inducit, nec libertatem electionis tollit.

Ad vigesimum dicendum, quod cum electio sit quoddam judicium de agendis, vel judicium consequatur, de hoc potest esse electio quod sub judicio nostro cadit. Judicium autem in agendis sumitur ex fine, sicut de conclusionibus ex principiis. Unde, sicut de primis principiis non judicamus ea examinantes, sed naturaliter eis assentimur, et secundum ea omnia alia examinamus; ita et in appetibilibus, de fine ultimo non judicamus judicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter approbamus; propter quod de eo non est electio, sed voluntas. Habemus ergo respectu ejus liberam voluntatem; cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum, 5 de civitate Dei (1, cap. 20); non autem liberum judicium, proprie loquendo, cum non cadat sub electione.

ARTICULUS II.

Utrum liberum arbitrium sit in brutis.
(1 *part.*, *quaest.* 83, *art.* 1.)

Secundo quaeritur, utrum liberum arbitrium sit in brutis; et videtur quod sic. Secundum hoc enim dicimur esse liberi arbitrii, quod actus nostri sunt voluntarii. Sed voluntario et pueri et bruta communicant, secundum Philosophum in 3 Ethic., (cap. 1, non procul a fin.). Ergo liberum arbitrium est in brutis.

2. Praeterea, secundum Philosophum in 8 Phys. (com. 29), in omni eo quod movet se ipsum, est moveri et non moveri. Sed bruta movent se ipsa; ergo in eis est moveri et non moveri. Sed secundum hoc dicimur esse liberi arbitrii, quod in nobis est agere aliquid, ut patet per Gregorium Nyssenum (lib. 7, qui est de lib. Arb., cap. ult.) et Damascenum (lib. 2, cap. 26). Ergo in brutis est liberum arbitrium.

3. Praeterea, liberum arbitrium duo importat; scilicet judicium et libertatem, quorum utrumque est invenire in brutis; habent enim aliquod judicium de agendis, quod patet ex hoc quod unum prosequuntur, et aliud fugiunt; habent etiam libertatem, cum possint movere et moveri. Ergo in eis est liberum arbitrium.

4. Praeterea, posita causa, ponitur effectus. Sed Damascenus posuit causam libertatis arbitrii hoc quod anima nostra a versione incipit; quia ex nihilo est, et ideo vertibilis est, et se habet ad multa in potentia. Sed anima bruti a versione incipit. Ergo in ea est liberum arbitrium.

5. Praeterea, illud dicitur esse liberum quod non est obligatum alicui. Sed anima bruti non est obligata ad alterum oppositorum; quia potentia ipsius non est determinata ad unum, sicut potentia rerum naturalium, quae semper idem faciunt. Ergo anima bruti habet liberum arbitrium.

6. Praeterea, poena non debetur nisi ei qui habet liberum arbitrium. Sed in veteri lege frequenter invenitur poena inflicta brutis, sicut Exod. 19, patet de bestia tangente montem, et 21, de bove cornupeta, et Lev. 20, de jumento cui mulier succubuit. Ergo bruta videntur esse liberi arbitrii.

7. Praeterea, hoc est signum quod homo sit liberi arbitrii, ut Sancti dicunt, quia praeceptis ad bonum instigatur, et a malo retrahitur. Videmus autem bruta allici beneficiis, et moveri praeceptis, aut terreri minis ad aliquid agendum vel dimittendum. Ergo bruta sunt liberi arbitrii.

8. Praeterea, divinum praeceptum non datur nisi habenti liberum arbitrium. Sed divinum praeceptum datur bruto; unde Jonae 4, 7, secundum aliam litteram dicitur, quod *praecepit Dominus vermi, et percussit hederam*. Ergo bruta habent liberum arbitrium.

Sed contra, ex hoc videtur homo esse ad imaginem Dei quod est liberi arbitrii, ut dicit Damascenus (lib. 2 orthod. Fidei, cap. 12) et etiam Bernardus (in serm. de annuntiatione B. Mariae, circa med.). Sed bruta non sunt ad imaginem Dei. Ergo non sunt liberi arbitrii.

Praeterea, omne quod est liberi arbitrii, agit, et non solum agitur. Sed bruta non agunt, sed aguntur, ut Damascenus dicit in 2 lib. (cap. 27). Ergo bruta non sunt liberi arbitrii.

Respondeo dicendum, quod bruta nullo modo sunt liberi arbitrii.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio; tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis judicium: est enim appetitus de particulari operabili, judicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed judicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui. Qui enim vult fornicari; quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen judicat sibi ut tunc bonum esse fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit (cap. 4 de divin. Nomin). Appetitum autem, si non sit aliquid prohibens, sequitur motus vel operatio. Et ideo, si judicium cognitivae non sit in potestate alicujus, sed sit aliunde determinatum; nec appetitus erit in potestate ejus, et per consequens nec motus vel operatio absolute. Judicium autem est in potestate judicantis secundum quod potest de suo judicio judicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus judicare. Judicare autem de judicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus judicat, et per quas judicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine: unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur. Bruta autem habent aliquam similitudinem rationis, inquantum participant quamdam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliqualiter ad id quod est naturae superioris. Quae quidem similitudo est secundum quod habent judicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc judicium est eis ex naturali aestimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui judicii ignorent: propter quod hujusmodi judicium non se extendit ad omnia, sicut judicium rationis, sed ad quaedam determinata. Et similiter est in eis quaedam similitudo liberi arbitrii, inquantum possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum judicium, ut sic sit in eis quasi quaedam conditionata libertas: possunt enim agere, si judicant esse agendum; vel non agere, si non judicant. Sed quia judicium eorum est determinatum ad unum; per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur: unde, secundum Augustinum, 11 super Genes. ad litteram, moventur visis; et secundum Damascenum (lib. 3 orth. Fid., cap. 6), aguntur passionibus, quia scilicet naturaliter de tali viso et de tali passione sic judicant: unde necesse habent ab ipsa visione alicujus rei vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum; sicut ovis viso lupo necesse habet timere et fugere; et canis insurgente passione irae, necesse habet latrare, et prosequi ad nocendum. Sed homo non necessario movetur ab his quae sibi occurrunt, vel a passionibus insurgentibus, quia potest ea accipere vel refugere; et ideo homo est liberi arbitrii, non autem bruta.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium ponitur a Philosopho in brutis, non secundum quod convenit cum voluntate, sed secundum quod opponitur violento; ut sic dicatur voluntarium esse in brutis vel pueris, quia sponte aliquid faciunt, non propter usum liberae electionis.

Ad secundum dicendum, quod potentia motiva brutorum secundum se considerata non magis inclinatur ad unum oppositorum quam ad alterum; et sic dicitur quod possunt moveri et non moveri. Sed judicium quo applicatur potentia motiva ad alterum oppositorum, est determinatum; et sic non sunt liberi arbitrii.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in brutis sit quaedam indifferentia actionum, tamen non potest proprie dici quod sit in eis libertas actionum, sive agendi vel non agendi: tum quia actiones, cum per corpus exerceantur, cogi possunt vel prohiberi, non solum in brutis, sed in hominibus, unde nec ipse homo dicitur liber actionis suae; tum etiam, quia quamvis sit indifferentia ad agere et non agere in bruto, considerata ipsa actione secundum se ipsam; tamen considerato ordine ejus ad judicium, a quo provenit quod est determinatum ad unum, etiam ad ipsas actiones obligatio quaedam derivatur, ut non possit in eis inveniri ratio libertatis absolute. Tamen, dato quod in eis esset libertas aliqua, et judicium aliquod; non tamen sequeretur quod esset in eis libertas judicii, cum judicium eorum sit naturaliter determinatum ad unum.

Ad quartum dicendum, quod incipere a versione, vel esse ex nihilo, non assignat Damascenus causam libertatis arbitrii, sed causam flexibilitatis liberi arbitrii in malum; causam autem liberi arbitrii assignat tam Damascenus quam Gregorius quam Augustinus rationem.

Ad quintum dicendum, quod quamvis potentia motiva in brutis non sit determinata ad unum; tamen judicium eorum de agendis est determinatum ad unum, ut dictum est, in corp. art. et ad 3 arg.

Ad sextum dicendum, quod cum bruta sint facta in obsequium hominis, secundum hoc de brutis disponitur quod hominibus expedit, propter quos facta sunt. Puniuntur ergo bruta lege divina, non propter hoc quod ipsa peccent, sed propter hoc quod ex eorum poena homines puniantur in eorum possessione, vel terreantur ex ipsa poenae acerbitate, vel etiam instruantur ex mysterii significatione.

Ad septimum dicendum, quod tam homines quam bruta beneficiis inducuntur, et flagellis prohibentur, vel praeceptis et prohibitionibus; sed diversimode: quia in potestate hominum est ut eisdem rebus similiter repraesentatis, sive sint praecepta et prohibitiones, sive sint beneficia et flagella, eligant vel fugiant judicio rationis; sed in brutis est judicium naturale determinatum ad hoc quod id quod uno modo (1) proponitur vel occurrit, eodem modo accipiatur vel fugiatur. Contingit autem ex memoria praeteritorum beneficiorum vel flagellorum ut bruta aliquid apprehendant quasi amicum, et prosequendum vel sperandum; et aliquid quasi inimicum, et fugiendum vel timendum: et ideo post flagella, ex passione timoris, quae inde eis insurgit, inducuntur ad obediendum nutui instructoris. Nec est necessarium hujusmodi brutis fieri propter li-

(1) *Al.* ad hoc quod uno modo etc.

bertatem arbitrii, sed propter indifferentiam actionum.

Ad octavum dicendum, quod secundum Augustinum super Genesim ad litteram, praeceptum divinum brutis factum, non ita factum esse credendum est ut vox aliqua jussionis de nube facta sit eis aliquibus verbis, quae rationales animae audientes, intelligere atque obedire solent: non enim hoc acceperunt ut possint bestiae vel aves. In suo tamen genere obtemperant Deo: non rationalis voluntatis arbitrio; sed, sicut movet ille omnia temporibus opportunis, non ipse temporaliter motus, moventur bruta temporaliter, ut jussa ejus efficiant.

ARTICULUS III.

Utrum liberum arbitrium sit in Deo.
(1 *part.*, *quaest.* 19, *art.* 10.)

Tertio quaeritur, utrum liberum arbitrium sit in Deo; et videtur quod non. Liberum enim arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sed ratio non competit Deo, cum nominet cognitionem discursivam; Deus autem simplici intuitu omnia cognoscit. Ergo Deo liberum arbitrum non competit.

2. Praeterea, liberum arbitrium est facultas qua bonum et malum eligitur, ut per Augustinum patet. Sed in Deo non est facultas eligendi malum. Ergo in Deo non est liberum arbitrium.

3. Praeterea, liberum arbitrium est potentia ad oppositos actus se habens. Sed Deus non se habet ad opposita, cum sit immutabilis, nec in malum flecti possit. Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

4. Praeterea, actus liberi arbitrii est eligere, ut patet per definitionem inductam. Electio autem Deo non competit; cum sequatur consilium, quod est dubitantis et inquirentis. Ergo in Deo non est liberum arbitrium.

Sed contra est quod dicit Anselmus (lib. de lib. Arb., cap.): *Si posse peccare esset pars liberi arbitrii; et Deus et Angeli liberum arbitrium non haberent; quod est absurdum.* Ergo inconveniens est dicere, quod Deus liberum arbitrium non habeat.

Praeterea, 1 Corinth. 12, 2: *haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult*; Glossa: *pro libero voluntatis arbitrio.* Ergo Spiritus sanctus habet liberum arbitrium, et eadem ratione Pater et Filius.

Respondeo dicendum, quod in Deo est invenire liberum arbitrium; alio tamen modo in eo, et in Angelis, et in hominibus. Quod enim in Deo sit liberum arbitrium, hinc apparet quod ipse habet voluntatis suae finem, quem naturaliter vult, scilicet suam bonitatem; alia vero omnia vult quasi ordinata ad hunc finem: quae quidem, absolute loquendo, non necessario vult, ut in praecedenti quaestione ostensum est, eo quod bonitas ejus his quae ad ipsam ordinantur, non indiget nisi ad ejus manifestationem, quae convenienter pluribus modis fieri potest: unde remanet ei liberum judicium ad volendum hoc vel illud, sicut in nobis est. Et propter hoc oportet dicere, in Deo liberum arbitrium inveniri, et similiter in Angelis: non enim ipsi ex necessitate volunt quidquid volunt; sed hoc quod volunt, ex libero judicio volunt, sicut et nos.

Aliter tamen invenitur liberum arbitrium in nobis et in Angelis et in Deo: variatis enim prioribus necesse est posteriora variari. Facultas autem liberi arbitrii duo praesupponit; scilicet naturam, et vim cognitivam. Natura quidem alterius modi est in Deo quam sit in hominibus et in Angelis. Natura enim divina increata est, et est suum esse et sua bonitas; unde in eo non potest esse defectus aliquis nec quantum ad esse nec quantum ad bonitatem. Natura autem humana et angelica creata est, ex nihilo principium sumens; unde, quantum est de se, possibilis est ad defectum. Et propter hoc, liberum arbitrium Dei nullo modo flexibile est ad malum; liberum vero arbitrium hominis et Angeli, in suis naturalibus consideratum, in malum flexibile est. Cognitio etiam alterius modi invenitur in homine quam in Deo et in Angelis. Homo enim habet cognitionem obumbratam, et cum discursu veritatis notitiam sumentem; unde accidit ei dubitatio et difficultas in discernendo et judicando, quia *cogitationes hominum timidae, et incertae providentiae nostrae*, ut dicitur Sapient. 9, 14. Sed in Deo et in Angelis suo modo est simplex notitia veritatis absque discursu et inquisitione; unde non cadit in eis dubitatio aut difficultas in discernendo vel judicando; et ideo Deus et Angelis habent promptam electionem liberi arbitrii; homo vero in eligendo difficultatem patitur propter incertitudinem et dubitationem. Et sic patet quod liberum arbitrium Angeli medium locum tenet inter liberum arbitrium Dei et hominis, participans aliqualiter cum utroque extremorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quandoque sumitur large pro omni immateriali cognitione; et sic ratio invenitur in Deo; unde Dionysius inter divina nomina rationem ponit, 6 cap. de divin. Nomin. Alio modo accipitur proprie pro vi cognitiva cum discursu; et sic ratio nec in Deo nec in Angelis invenitur, sed in hominibus tantum. Potest ergo dici, quod ratio in definitione liberi arbitrii ponitur secundum primam acceptionem. Si vero sumatur in secunda acceptione, tunc definitur liberum arbitrium secundum illum modum quo est in hominibus.

Ad secundum dicendum, quod posse eligere malum, non est de ratione liberi arbitrii; sed consequitur liberum arbitrium, secundum quod est in natura creata possibili ad defectum.

Ad tertium dicendum, quod voluntas divina se habet ad opposita, non quidem ut aliquid velit et postea nolit, quod ejus immutabilitati repugnaret; nec ut possit velle bonum et malum, quia defectibilitatem in Deo poneret; sed quia potest hoc velle et non velle.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod electio sequitur consilium, quod cum inquisitione agitur, accidit electioni secundum quod invenitur in natura rationali, quae veritatis notitiam capit per discursum rationis; sed in natura intellectuali, quae habet simplicem acceptionem veritatis, invenitur electio absque inquisitione praecedente; et sic electio in Deo est.

ARTICULUS IV.

Utrum liberum arbitrium sit potentia, vel non.
(1 *part.*, *quaest.* 83, *art.* 2.)

Quarto quaeritur, utrum liberum arbitrium sit potentia, vel non; et videtur quod non. Liberum enim arbitrium, secundum Augustinum, facultas

est voluntatis et rationis. Facultas autem dicitur quasi facilis potestas. Cum ergo potentiae facilitas ex habitu proveniat, quia, secundum Augustinum (de bono Conjugali, cap. 21), habitus est quo facile quis agere potest; videtur quod liberum arbitrium sit habitus.

2. Praeterea, operationum quaedam sunt morales, quaedam naturales. Sed facultas quae est ad operationes morales, est habitus, non potentia, sicut patet de virtutibus moralibus. Ergo et liberum arbitrium, quod importat facilitatem ad operationes naturales, est habitus, non potentia.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 2 Phys., si natura faceret navim, faceret eam sicut ars. Ergo facilitas naturalis est ejusdem conditionis cujus est facilitas quae fit per artem. Sed facilitas quae fit per artem, est habitus quidam ex operibus acquisitus, sicut patet in virtutibus moralibus; ut arte fieri dicamus omne id quod ratione agitur. Ergo et facultas, sive facilitas naturalis, quae est liberum arbitrium, erit habitus quidam.

4. Praeterea, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 6), habitus sunt secundum quos nos aliqualiter agimus; potentiae vero secundum quas simpliciter agimus. Sed liberum arbitrium nominat non solum id quo agimus, sed id quo aliqualiter agimus, scilicet libere. Ergo liberum arbitrium nominat habitum.

5. Sed dicendum, quod cum dicitur, Habitus est quo aliqualiter agimus, intelligendum est bene vel male. — Sed contra, illud quod est de ratione habitus, omni habitui est commune. Sed bene et male agere non est commune omni habitui; nam habitus speculativi non se habent ad bene vel male, ut dicitur. Ergo bene vel male agere non est de ratione habitus.

6. Praeterea, id quod tollitur per peccatum, non potest esse potentia, sed habitus. Liberum autem arbitrium tollitur per peccatum; quia, ut Augustinus dicit (Ench., cap. 30, circa princ.), *homo utens male libero arbitrio, et se perdidit et ipsum.* Ergo liberum arbitrium est habitus, et non potentia.

7. Sed dicendum, quod verbum Augustini intelligitur de libertate gratiae, quae est per habitum. — Sed contra, habitu gratiae, secundum Augustinum (lib. 2 Retract., cap. 9, et 2 de lib. Arbit. cap. 19), nullus male utitur. Ergo liberum arbitrium, quo aliquis male utitur, non potest libertas gratiae intelligi.

8. Praeterea, Bernardus dicit in lib. de lib. Arbit. (non remote a princip.) quod liberum arbitrium est *habitus animi liber sui*; et sic idem quod prius.

9. Praeterea, facilius est exire in actum cognitionis quam operationis. Sed potentiae cognitivae datus est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum, qui est in summo cognitionis. Ergo et potentiae operativae, sive motivae, datus est aliquis habitus naturalis. Cum ergo supremum locum in motivis liberum arbitrium tenere videatur, videtur quod sit habitus, vel potentia per habitum perfecta.

10. Praeterea, potentia non restringitur nisi per habitum. Sed voluntas et ratio restringitur in libero arbitrio: voluntas enim est possibilium et impossibilium; cum tamen liberum arbitrium non sit impossibilium; similiter ratio est eorum quae sunt in nobis, et eorum quae non sunt in nobis; liberum autem arbitrium solum eorum quae sunt in nobis. Ergo liberum arbitrium habitum nominat.

11. Praeterea, sicut potentia nominat aliquid superadditum essentiae, ita facultas dicit aliquid superadditum potentiae. Quod autem superadditur potentiae, est habitus. Cum ergo liberum arbitrium sit facultas, videtur quod sit habitus.

12. Praeterea, Augustinus dicit (alius Auctor, lib. 3 Hypognosticon non procul a princip.), quod liberum arbitrium est *vitalis et rationalis animae motus.* Sed motus actum nominat. Ergo liberum arbitrium est actus, et non potentia.

13. Praeterea, judicium, secundum Boetium, est actus judicantis. Arbitrium autem idem est quod judicium. Ergo et arbitrium est actus. Sed hoc quod additur *liberum* non trahit extra genus actus; quia actus liberi dicuntur qui sunt in potestate agentis. Ergo liberum arbitrium est actus, et non potentia.

14. Praeterea, secundum Augustinum in lib. de Trinitate (9, cap. 4), id quod excedit suum subjectum, inest alicui essentialiter, non accidentaliter: unde probat, quod amor et notitia insunt menti essentialiter: quia mens non solum se ipsam amat et cognoscit, sed alia. Liberum autem arbitrium extendit se ultra subjectum, quia anima libere agit in ea quae sunt extra ipsam. Ergo liberum arbitrium essentialiter inest animae; et ita non est potentia, cum potentia essentiae superaddatur.

15. Praeterea, nulla potentia educit se in actum. Sed liberum arbitrium educit se in actum cum voluerit. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Sed contra, secundum Philosophum in 2 Ethic., cap. 5, tria sunt in anima; potentia, habitus, et passio. Liberum autem arbitrium non est passio, cum sit in superiori anima, parte; passio autem et passibilis qualitas sunt solum circa partem sensitivam; similiter non est habitus, cum sit subjectum gratiae; habet enim se ad gratiam, secundum Augustinum (alium Auctorem, lib. 3 Hypognosticon a med.), ut equus ad sessorem; habitus vero non potest alterius habitus esse subjectum. Ergo relinquitur quod liberum arbitrium sit potentia.

Praeterea, hoc videtur inter potentiam et habitum distare; quod potentia quae se ad opposita habet, per habitum determinatur ad unum. Sed liberum arbitrium nominat aliquid ad opposita se habens, nullo modo determinatum ad unum. Ergo liberum arbitrium est potentia, et non habitus.

Praeterea, Bernardus dicit (in lib. de lib. Arbit., non remote a princ.): *Tolle liberum arbitrium, et non est quod salvetur.* Sed id quod salvatur, est anima, vel animae potentia. Ergo liberum arbitrium, cum non sit anima, quia ad solam partem superiorem pertinet, relinquitur quod sit potentia.

Praeterea, Magister dicit in 2 Sent., 24 dist.: *Illa animae rationalis potentia qua velle bonum vel malum potest, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur*; et sic liberum arbitrium est potentia.

Praeterea, Anselmus dicit (lib. de concordia Gratiae et lib. Arb., cap. 1), quod liberum arbitrium est *potestas conservandi rectitudinem voluntatis propter se*, et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod liberum arbitrium, si vis vocabuli attendatur, nominat actum; sed ex usu loquendi tractum est ut significet id quod est principium actus. Cum enim dicimus esse hominem liberi arbitrii, non intelligimus quod actu libere

judicet; sed quod habeat in se unde possit libere judicare: unde, si iste actus qui est libere judicare, habeat in se aliquid quod vim potentiae excedat, tunc liberum arbitrium nominabit habitum vel potentiam per habitum perfectam; sicut moderate irasci dicit aliquid quod vim irascibilis excedit; nam moderari iram passionis non potest irascibilis per se ipsam, nisi fuerit aliquo habitu perfecta, secundum quem in ea rationis moderatio imprimatur. Si vero libere judicare non importet in se aliquid quod vim potentiae excedat, liberum arbitrium non nominabit nisi potentiam absolute; sicut irasci non excedit vim potentiae irascibilis, unde proprium ejus principium potentia est, et non habitus.

Constat autem quod judicare, si nihil addatur, non excedit vim potentiae, eo quod est alicujus potentiae actus, scilicet rationis, per propriam naturam, sine hoc quod aliquis habitus superadditus requiratur. Hoc autem quod additur *libere*, similiter vim potentiae non excedit: nam secundum hoc aliquid libere fieri dicitur quod est in potestate facientis: esse autem aliquid in potestate nostra inest nobis secundum aliquam potentiam, non autem per aliquem habitum, scilicet per voluntatem.

Et ideo liberum arbitrium habitum non nominat, sed potentiam voluntatis vel rationis, unam siquidem per ordinem ad alteram. Sic enim actus electionis progreditur, ab una scilicet earum per ordinem ad aliam, secundum hoc quod Philosophus dicit 6 Ethic. (capit. 2, non procul a fin.), quod electio est appetitus intellectivi, vel intellectus appetitivi.

Patet etiam ex dictis, unde quidam moti sunt ad ponendum liberum arbitrium esse habitum. Quidam enim hoc posuerunt propter id quod superaddit liberum arbitrium super voluntatem et rationem, scilicet ordinem unius ad alteram. Sed hoc non potest rationem habitus habere, nomine habitus proprie accepto: nam habitus est qualitas quaedam, secundum quam inclinatur potentia ad actum. Quidam vero dixerunt liberum arbitrium esse habitualem potentiam, considerantes facilitatem ex qua libere judicamus. Sed hoc, ut jam dictum est, rationem potentiae non excedit.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse facile dupliciter: uno modo propter remotionem impedimenti; alio modo propter appositionem adjutorii. Facilitas igitur pertinens ad habitum est per adjutorii appositionem: nam habitus inclinat potentiam ad actum. Hanc autem facilitatem non nominat liberum arbitrium, eo quod, quantum est de se, non inclinatur in unum magis quam in aliud; sed nominat facilitatem quae est per remotionem impedimenti, eo quod liberum arbitrium non impeditur aliquo cogente a propria operatione: et ideo Augustinus (loc. cit. in argum.). proprie liberum arbitrium facultatem nominavit, non facilitatem: quia facultas hoc importare videtur ut aliquid sit in potestate facultatem habentis.

Et similiter est dicendum ad secundum et tertium, quae procedunt de falsitate habitus.

Ad quartum dicendum, quod in actu duplex motus potest considerari; unus qui pertinet ad rationem habitus, sicut cum bene vel male aliquid agitur; alius qui pertinet ad rationem potentiae, sicut cognoscere immaterialiter convenit intellectui ex ipsa natura potentiae. Modus igitur importatus in hoc quod dico libere judicare, non pertinet ad aliquem habitum superadditum, sed ad ipsam potentiae rationem pertinet, ut dictum est.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod homo male utendo libero arbitrio, non totaliter ipsum perdidit, sed quantum ad aliquid; quia scilicet post peccatum non potest esse sine peccato, sicut poterat ante peccatum.

Ad septimum dicendum, quod quamvis gratia nullus possit male uti, libero tamen arbitrio habente gratiae libertatem potest aliquis male uti, prout dicimur aliquo male uti quod est principium mali usus, ut potentia vel habitus. Si autem dicamur aliquo male uti sicut objecto usus, sic virtutibus et gratia male uti contingit, ut patet in his qui de virtutibus superbiunt.

Ad octavum dicendum, quod Bernardus improprie habitum accipit pro quacumque facilitate.

Ad nonum dicendum, quod duplici ratione aliqua potentia habitu indiget: primo quidem, quia operatio quae est per potentiam educenda, excedit vim potentiae, quamvis non excedat vim totius naturae humanae; alio modo quia totius naturae vim excedit: et hoc secundo modo habitibus indigent omnes animae potentiae, quibus actus meritorii eliciuntur, sive sint affectivae, sive intellectivae; quia in hujusmodi actus non possunt, nisi habitus gratiae superaddantur. Primo autem modo indiget habitu intellectus; eo quod intelligere aliquid non potest nisi assimiletur ei per speciem intelligibilem. Unde oportet species intelligibiles superaddi, quibus in actum exeat intellectus: specierum autem aliqualis ordinatio habitum efficit: et eadem ratione appetitivae inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis (1), habitibus indigent, unde perficiuntur virtutibus moralibus. Quod enim actus eorum moderati sint, non excedit naturam humanam, sed excedit vim dictarum potentiarum. Unde oportet quod id quod est superioris potentiae, scilicet rationis, eis imprimatur, et ipsa sigillatio rationis in inferioribus viribus formaliter perficit virtutes morales. Affectiva autem superior non indiget hoc modo aliquo habitu, quia naturaliter tendit in bonum sibi connaturale sicut in proprium objectum. Unde ad hoc quod velit bonum, non requiritur nisi quod ostendatur sibi per vim cognitivam: et ideo philosophi in voluntate non posuerunt aliquem habitum nec naturalem nec acquisitum; sed ad dirigendum in operativis posuerunt prudentiam in ratione, et temperantiam et fortitudinem et alias virtutes morales in irascibili et concupiscibili. Sed secundum theologos in voluntatem ponitur habitus caritatis propter actus meritorios.

Ad decimum dicendum, quod ista restrictio rationis et voluntatis non fit per aliquem habitum superadditum, sed per ordinem unius potentiae ad aliam.

Ad undecimum dicendum, quod facultas quae est per inclinationem habitus, addit supra potentiam aliquid quod est alterius naturae, scilicet habitum; sed facultas quae est per remotionem coactionis, addit determinatam naturam potentiae, quod tamen pertinet ad ipsam naturam potentiae; sicut differentia, quae superadditur generi, pertinet ad naturam speciei.

Ad duodecimum dicendum, quod Augustinus

(1) *Al. deest* et concupiscibilis.

definit liberum arbitrium per actum proprium, eo quod potentiae per actus cognoscuntur; unde praedicatio illa non est essentialis, sed causalis.

Ad decimumtertium dicendum, quod quamvis secundum proprietatem vocabuli liberum arbitrium actum nominet, tamen secundum usum loquentium ad significandum actus principium est translatum.

Ad decimumquartum dicendum, quod notitia et amor dupliciter possunt comparari ad mentem. Uno modo ut ad amantem et cognoscentem; et sic ipsam mentem non excedunt, nec recedunt ab aliorum accidentium similitudine. Alio modo possunt comparari ad mentem ut ad amatam et cognitam; et sic excedunt mentem; quia mens non solum se amat et cognoscit, sed etiam alia; et sic recedunt ab aliorum accidentium similitudine. Nam accidentia alia illo respectu quo comparantur ad subjectum, non comparantur ad aliquid extra; sed agendo comparantur ad extra, inhaerendo ad subjectum. Amor vero et notitia aliquo uno modo comparantur ad subjectum et ad ea quae sunt extra; quamvis aliquis modus sit quo comparantur ad subjectum tantum. Sic ergo non oportet quod amor et notitia sint essentialia menti, nisi secundum quod mens per suam essentiam cognoscitur et amatur.

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio procedit de potentia passiva ad esse, qualis est materia prima, quae non perducit se ad actum; non autem locum habet de potentia operativa, qualis est liberum arbitrium, quae ad actum ducitur per objectum.

ARTICULUS V.

Utrum liberum arbitrium sit una potentia, vel plures.

Quinto quaeritur, utrum liberum arbitrium sit una potentia, vel plures; et videtur quod sit plures potentiae. Ut enim dicit Augustinus (et ex August. refert Hugo tract. 3 suae summae Sen, cap. 8), liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Ratio autem et voluntas sunt diversae potentiae. Ergo liberum arbitrium ad diversas potentias pertinet.

2. Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus. Sed libero arbitrio adscribuntur actus diversarum potentiarum: ut enim dicit Damascenus in lib 2 (cap. 26 et 27), de libero arbitrio, *in nobis hoc contingit, puta moveri et non moveri, impetum facere et non facere, appetere et non appetere,* et alia hujusmodi, quae certum est ad plures potentias pertinere. Ergo liberum arbitrium est plures potentiae.

3. Praeterea, Boetius dicit in lib. de Consol. (5, pros. 2, a med.): *Divinis substantiis,* scilicet Angelis, *liberum arbitrium secundum hoc inest, quia est in eis perspicax judicium, et voluntas incorrupta.* Sed perspicacitas judicii ad rationem pertinet. Ergo liberum arbitrium includit in se voluntatem et rationem; et ita liberum arbitrium est plures potentiae.

4. Sed dicendum, quod est una potentia habens virtutem duarum. — Sed contra, sicut in parte superiori animae invenitur cognitiva et affectiva, ita in parte inferiori. Sed in parte superiori non est aliqua potentia quae habeat in se virtutem cognitivae et affectivae. Ergo nec in parte inferiori.

5. Praeterea, Boetius dicit in lib. de consol. Philosophiae (5, pros. 2, a med.), quod *extrema servitus est cum mentes humanae vitiis deditae, mox in scientiae nube caligant, et perniciosis turbantur affectibus.* Servitus autem de qua ibi loquitur, libertati arbitrii opponitur. Ergo liberum arbitrium includit in se rationem et affectum; et sic idem quod prius.

Sed contra, homo dicitur minor mundus, inquantum in eo majoris mundi similitudo invenitur. Sed in majori mundo non inveniuntur duae extremae naturae sine media. Ergo nec in homine inveniuntur duae potentiae extremae sine media. Invenitur autem una potentia in homine quae semper tendit in bonum, scilicet synderesis; et alia quasi huic opposita, quae semper inclinat in malum, scilicet sensualitas. Ergo invenitur aliqua una potentia quae se habet ad bonum et malum, et haec est liberum arbitrium; et sic videtur quod liberum arbitrium sit una potentia.

Respondeo dicendum, quod duplici consideratione fuerunt quidam moti ad ponendum liberum arbitrium esse plures potentias. Una quidem ex hoc quod videbant per liberum arbitrium nos posse in actum omnium potentiarum: unde ponebant liberum arbitrium esse quasi totum universale respectu omnium potentiarum. Sed hoc esse non potest; quia sic sequeretur quod in nobis sint multa libera arbitria propter potentiarum multitudinem; multi enim homines sunt multa animalia. Nec hoc ad ponendum cogimur ratione praedicta: omnes enim actus diversarum potentiarum non referuntur ad liberum arbitrium nisi mediante uno actu, qui est eligere: secundum hoc enim libero arbitrio moveri eligimus; et sic de aliis actibus. Unde ex hoc non ostenditur liberum arbitrium esse plures potentias, sed esse unam potentiam moventem sua virtute potentias diversas. Alia vero consideratione movebantur quidam ad ponendum pluralitatem potentiarum in libero arbitrio, ex hoc quod videbant in actu liberi arbitrii concurrere aliqua quae ad diversas potentias pertinent; scilicet judicium, quod est rationis, et appetitum, qui est voluntatis. Unde dixerunt liberum arbitrium colligere in se plures potentias per modum quo totum integrale continet suas partes. Hoc autem esse non potest. Cum enim actus qui libero arbitrio attribuitur, sit unus specialis actus, scilicet eligere, non potest a duabus potentiis immediate progredi; sed progreditur ab una immediate, et ab altera mediate, inquantum scilicet quod est prioris potentiae, in posteriori relinquitur. Unde restat, quod liberum arbitrium sit una potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus dicit liberum arbitrium, esse facultatem voluntatis et rationis, quia ad actum liberi arbitrii homo per utramque ordinatur potentiam, licet non immediate.

Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium non ordinatur ad actus diversarum potentiarum nisi mediante unico actu proprio suo, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Boetius attribuit libero arbitrio id quod est diversarum potentiarum, inquantum per diversas potentias homo ad actum liberi arbitrii ordinatur, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod in parte irrationali vel inferiori animae est solum simplex apprehensio ex parte cognitiva; non autem alia collatio vel ordinatio, sicut est in apprehensiva rationali; et ideo in parte sensitiva appetitus absolute fertur in objectum sine hoc quod aliquis ordo ex apprehensiva in appetitiva relinquatur. Unde in parte

sensitiva non est aliqua potentia comprehendens in se aliqualiter apprehensivam et appetitivam, sicut est in parte rationali.

Ad quintum dicendum sicut ad quartum.

ARTICULUS VI.

Utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel alia animae potestas a voluntate distincta. — (1 *part., quaest.* 83, *art.* 4.)

Sexto quaeritur, utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel alia potentia a voluntate; et videtur quod sit potentia alia. Illud enim quod praedicatur de aliquo essentialiter, non debet poni oblique in definitione ejus; sicut animal non ponitur oblique in definitione hominis. Sed ratio et voluntas ponuntur oblique in definitione liberi arbitrii; dicitur enim facultas voluntatis et rationis. Ergo liberum arbitrium non est ratio vel voluntas, sed alia potentia ab utraque.

2. Praeterea, differentiae potentiarum cognoscuntur secundum differentias actuum. Sed eligere, quod est actus liberi arbitrii, est aliud quam velle, quod est actus voluntatis; ut patet per Philosophum in 3 Ethic. (cap. 1). Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

3. Praeterea, in nominatione liberi arbitrii, arbitrium ponitur in abstracto, sed libertas in concreto. Arbitrium autem est rationis, libertas voluntatis. Ergo id quod est rationis, essentialiter convenit libero arbitrio; quod autem est voluntatis, quasi denominative et actualiter: et sic liberum arbitrium magis videtur esse ratio quam voluntas.

4. Praeterea, secundum Damascenum (lib. 2, cap. 27), et Gregorium Nyssenum (lib. 7 de lib. Arb., cap. 7), secundum hoc sumus arbitrio liberi quod sumus rationales. Sed rationales sumus secundum quod habemus rationem. Ergo secundum quod habemus rationem, sumus arbitrio liberi; et ita videtur quod liberum arbitrium sit ratio.

5. Praeterea, secundum ordinem habituum est ordo potentiarum. Sed actus fidei, quae est habitus rationis, informatur caritate, quae est habitus voluntatis. Ergo et actus rationis informatur voluntate, et non e converso: et ita, si actus liberi arbitrii est duarum potentiarum, scilicet voluntatis et rationis, unius sicut elicientis, et alterius sicut informantis; videtur quod sit rationis sicut elicientis: et ita liberum arbitrium essentialiter est ratio, et sic altera potentia quam voluntas.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib., 14 cap.: *Liberum arbitrium nihil aliud est nisi voluntas.*

Praeterea, Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 3, circa finem), quod electio appetitus est praeconsiliati. Electio autem est actus liberi arbitrii. Ergo liberum arbitrium est potentia appetitiva. Sed non est appetitus inferior, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem; sic enim bruta haberent liberum arbitrium. Ergo est appetitus superior, et hic est voluntas secundum Philosophum in 3 de Anima (text. 57, et praeced.). Ergo liberum arbitrium est voluntas.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, liberum arbitrium esse tertiam potentiam a voluntate et ratione, propter hoc quod vident actum liberi arbitrii, qui est eligere, differentem esse et ab actu simplicis voluntatis, et ab actu rationis. Nam rationis quidem actus in sola cognitione consistit; voluntas autem actum suum habet circa bonum quod est finis; liberum vero arbitrium circa bonum quod est ad finem. Sicut ergo bonum quod est ad finem, egreditur a ratione finis, appetitus vero boni a cognitione; ita dicunt quodammodo naturali ordine ex ratione voluntatem procedere, et ex duabus tertiam potentiam, quae est liberum arbitrium.

Sed hoc convenienter stare non potest. Objectum enim et id quod est ratio objecti, ad eamdem potentiam pertinent, sicut color et lumen ad visum. Tota autem ratio appetibilitatis ejus quod est ad finem, inquantum hujusmodi, est finis. Unde non potest esse quod ad aliam potentiam pertineat appetere finem et id quod est ad finem. Nec haec differentia, qua finis appetitur absolute, id autem quod est ad finem, in ordine ad alterum, potest appetitivarum potentiarum distinctionem inducere: nam ordinatio unius ad alterum inest appetitui non per se, sed per aliud, scilicet per rationem, cujus est ordinare et conferre: unde non potest esse differentia specifica constituens speciem appetitus. Utrum autem eligere sit actus rationis vel voluntatis, Philosophus sub dubio videtur relinquere in 7 Ethic. (cap. 2, circa fin.), supponens tamen quod aliqualiter sit virtus utriusque; dicens quod electio vel est intellectus appetitivi, vel appetitus intellectivi; sed quod sit appetitus dicit in 3 Ethic. (cap. 3, non procul a fin.), definiens electionem esse desiderium praeconsiliati. Quod quidem verum esse, et ipsum objectum demonstrat (nam sicut bonum delectabile et honestum, quae habent rationem finis, sunt objectum appetitivae virtutis, ita et bonum utile, quod proprie eligitur); et patet ex nomine: nam liberum arbitrium, ut dictum est, art. 4 hujus quaest., est potentia qua homo libere judicare potest. Quod autem dicitur esse principium alicujus actus aliqualiter fiendi, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter, sed aliqualiter significatur esse principium illius; sicut grammatica per hoc quod dicitur esse scientia recte loquendi, non dicitur quod sit principium locutionis simpliciter, quia sine grammatica potest homo loqui, sed quod sit principium rectitudinis in locutione: ita et potentia qua libere judicamus, non intelligitur illa qua judicamus simpliciter, quod est rationis; sed quae facit libertatem in judicando, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas; nominat autem eam non absolute, sed in ordinem ad aliquem actum ejus, qui est eligere.

Ad primum ergo dicendum, quod quia liberum arbitrium non nominat voluntatem absolute, sed in ordine ad rationem; inde est quod ad hoc significandum voluntas et ratio in definitione liberi arbitrii oblique ponuntur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis eligere sit alius actus quam velle, tamen ista differentia non potest potentiarum distinctionem inducere.

Ad tertium dicendum, quod quamvis judicium sit rationis, tamen libertas judicandi est voluntatis immediate.

Ad quartum dicendum, quod rationales dicimur non solum a potentia rationis, sed ab anima rationali, cujus potentia est voluntas; et sic secundum quod rationales sumus, dicimur esse liberi arbitrii. Si tamen rationale a rationis potentia sumeretur,

praedicta auctoritas significaret rationem esse primam liberi arbitrii originem, non autem immediatum electionis principium.

Ad quintum dicendum, quod voluntas quodammodo movet rationem imperando actum ejus, et ratio movet voluntatem proponendo ei objectum suum, quod est finis; et inde est quod utraque potentia potest aliqualiter per aliam informari.

ARTICULUS VII.

Utrum aliqua creatura esse possit quae liberum arbitrium habeat confirmatum in bonum. — (1 *part., quaest.* 63, *art.* 1.)

Septimo quaeritur, utrum possit esse aliqua creatura quae liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono; et videtur quod sic. Natura enim spiritualis est nobilior quam corporalis. Sed aliqua natura corporalis est cui hoc convenit quod in ea nulla motus inordinatio esse possit, scilicet natura caelestis corporis. Ergo multo fortius potest esse aliqua natura creata spiritualis, quae est capax liberi arbitrii, in cujus motibus naturaliter nulla inordinatio esse possit; quod est esse impeccabilem, vel confirmari in bono.

2. Sed dicendum, quod hoc est de nobilitate creaturae spiritualis quod possit mereri; et hoc esse non posset, nisi posset peccare et non peccare. — Sed contra, ex hoc competit alicui creaturae spirituali posse mereri quod habet dominium sui actus. Sed si non posset nisi bona agere, nihilominus ei sui actus dominium remaneret; posset enim aliquod bonum agere vel non agere, sine hoc quod in malum incideret; vel saltem eligere inter bonum et melius. Ergo ad merendum non requiritur posse peccare.

3. Praeterea, liberum arbitrium, quo meremur gratia adjuvante, est potentia activa. Sed de ratione potentiae activae non est deficere. Ergo potest creatura spiritualis habere potentiam ad merendum, si naturaliter sit impeccabilis.

4. Praeterea, Anselmus (de lib. Arb., cap. 2, in med. et in fin.) dicit, quod potestas peccandi nec est libertas, nec pars libertatis. Sed libertas est ratio qua homo est capax meriti. Ergo remota potentia peccandi, adhuc remanebit homini potentia merendi.

5. Praeterea, Gregorius Nyssenus (lib. 7 de lib. Arb. cap. ult.) et Damascenus (lib. 2, cap. 28, circa princ.) hanc rationem assignant quare creatura sit mutabilis secundum liberum arbitrium, quia est ex nihilo. Sed propinquius consequitur creaturam ex hoc quod est ex nihilo, posse in nihilum cedere, quam posse malum facere. Sed invenitur aliqua creatura quae naturaliter est incorruptibilis, sicut anima, et corpora caelestia. Ergo multo fortius potest inveniri aliqua creatura spiritualis quae naturaliter sit impeccabilis.

6. Praeterea, illud quod Deus facit in uno, potest in aliis facere. Sed Deus creaturae spirituali dat ita immutabiliter ex sua natura tendere in aliquod bonum, scilicet felicitatem, quod nullo modo in contrarium tendere possit. Ergo eadem ratione posset alicui creaturae conferre ut ita naturaliter appeteret omne bonum, quod nullo modo posset in malum inclinari.

7. Praeterea, Deus cum sit summe bonus, summe se communicat; unde omne id creaturae communicatur cujus creatura est capax. Sed hujus perfectionis quae est confirmatio in bono, vel impeccabilitas, creatura est capax; quod patet, quia aliquibus creaturis per gratiam conceditur. Ergo aliqua creatura est naturaliter impeccabilis, vel confirmata in bono.

8. Praeterea, substantia est principium virtutis; virtus vero operationis. Sed aliqua creatura est naturaliter immutabilis secundum substantiam. Ergo potest esse aliqua creatura quae potest esse naturaliter immutabilis secundum operationem, ut sit naturaliter impeccabilis.

9. Praeterea, essentialius convenit creaturae quod convenit sibi ratione principii ex quo est, quam quod convenit sibi ratione principii a quo est; quia effectus sortitur similitudinem causae a qua est, habet autem oppositionem ad id ex quo est; opposita autem ex oppositis fiunt, ut album ex nigro. Sed confirmatio in bonum convenit alicui creaturae a Deo, a quo est. Ergo multo magis debet dici confirmatio in bono sibi naturalis quam posse peccare, quod convenit sibi secundum quod est ex nihilo.

10. Praeterea, felicitas civilis immutabilitatem habet. Sed homo ex naturalibus potest pervenire ad felicitatem civilem. Ergo potest habere naturaliter immutabilitatem in bono.

11. Praeterea, quod inest a natura, est immutabile. Sed naturaliter homo appetit bonum. Ergo et immutabiliter.

Sed contra, Damascenus dicit (lib. 2 orthod. Fidei, cap. 27), quod ex hoc creatura rationalis flexibilis est ad malum secundum electionem, quod est ex nihilo. Sed non potest esse aliqua creatura quae non sit ex nihilo. Ergo non potest esse aliqua creatura cujus liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono.

Praeterea, proprietas naturae superioris non potest inferiori naturae naturaliter convenire, nisi in superiorem naturam convertatur; sicut non potest fieri quod aqua naturaliter sit calida, nisi convertatur in naturam ignis vel aeris. Sed habere indefectibilem bonitatem est divinae proprietas naturae. Ergo non potest esse quod alicui alii naturae conveniat naturaliter, nisi in divinam naturam convertatur; quod est impossibile.

Praeterea, liberum arbitrium non invenitur in aliqua creatura, nisi in Angelo et in homine. Sed tam homo quam Angelus peccavit. Ergo nullius creaturae liberum arbitrium est naturaliter confirmatum in bono.

Praeterea, nulla creatura rationalis impeditur a beatitudine consequenda nisi ratione peccati. Si ergo aliqua creatura rationalis esset naturaliter impeccabilis, ex puris naturalibus sine gratia ad beatitudinem posset pervenire; quod Pelagianam haeresim sapere videtur.

Respondeo dicendum, quod nulla creatura nec est nec esse potest, cujus liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat quod peccare non possit. Cujus ratio est. Nam ex defectu principiorum actionis, causatur actionis defectus; unde, si quid est in quo principia actionis nec in se deficere possunt, nec ab aliquo extrinseco impediri, impossibile est illius actionem deficere; sicut patet in motibus caelestium corporum. Ea vero in actionibus

deficere possibile est in quibus principia agendi possunt deficere vel impediri, sicut patet in generabilibus et corruptibilibus, quae ratione suae transmutabilitatis defectum in principiis activis patiuntur, unde et eorum actiones deficientes proveniunt; propter quod in operationibus naturae peccatum frequenter accidit, sicut patet in partubus monstruosis. Nihil enim est aliud peccatum, sive in rebus naturalibus sive artificialibus sive voluntariis dicatur, quam defectus vel inordinatio propriae actionis, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi, ut patet 2 Phys. (comment. 27). Differt autem in agendo natura rationalis praedita libero arbitrio ab omni alia natura. Alia enim natura ordinatur ad aliquod particulare bonum, et actiones ejus sunt determinatae respectu illius boni; natura vero rationalis ordinatur ad bonum simpliciter. Sicut enim verum absolute objectum est intellectus, ita et bonum absolute voluntatis; et inde est quod ad ipsum universale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus pertingere potest; et propter hoc creatura rationalis non habet determinatas actiones, sed se habet sub quadam indifferentia respectu materialium actionum. Cum autem omnis actio ab agente proveniat sub ratione cujusdam similitudinis, sicut calidum calefacit; oportet quod, si aliquod agens est quod secundum suam actionem ordinetur ad bonum aliquod particulare, ad hoc quod ejus actio naturaliter sit indefectibilis, ratio illius boni naturaliter et immobiliter ei insit; sicut si alicui corpori inest naturaliter calor immutabilis, immutabiliter calefacit. Unde et natura rationalis, quae ordinata est ad bonum absolute per actiones multifarias, non potest habere naturaliter actiones indeficientes a bono, nisi ei naturaliter et immutabiliter insit ratio universalis et perfecti boni; quod quidem esse non potest nisi natura divina. Nam Deus solus est actus purus nullius potentiae permixtionem recipiens, et per hoc est bonitas pura et absoluta. Creatura vero quaelibet, cum in natura sua habeat permixtionem potentiae, est bonum particulare. Quae quidem permixtio potentiae ei accidit propter hoc quod est ex nihilo. Et inde est quod inter naturas rationales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile et confirmatum in bono: creaturae vero hoc inesse impossibile est, propter hoc quod est ex nihilo, ut Damascenus (lib. 2, cap. 27) et Gregorius Nyssenus (lib. 7 de lib. Arb. cap. 6) dicunt; et ex hoc est particulare bonum in quo fundatur ratio mali, ut Dionysius dicit, 4 cap. de divinis Nominibus.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturae corporales, ut dictum est in corp. art., sunt ordinatae ad aliquod particulare bonum per determinatas actiones; et ideo ad hoc quod ab earum actionibus error et peccatum naturaliter absit, sufficit quod sint per suam naturam stabilitae in aliquo bono particulari; quod non sufficit in naturis spiritualibus ordinatis ad bonum absolute, ut dictum est (ibid.).

Ad secundum dicendum, quod esse naturaliter impeccabile non repugnat ei quod est habere dominium sui actus, cum utrumque Deo conveniat; repugnat autem ei quod est habere dominium sui actus in natura creata, quae est particulare bonum: non enim aliqua creatura potest habere dominium sui actus, cujus sunt determinatae actiones ordinatae ad bonum particulare.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non sit de ratione potentiae activae quod deficiat, est tamen de ratione potentiae activae quae non habet in se suae actionis sufficientia principia et immutabilia, ut deficere possit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis posse peccare non sit pars libertatis arbitrii, consequitur tamen libertatem in natura creata.

Ad quintum dicendum, quod creaturae acquiritur esse determinatum et particulare ab alio: unde creatura potest habere esse stabile et immutabile, quamvis in ea non inveniatur naturaliter ratio absoluti et perfecti boni; sed per actiones suas est ordinabile ad bonum absolute; et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quod felicitatem indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit, et circa hoc deficere non potest; sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem in hoc vel illo; et sic in appetendo felicitatem aliquis peccare potest, si eam quaerat ubi quaerere non debet, sicut qui quaerit in voluptatibus felicitatem: et ita est respectu omnium bonorum: nam nihil appetitur nisi sub ratione boni, ut Dionysius dicit (cap. 4 de div. Nom.). Quod ideo est, quia naturaliter inest menti appetitus boni, sed non hujus vel illius boni: unde in hoc, peccatum incidere potest.

Ad septimum dicendum, quod creatura est capax impeccabilitatis, sed non ita quod eam naturaliter habeat: unde ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod principium operationis rectae procedentis ex libero arbitrio non est sola substantia et virtus, sive potentia; sed requiritur debita applicatio voluntatis ad aliqua quae sunt extra, sicut ad finem, et ad alia hujusmodi: et ideo non existente aliquo defectu in substantia animae vel in natura liberi arbitrii, potest sequi defectus in actione ipsius: unde ex naturali immutabilitate substantiae non potest concludi naturalis impeccabilitas.

Ad nonum dicendum, quod Deus est causa creaturae non solum quantum ad sua naturalia, sed quantum ad superaddita: unde non oportet quod quidquid creatura habet a Deo, sit ei naturale, sed solum illud quod Deus ei indidit instituendo naturam ipsius; et hujusmodi non est confirmatio in bono.

Ad decimum dicendum, quod felicitas civilis, cum non sit felicitas simpliciter, non habet immutabilitatem simpliciter; sed dicitur immutabilis, quia non facile permutatur. Si tamen felicitas civilis esset simpliciter immutabilis, non propter hoc sequeretur quod liberum arbitrium naturaliter esset in bono confirmatum. Nam non dicimus hoc naturale quod per principia naturae acquiri potest, per quem modum virtutes politicae possunt dici naturales; sed illud quod consequitur ex necessitate principiorum naturae.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis homo naturaliter bonum appetat in generali, non tamen in speciali, ut dictum est, in sol. ad 6. arg.; et ex hac parte incidit peccatum et defectus.

ARTICULUS VIII.

Utrum creaturae liberum arbitrium confirmari valeat in bono per aliquod ipsius gratiae donum. — (I *part.*, *quaest.* 63, *art.* 1.)

Octavo quaeritur, utrum liberum arbitrium creaturae possit confirmari in bono per aliquod donum gratiae; et videtur quod non. Gratia enim superveniens naturae non destruit eam. Cum ergo libero arbitrio creaturae hoc naturaliter insit quod ad malum flecti possit, videtur quod per gratiam ei auferri non possit.

2. Praeterea, in potestate liberi arbitrii est uti gratia vel non uti; nam liberum arbitrium a gratia cogi non potest. Sed si liberum arbitrium gratia superinfusa non utatur, decidit in malum. Ergo nulla gratia superveniens potest liberum arbitrium confirmare in bono.

3. Praeterea, liberum arbitrium habet dominium sui actus. Sed uti gratia est quidam actus liberi arbitrii. Ergo hoc est in potestate liberi arbitrii uti vel non uti; et sic per gratiam confirmari non potest.

4. Praeterea, secundum hoc inest libero arbitrio creaturae flexibilitas ad malum, quod est ex nihilo, ut Damascenus dicit (lib. 2, cap. 3, non procul a princip.). Sed nulla gratia potest auferre creaturae esse ex nihilo. Ergo nulla gratia poterit liberum arbitrium confirmare in bono.

5 Praeterea, Bernardus dicit, quod liberum arbitrium est potentissimum sub Deo, quod de gratia et justitia non recipit augmentum, nec de culpa detrimentum. Sed confirmatio in bono superveniens libero arbitrio auget ipsum: quia, secundum Augustinum (6 de Trinit., cap. 8), in his quae mole magna sunt, idem est esse majus quod melius. Ergo liberum arbitrium per gratiam non potest confirmari in bono.

6. Praeterea, ut dicitur in lib. de Causis (propos. 10), *quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est.* Sed liberum arbitrium secundum suam naturam est mutabile in bonum et malum. Ergo et gratia ei superveniens hoc modo in eo recipitur quod in bonum et malum mutari possit; et ita videtur quod non possit ipsum confirmare in bono.

7. Praeterea, quidquid Deus superaddit creaturae, posset (ut videtur) a principio suae conditionis conferre ei. Si ergo possit liberum arbitrium confirmari per aliquam gratiam superadditam; posset confirmari per aliquod inditum ipsi creaturae spirituali quantum ad naturae conditionem; et sic naturaliter esset confirmatum in bono; quod est impossibile, ut dictum est. Ergo nec per gratiam confirmari potest.

Sed contra est, quod sancti qui sunt in patria, ita sunt in bono confirmati, ut ulterius peccare non possint: alias de sua beatitudine securi non essent, et per consequens nec beati. Non autem haec confirmatio inest eis per naturam, ut dictum est, art. praeced. Ergo hoc est per gratiam; et ita liberum arbitrium per donum gratiae confirmari potest.

Praeterea, sicut liberum arbitrium hominis ex sua natura habet quod sit flexibile in malum, ita corpus humanum habet ex sua natura quod sit corruptibile. Sed corpus humanum dono gratiae efficitur incorruptibile; 1 Cor. 15. 53: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem.* Ergo liberum arbitrium potest per gratiam confirmari in bono.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem erravit Origenes (lib. 1 Periarchon, cap. 5, a med., et lib. 2, cap. 3, circa med.): voluit enim quod liberum arbitrium creaturae nullatenus confirmaretur in bono nec in beatis, nisi in Christo propter unionem ad Verbum. Ex hoc autem errore ponere cogebatur, quod beatitudo Sanctorum et Angelorum non esset perpetua, sed aliquando esset finienda: ex quo sequitur eam non esse veram, cum immutabilitas et securitas sit de ratione beatitudinis. Et ideo propter hoc inconveniens quod sequitur, ejus positio est penitus reprobanda.

Et ideo dicendum est simpliciter, quod liberum arbitrium per gratiam potest confirmari in bono. Quod quidem ex hoc apparet. Propter hoc enim naturaliter liberum arbitrium creaturae in bono confirmatum esse non potest, quia in natura sua non habet perfecti et absoluti rationem boni, sed cujusdam boni particularis: huic autem bono perfecto et absoluto, scilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam unitur. Unde si fiat perfecta unio, ut ipse Deus sit libero arbitrio tota causa agendi, in malum flecti non poterit. Quod quidem in aliquibus contingit, et praecipue in beatis: quod sic patet.

Voluntas enim naturaliter tendit in bonum sicut in suum objectum; quod autem aliquando in malum tendat, hoc non contingit nisi quia malum sibi sub specie boni proponitur. Malum enim est involuntarium, ut Dionysius dicit, 4 cap. de divin. Nomin. Unde non potest esse peccatum in motu voluntatis, scilicet quod malum appetat, nisi in apprehensiva virtute defectus praecexistat, per quem sibi malum ut bonum proponatur. Hic autem defectus in ratione potest dupliciter accidere: uno modo ex ipsa ratione; alio modo ex aliquo extrinseco (1). Ex ipsa quidem ratione, quia inest ei naturaliter et immutabiliter sine errore cognitio boni in universali, tam boni quod est finis, quam boni quod est ad finem; non autem in particulari, sed circa hoc errare potest, ut aestimet aliquid esse finem quod non est finis, vel esse utile ad finem quod non est utile: et propter hoc voluntas naturaliter appetit bonum quod est finis, scilicet felicitatem, in generali, et similiter bonum quod est ad finem; unusquisque enim naturaliter appetit utilitatem suam; sed in hoc vel illo fine appetendo, aut hoc vel illo utili eligendo, incidit peccatum voluntatis. Sed ex aliquo extrinseco ratio deficit, cum propter vires inferiores quae intense moventur in aliquid, intercipitur actus rationis, ut non limpide et firmiter suum judicium de bono voluntati proponat; sicut cum aliquis habens rectam existimationem de castitate servanda, per concupiscentiam delectabilis appetit contrarium castitati, propter hoc quod judicium rationis aliqualiter a concupiscentia ligatur, ut Philosophus dicit in 7 Ethic. Uterque autem istorum defectuum totaliter a beatis tolletur ex conjunctione ipsorum ad Deum. Nam divinam essentiam videntes, cognoscent ipsum Deum esse finem maxime amandum; cognoscent etiam omnia quae ei uniunt, vel quae ab eo disjungunt, in particulari, cognoscentes Deum non solum in se, sed prout est ratio aliorum; et hac cognitionis claritate intantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit nisi secundum regulam rationis.

(1) *Al.* ex alio intrinseco.

Unde, sicut nunc immutabiliter bonum in generali appetimus; ita immutabiliter in particulari bonum debitum appetunt beatorum mentes. Super naturalem autem inclinationem voluntatis erit in eis caritas perfecta, totaliter ligans eos cum Deo. Unde nullo modo in eis peccatum incidere poterit; et sic erunt per gratiam confirmati.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est ex defectu naturae creatae quod in malum flecti potest; et hunc defectum aufert perficiendo (1) naturam gratia confirmans in bono, sicut lux superveniens aeri aufert obscuritatem ejus, quam naturaliter sine luce habet.

Ad secundum dicendum, quod in potestate liberi arbitrii est non uti habitu; tamen potest hoc ipsum quod est non uti habitu, sibi proponi sub specie boni; quod de gratia in beatis accidere non potest, ut dictum est, in corp. art.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod liberum arbitrium est ex nihilo, convenit ei quod non sit naturaliter confirmatum in bono; nec hoc ei per gratiam concedi potest ut in bono naturaliter per gratiam confirmatum sit. Non autem libero arbitrio, secundum quod est ex nihilo, convenit quod nullo modo possit confirmari in bono; sicut nec aeri ex natura sua inest quod nullo modo possit illuminari, sed quod non sit naturaliter lucidus actu.

Ad quintum dicendum, quod Bernardus loquitur de libero arbitrio quantum ad libertatem a coactione, quae nec intensionem nec remissionem recipit.

Ad sextum dicendum, quod ejus quod recipitur in aliquo, potest considerari et esse et ratio. Secundum quidem esse suum est in eo in quo recipitur, per modum recipientis, sed tamen ipsum recipiens trahitur ad suam rationem; sicut calor receptus in aqua habet esse in aqua per modum aquae, inquantum scilicet inest aquae ut accidens subjecto: tamen aquam trahit a naturali sua dispositione ad hoc quod fiat calida, et faciat actum caloris; et similiter lux aerem, licet non contra naturam aeris. Ita et gratia secundum esse suum est in libero arbitrio per modum ejus sicut accidens in subjecto; sed tamen ad rationem suae immutabilitatis liberum arbitrium pertrahit, ipsum Deo conjungens.

Ad septimum dicendum, quod bonum perfectum, quod est Deus, potest esse unitum menti humanae per gratiam, non autem per naturam; et ideo per gratiam liberum arbitrium potest confirmari in bono, non autem per naturam.

ARTICULUS IX.

Utrum liberum arbitrium in statu viae possit in bono confirmari.

Nono quaeritur, utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit confirmari in bono; et videtur quod non. Principium enim in appetibilibus est finis, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., sicut principium in speculativis sunt dignitates. Sed in speculativis intellectus non confirmatur in veritate, certitudinem scientiae accipiens, nisi facta resolutione ad primas dignitates. Ergo nec liberum arbitrium potest confirmari in bono, nisi postquam pervenerit ad ultimum finem. Sed hoc non est in statu viae. Ergo liberum arbitrium in statu viae non potest confirmari in bono.

2. Praeterea, natura humana non est potior quam angelica. Sed Angelis non est collata confirmatio liberi arbitrii ante statum gloriae. Ergo nec hominibus conferri debet.

3. Praeterea, motus (1) non quietatur nisi in fine. Sed liberum arbitrium non pervenit ad finem suum, quamdiu est in statu viae. Ergo nec ejus mutabilitas quietatur, quin possit in bonum et malum ferri.

4. Praeterea, quamdiu aliquid est imperfectum, potest deficere. Sed imperfectio ab hominibus non tollitur quamdiu sunt in statu viae: *videmus enim nunc per speculum in aenigmate*, ut dicitur 1 Corinth. 13, 12. Ergo quamdiu homo est in statu viae, potest deficere per peccatum.

5. Praeterea, quamdiu aliquis est in statu merendi, non debet sibi subtrahi quod meritum auget. Sed posse peccare ad meritum proficit; unde in laudem justi viri dicitur Eccli. 31, 10: *Qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere malum, et non fecit.* Ergo quamdiu homo est in statu viae, in qua potest mereri, non debet liberum arbitrium ejus confirmari in bono.

6. Praeterea, sicut defectus liberi arbitrii est peccatum, ita defectus corporis est corruptio. Sed corpus hominis non fit incorruptibile in statu viae. Ergo nec in statu viae liberum arbitrium hominis potest confirmari in bono.

Sed contra est quod Beata Virgo in statu viae confirmata fuit in bono; nam de ea, ut dicit Augustinus, cum de peccatis agitur, mentio fieri non debet.

2. Praeterea, Apostoli per adventum Spiritus sancti confirmati fuerunt in bono, ut videtur per hoc quod dicitur in Psal. 74, 4: *Ego confirmavi columnas ejus*; quod Glossa (interlin.) de Apostolis exponit.

Respondeo dicendum, quod aliquis potest confirmari in bono dupliciter. Uno modo simpliciter; ita scilicet, quod habeat in se sufficiens suae firmitatis principium, quod omnino peccare non possit; et sic beati sunt confirmati in bono ratione prius dicta, in art. praeced. Alio modo dicuntur aliqui confirmati in bono per hoc quod eis datur aliquod munus gratiae, quo ita inclinantur in bonum, quod non de facili possunt a bono deflecti; non tamen per hoc ita retrahuntur a malo, quin omnino peccare non possint, nisi divina providentia custodiente: sicut dicitur de immortalitate Adae, qui ponitur immortalis, non quod omnino aliquo sibi intrinseco protegi posset ab omni exteriori mortifero, utpote ab incisione gladii et aliis hujusmodi; a quibus tamen divina providentia conservabatur; et hoc modo aliqui in statu viae possunt confirmari in bono, et non primo: quod sic patet.

Non enim potest aliquis omnino impeccabilis reddi, nisi omnis origo peccati auferatur. Origo autem peccati est vel ex rationis errore, quae in particulari decipitur circa finem boni, et circa utilia, quae in universali naturaliter appetit; vel ex hoc quod judicium rationis intercipitur propter

(1) *Al.* percipiendo.

(1 *Al.* motor.

aliquam passionem inferiorum virium. Quamvis autem alicui viatori concedi possit ut ratio nullatenus erret circa finem boni, et circa utilia in particulari, per dona sapientiae et consilii; tamen non posse intercipi judicium rationis, excedit statum viae, propter duo. Primo et principaliter, quia rationem esse semper in actu rectae contemplationis in statu viae, ita quod omnium operum ratio sit Deus, est impossibile. Secundo, quia in statu viae non contingit inferiores vires ita rationi esse subditas, ut actus rationis nullatenus propter eas impediatur, nisi in Domino Jesu Christo, qui simul viator et comprehensor fuit. Sed tamen per gratiam viae ita potest homo bono astringi quod non nisi valde de difficili peccare possit, per hoc quod ex virtutibus infusis inferiores vires refrenantur, et voluntas in Deum fortius inclinatur, et ratio perficitur in contemplatione veritatis divinae, cujus continuatio ex fervore amoris proveniens hominem retrahit a peccato. Sed totum quod deficit ad confirmationem, completur per custodiam divinae providentiae in illis qui confirmati dicuntur; ut scilicet quandocumque occasio peccati se ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad resistendum.

Ad primum ergo dicendum, quod affectus pervenit ad finem, non solum quando finem perfecte possidet, sed etiam quodammodo quando ipsum intense desiderat; et per hunc modum aliquo modo in statu viae aliquis potest confirmari in bono.

Ad secundum dicendum, quod dona gratiae non sequuntur ordinem naturae de necessitate; et ideo, quamvis humana natura non sit angelica dignior; tamen alicui homini collata est major gratia quam alicui Angelo; sicut Beatae Virgini, et homini Christo. Confirmatio autem in bono Beatae Virgini competebat, quia mater erat divinae sapientiae, in quam nihil inquinatum incurrit, ut dicitur Sap. 7. Similiter Apostolos decuit, quia erant quasi fundamentum et basis totius ecclesiastici aedificii; unde eos firmos esse oportuit.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Ad quartum dicendum, quod ratione illa potest haberi, quod non est aliquis in statu viae omnino confirmatus, sicut nec omnino perfectus; sed aliquo modo potest dici confirmatus, sicut et perfectus.

Ad quintum dicendum, quod posse peccare non facit ad meritum, sed ad meriti manifestationem, inquantum ostendit opus bonum esse voluntarium; et ideo inter laudes viri justi ponitur, quia laus est virtutis manifestatio.

Ad sextum dicendum, quod corruptio corporis materialiter facit ad meritum, inquantum ea aliquis patienter utitur; et ideo homini in statu merendi existenti per gratiam non aufertur.

Ad alia quae sunt in oppositum, patet solutio ex dictis.

ARTICULUS X.

Utrum alicujus creaturae liberum arbitrium in malo obstinatum vel immutabiliter firmatum esse valeat. — (1 *part.*, *quaest.* 64, *art.* 2.)

Decimo quaeritur, utrum liberum arbitrium alicujus creaturae possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum; et videtur quod non. Peccatum enim, ut dicit Augustinus, 11 de civitat. Dei (cap. 17, et lib. 14, cap. 11), est contra naturam. Sed nihil quod est contra naturam, est perpetuum, secundum Philosophum in principio caeli et mundi. Ergo peccatum non potest perpetuo in libero arbitrio permanere.

2. Praeterea, natura spiritualis est potentior quam corporalis. Sed si naturae corporali superinducatur aliquod accidens praeternaturale, redit ad id quod est suae naturae convenien-, nisi illud accidens superinductum aliqua causa continue agente conservetur; sicut si aqua calefiat, redit ad frigiditatem naturalem, nisi sit aliquid perpetuo conservans caliditatem. Ergo et natura spiritualis liberi arbitrii, si eam contigerit incidere in peccatum, non perpetuo remanebit subdita peccato; sed quandoque ad statum justitiae redibit, nisi assignetur aliqua causa, quae perpetuo malitiam in eo servet: quam non est assignare, ut videtur.

3. Sed dicendum, quod causa peccatum inducens et conservans, est et interior et exterior: interior est ipsa voluntas; exterior est ipsum voluntatis objectum, quod scilicet allicit ad peccandum. Sed contra, res quae est extra animam, est bona. Bonum autem non potest esse causa mali nisi per accidens. Ergo res extra animam existens, non est causa peccati nisi per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se; et sic oportet ponere aliquid quod sit per se causa peccati; quod non potest esse nisi voluntas. Voluntas autem quando ad aliquid inclinatur, remanet ei facultas quod adhuc in oppositum tendat; cum id in quod inclinatur, suam naturam ei non tollat, qua in opposita potest. Ergo nec voluntas nec aliquid aliud potest esse causa faciens liberum arbitrium peccato immobiliter et quasi necessario adhaerere.

4. Praeterea, secundum Philosophum in 5 Metaphysic. (com. 6), duplex est necessarium; quoddam a se ipso, quoddam ab alio necessitatem habens. Peccatum autem esse in libero arbitrio, non potest esse necessarium sicut id quod est necessitatem a se ipso habens, quia hoc solius Dei est, ut Avicenna dicit (lib. Metaphys., cap. 4); nec iterum est necessarium quasi ab alio necessitatem habens, quia omne hujusmodi necessarium reducitur ad id quod est per se ipsum necessarium; Deus autem causa peccati esse non potest. Ergo nullo modo potest esse necessarium, liberum arbitrium in peccato posse permanere: et sic nullum liberum arbitrium creaturae immobiliter peccato adhaeret.

5. Praeterea, Augustinus in 3 de civit. Dei (cap. 10), videtur duplicem necessitatem distinguere: quarum una adimit libertatem, faciens non esse aliquid in potestate nostra, quae dicitur necessitas coactionis; alia est quae libertatem non adimit, quae est naturalis inclinationis. Hac autem necessitate peccatum inesse libero arbitrio non est necesse, cum non sit naturale, sed magis contra naturam: similiter nec prima, quia tunc libertas arbitrii tolleretur. Ergo nullo modo est necessarium; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, Anselmus dicit (lib. de concord. Gratiae et lib. Arb , cap. 1, a med.), quod liberum arbitrium est *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter se ipsam*. Si ergo sit aliquod liberum arbitrium quod non possit habere rectitudinem voluntatis, amitteret propriae naturae rationem; quod est impossibile.

7. Praeterea, liberum arbitrium non suscipit magis et minus. Sed minus est liberum arbitrium

quod non potest in bonum, quam illud quod potest. Ergo non est aliquod liberum arbitrium quod non possit in bonum.

8. Praeterea, sicut se habet motus naturalis ad quietem naturalem, ita se habet motus voluntarius ad quietem voluntariam. Sed secundum Philosophum (5 Physic., com. 59, et seq.), si motus est naturalis, et quies naturalis; et si motus est voluntarius, et quies voluntaria. Sed motus quo peccatum committitur, est voluntarius. Ergo et quies qua in peccato commisso persistitur, est voluntaria: non ergo necessaria.

9. Praeterea sicut intellectus se habet ad verum et falsum, ita affectus ad bonum et malum. Sed intellectus nunquam ita inhaeret falso quin possit reduci ad cognitionem veri. Ergo affectus nunquam ita inhaeret malo quin possit reduci ad amorem boni.

10. Praeterea, secundum Anselmum in lib. de lib. Arb. (cap. 1), posse peccare non est libertas, nec pars libertatis. Ergo essentialis actus liberi arbitrii est posse in bonum. Si ergo liberum arbitrium alicujus creaturae non possit in bonum, erit frustra; cum res unaquaeque in vanum sit, si actu proprio destituatur, quia unaquaeque res est propter suam operationem, ut dicit Philosophus in 2 caeli et mundi.

11. Praeterea, liberum arbitrium non potest nisi in bonum vel in malum. Si ergo posse peccare non est libertas, nec pars libertatis; remanet quod tota libertas sit posse facere bonum; et ita creatura quae non poterit facere bonum, nihil habebit libertatis; et ita liberum arbitrium non potest esse ita confirmatum in malo quod nullo modo possit facere bonum.

12. Praeterea, secundum Hugonem de Sancto Victore (lib. 7 erud. Theol. cap 9), mutatio quae est secundum accidentalia, non mutat de essentialibus rei. Sed posse facere bonum est essentiale libero arbitrio, ut probatum est, art. 7 hujus quaest. Ergo, cum peccatum libero arbitrio accidentaliter superveniat, non poterit ex peccato taliter immutari quod in bonum non possit.

13. Praeterea, naturalia, ut communiter dicitur, per peccatum vulnerantur; non autem totaliter tolluntur. Sed posse in bonum, naturale est libero arbitrio. Ergo nunquam per peccatum ita est obstinatum in malo quin possit in bonum.

14. Praeterea, si peccatum causat in libero arbitrio obstinationem in malo; aut hoc facit subtrahendo aliquid de naturalibus, aut superaddendo. Non autem subtrahendo; quia in daemonibus data naturalia integra manent, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom.: similiter nec superaddendo: quia cum illud quod superadditur, sit accidens, oportet quod insit per modum recipientis; et sic, cum liberum arbitrium in utrumque sit flexibile, non reddetur per hoc immobiliter inhaerens malo. Ergo nullo modo liberum arbitrium potest totaliter confirmari in malo.

15 Praeterea, Bernardus dicit (lib. de Gratia et lib. Arb. non multum procul a princ.), quod impossibile est voluntatem sibi ipsi non obedire. Sed peccatum est actus qui volendo committitur. Ergo impossibile est quin liberum arbitrium possit velle bonum, si velit. Quod autem potest aliquis si velit, non est ei impossibile. Ergo cuicumque habenti liberum voluntatis arbitrium non est impossibile facere bonum.

16. Praeterea, fortior est caritas quam cupiditas ad peccatum pertrahens: quia plus diligit caritas legem Dei quam cupiditas millia auri et argenti, ut dicit Glossa (interlin.), super illud Ps. 118: *Bonum mihi lex oris tui etc.* Sed daemones vel homines a caritate in peccatum deciderunt. Ergo multo fortius possunt a peccato redire ad appetitum boni; et sic idem quod prius.

17. Praeterea, bonitas et rectitudo appetitus obstinationi ejus opponitur. Sed daemones et damnati habent bonum et rectum appetitum: quia bonum et optimum appetunt, scilicet esse, vivere et intelligere, ut Dionysius dicit (cap. 4 de divin. Nomin.). Ergo non habent liberum arbitrium obstinatum in malo.

18. Praeterea, Anselmus in lib. de libero Arbitrio (cap. 1), investigat eamdem rationem liberi arbitrii in Deo, in Angelo, et in homine. Sed liberum arbitrium Dei non potest esse obstinatum in malo. Ergo nec in Angelo nec in homine.

Sed contra est quod felicitati beatorum opponitur miseria damnatorum. Sed ad felicitatem beatorum pertinet quod habent liberum arbitrium ita firmatum in bono quod nullo modo possunt in malum deflecti. Ergo et ad miseriam damnatorum pertinet quod ita sint confirmati in malo quod nullo modo possint in bonum.

Praeterea, hoc idem expresse Augustinus (Fulgentius), dicit in libro de fide ad Petrum (cap. 3, ante med.).

Praeterea, non patet reditus de peccato in bonum nisi per poenitentiam. Sed in Angelum malum non cadit poenitentia. Ergo est immutabiliter confirmatus in malo. Probatio mediae. In eum poenitentia cadere non videtur qui ex malitia peccat. Sed Angelus ex malitia peccavit: quia, cum habeat deiformem intellectum; rem aliquam considerans, simul omnia quae sunt illius rei, intuetur: et ita non potest nisi ex certa scientia peccare. Ergo in eum poenitentia non cadit.

Praeterea, secundum Damascenum (lib. 2, cap. 4. in fine), *quod est homini mors, hoc est Angelis casus.* Sed homines post mortem non sunt capaces poenitentiae. Ergo nec Angeli post casum. Probatio mediae. Augustinus dicit, 21 de civit. Dei (cap. 24, 25 et seq.): *Quia post hanc vitam decedentibus sine gratia, locus conversionis non erit, nulla pro eis fiat oratio*; et sic patet quod post mortem homines non sunt poenitentiae capaces.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem invenitur errasse Origenes: posuit enim quod post longa temporum curricula tam daemonibus quam hominibus damnatis pateret reditus ad justitiam. Et ad hoc ponendum movebatur propter arbitrii libertatem. Quae quidem sententia omnibus catholicis Doctoribus displicuit, ut Augustinus dicit, 21 de civitate Dei (cap. 17); non quia salutem daemonibus et damnatis hominibus inviderent, sed quia pari ratione oporteret dicere, justitiam et gloriam beatorum Angelorum et hominum aliquando terminandam (1): simul enim et bonorum gloria et damnatorum miseria fore perpetua demonstratur Matth. 25, 46, ubi dicitur: *Ibunt hi in supplicium aeternum, justi autem in vitam aeternam*; quod etiam Origenes sapere videbatur.

Unde simpliciter concedendum est, quod ipso-

(1) *M.* determinandam.

rum daemonum liberum arbitrium ita est obfirmatum in malo quod ad bene volendum redire non potest. Cujus quidem rationem ex illa parte oportet accipere unde causatur liberat o a peccato; ad quam duo concurrunt: divina gratia principaliter operans, et humana voluntas gratiae cooperans: quia, secundum Augustinum (serm 15, de verbis Apostoli), *qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Causa igitur confirmationis in malo, partim quidem accipienda est ex Deo, partim ex libero arbitrio. Ex Deo quidem, non sicut faciente vel conservante malitiam, sed sicut non largiente gratiam; quod quidem ejus justitia deposcit; justum est enim ut qui bene velle dum possent noluerunt, ad hanc miseriam deducantur ut bene velle omnino non possint. Ex parte vero liberi arbitrii causa reversibilitatis a peccato vel irreversibilitatis accipienda est secundum ea quibus homo incidit in peccatum. Cum autem naturaliter insit cuilibet creaturae appetitus boni, nullus ad peccandum inducitur nisi sub aliqua specie apparentis boni. Quamvis enim fornicator in universali sciat fornicationem esse malum; tamen cum in fornicationem consentit, aestimat fornicationem esse sibi bonum ut nunc ad agendum.

In qua quidem aestimatione tria pensanda sunt. Quorum primum est ipse impetus passionis, puta concupiscentiae vel irae, per quam intercipitur judicium rationis, ne actu judicet in particulari quod in universali habitu tenet, sed sequatur passionis inclinationem, ut consentiat in illud in quod passio tendit quasi per se bonum. Secundum est inclinatio habitus: qui quidem cum sit quasi quaedam natura habentis, ut Philosophus dicit (in lib. de Memor. et Rem. cap. 3, a med.), quod consuetudo est altera natura, et Tullius in Rhetoricis (lib. 2 de Inventione), quod virtus consentit rationi in modum naturae; pari ratione vitii habitus quasi natura quaedam inclinat in id quod est sibi conveniens: unde fit ut habenti habitum luxuriae bonum videatur id quod luxuriae convenit, quasi connaturale. Et hoc est quod Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 5, a med.), quod qualis intus unusquisque est, talis et finis videtur ei. Tertium vero est falsa aestimatio rationis in particulari eligibili: quae quidem provenit vel ex altero praedictorum, scilicet impetu passionis, aut inclinatione habitus; vel iterum ex ignorantia universali; sicut cum quis est in hoc errore, quod fornicatio non sit peccatum. Contra primum igitur horum liberum arbitrium remedium habet, quod possit peccatum deserere. Ille enim in quo est impetus passionis, habet rectam existimationem de fine, qui est quasi principium in operabilibus, ut Philosophus dicit in 6 Ethic. (cap. 7). Unde, sicut homo per veram existimationem quam habet de principio, potest a se repellere, si quos errores circa conclusiones patitur; ita per hoc quod recte circa finem disponitur, potest a se repellere omnem impetum passionum: unde dicit Philosophus, in 7 Ethic., quod *incontinens, qui propter passionem peccat, est poenituus et sanabilis.* Similiter habet remedium contra inclinationem habitus. Nullus enim habitus omnes potentias animae corrumpit; et ita, cum una potentia est corrupta per habitum, ex hoc quod remanet aliquid rectitudinis in aliis potentiis, homo inducitur ad meditandum, et agendum ea quae sunt contraria illi habitui; sicut si aliquis habet concupiscibilem per habitum luxuriae corruptam, ex ipsa irascibili incitatur ad aliquid arduum aggrediendum, cujus exercitatio molitiem luxuriae tollit; sicut dicit Philosophus in Praedicamentis (cap. de oppositis, a med.), quod *pravus ad meliores exercitationes deductus proficiet, ut melior sit.* Contra tertium etiam remedium habet: quia homo illud quod accipit, quasi rationabiliter accipit, idest per viam inquisitionis et collationis. Unde quando ratio in aliquo errat, ex quocumque error ille contingat, potest tolli per contrarias ratiocinationes; et inde est quod homo a peccato potest tolli et desistere.

In Angelo vero peccatum ex passione esse non potest: quia, secundum Philosophum in 7 Ethic. (7 Physic., text. 20, et praeced.), passio non est nisi in sensibili parte animae, quam Angeli non habent. Unde in peccato Angeli sola duo concurrunt; scilicet inclinatio habitualis in peccatum, et falsa aestimatio virtutis cognitivae de particulari eligibili. Cum autem in Angelis non sit multitudo appetitivarum potentiarum, sicut est in hominibus; quando appetitus eorum tendit in aliquid, totaliter inclinatur in illud, ut non sit ei aliqua inclinatio inducens in contrarium. Quia vero rationem non habent, sed intellectum: quidquid aestimant, per modum intelligibilem accipiunt. Quod autem accipitur intelligibiliter, accipitur irreversibiliter; ut cum quis accipit, omne totum esse majus sua parte. Unde Angeli aestimationem quam semel accipiunt, deponere non possunt, sive sit vera, sive sit falsa.

Patet igitur ex praedictis, quod causa confirmationis daemonum in malo ex tribus dependet, ad quae omnes rationes a Doctoribus assignatae reducuntur. Primum est et principale divina justitia: unde pro causa obstinationis eorum assignatur, quod quia per alium non ceciderunt, nec per alium resurgere debent; vel si quid aliud est hujusmodi quod ad congruitatem divinae justitiae pertineat. Secundum est indivisibilitas appetitivae virtutis: unde quidam dicunt, quod quia Angelus simplex est; ad quod se convertit, totaliter se convertit; quod intelligi oportet non de simplicitate essentiae, sed de simplicitate quae divisionem potentiarum unius generis tollit. Tertium est intellectiva cognitio; et hoc est quod quidam dicunt, quod Angeli irremediabiliter peccaverunt, quia peccaverunt contra intellectum deiformem.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur naturale dupliciter. Uno modo cujus principium sufficiens habetur ex quo de necessitate illud consequitur, nisi aliquid impediat; sicut terrae est naturale moveri deorsum; et de hoc intelligit Philosophus, quod nihil quod est contra naturam, est perpetuum Alio modo dicitur aliquid alicui naturale, quia habet naturalem inclinationem in illud, quamvis in se non habeat sufficiens illius principium ex quo necessario consequatur; sicut mulieri dicitur naturale concipere filium, quod tamen non potest nisi semine maris suscepto. Id autem quod est contra hoc naturale, nihil prohibet esse perpetuum; sicut quod aliqua mulier perpetuo absque prole remaneret. Hoc autem modo libero arbitrio est naturale tendere in bonum; et contra naturam, peccare. Unde ratio non sequitur. Vel dicendum, quod quamvis menti rationali secundum suam institutionem consideratae peccatum sit contra naturam, tamen secundum quod adhaesit peccato, effectum

est ei quasi naturale, ut Augustinus dicit in lib. de perfect. Justitiae (non procul a princ.); Philosophus dicit tamen, 9 Ethic., quod quando homo de virtute in vitium transit, fit quasi alius, eo quod quasi in aliam naturam transit.

Ad secundum dicendum, quod aliter est de natura corporali et spirituali. Natura enim corporalis est determinate unius generis; et ideo non potest sibi aliquid effici naturale, nisi natura ejus totaliter corrumpatur; sicut aquae non potest fieri calor naturalis, nisi corrumpatur in ea species aquae: et inde est quod redit ad naturam suam remoto prohibente. Sed natura spiritualis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata, et omnium capax; sicut dicitur in 3 de Anima (comm. 37), quod anima est quodammodo omnia: et per hoc quod alicui adhaeret, efficitur unum cum eo; sicut intellectus fit quodammodo ipsum intelligibile intelligendo, et voluntas ipsum appetibile amando. Et sic, quamvis inclinatio voluntatis sit naturaliter ad unum, tamen contrarium potest per amorem ei effici naturale intantum quod non revertatur ad pristinum statum nisi aliqua causa hoc agente. Et hoc modo peccatum efficitur quasi naturale ei qui peccato adhaeret: unde nihil prohibet liberum arbitrium perpetuo in peccato remanere.

Ad tertium dicendum, quod per se causa peccati voluntas est, et per ipsam peccatum conservatur: quae quamvis a principio ad utrumque se haberet aequaliter, tamen postquam se peccato subjecit, efficitur ei peccatum quasi naturale; et ex hoc immutabiliter, quantum est de se, manet in illo.

Ad quartum dicendum, quod ista necessitas permanendi in peccato reducitur in Deum sicut in causam dupliciter: uno modo ex parte justitiae ipsius, ut dictum est, in corp. art.; inquantum scilicet non apponit gratiam sanantem: alio modo inquantum talem naturam condidit quae et peccare possit, et necessitatem in peccato remanendi ex conditione suae naturae haberet postquam peccato se subderet.

Ad quintum dicendum, quod, cum peccatum sit menti rationali quasi naturale effectum, illa necessitas non erit coactionis, sed quasi naturalis inclinationis.

Ad sextum dicendum, quod potestas servandi rectitudinem voluntatis cum habetur, inest omni habenti liberum arbitrium, ut Anselmus dicit. Daemones autem et alii damnati eam servare non possunt, cum non habeant.

Ad septimum dicendum, quod liberum arbitrium, secundum quod dicitur liberum a coactione, non suscipit magis et minus; sed considerata libertate a peccato et a miseria, dicitur in uno statu esse magis liberum quam in alio.

Ad octavum dicendum, quod effectus naturae semper est naturalis; et inde est quod ejus actio et motus semper ad quietem naturalem terminatur; sed actio et motus voluntatis potest terminari ad effectum et quietem naturalem, inquantum voluntas et ars adjuvant naturam; unde potest esse motus voluntarius, et effectus vel quies consequens, erit naturalis et necessitatem habens; sicut ex percussione voluntaria sequitur mors naturalis et necessaria.

Ad nonum dicendum, quod intellectus Angeli si aliquam falsam existimationem accipiat, eam deponere non potest, ratione supradicta, in corp. art. Unde ratio procedit ex suppositione falsi.

Ad decimum dicendum, quod quamvis aliquid destituatur fine proximo, non tamen sequitur quod sit omnino frustra, quia adhuc remanet ordo ad finem ultimum: et ideo, quamvis liberum arbitrium destituatur operatione bona, ad quam naturaliter ordinatur, non tamen est frustra; quia hoc ipsum cedit ad gloriam Dei, qui est finis ultimus, inquantum per hoc ejus justitia declaratur.

Ad undecimum dicendum, quod peccatum per liberum arbitrium non committitur nisi per electionem apparentis boni; unde in qualibet actione peccati remanet aliquid de bono; et quantum ad hoc libertas conservatur; remota enim specie boni, electio cessaret, quae est actus liberi arbitrii.

Ad duodecimum dicendum, quod posse bonum non est essentiale libero arbitrio quasi ad primum esse pertinens; sed ad secundum. Hugo autem loquitur de his quae sunt essentialia quantum ad primum esse rei.

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de naturali quod est de constitutione naturae, non autem de naturali ad quod natura ordinatur; et hoc modo est naturale posse facere bonum.

Ad decimumquartum dicendum, quod peccatum libero arbitrio adveniens, non adimit aliquid essentialium, quia sic species liberi arbitrii non remaneret: sed per peccatum aliquid additur, scilicet unitio quaedam liberi arbitrii cum fine perverso, quae ei quodammodo naturalis efficitur; et ex hoc necessitatem habet, sicut et alia quae sunt libero arbitrio naturalia.

Ad decimumquintum dicendum, quod voluntas sibi ipsi quodammodo semper obedit, ut scilicet homo qualitercumque velit illud quod vult se velle. Quodam autem modo non semper sibi obedit, inquantum scilicet aliquis non perfecte et efficaciter vult quod vellet se perfecte et efficaciter velle, ut Augustinus dicit (lib. 14 de civit. Dei, cap. 23, circa med.). Nec sequitur quod, si voluntas daemonum sibi ipsi obedit, propter hoc non sit confirmatus in malo; quia impossibile est eum velle quod velit efficaciter bonum: unde si etiam conditionalis esset vera, non sequeretur consequens esse possibile, cum antecedens sit impossibile.

Ad decimumsextum dicendum, quod caritas fortior est quam peccatum, quantum est de se, si fiat comparatio unius ad alterum secundum eumdem modum habendi; ut scilicet ex utraque parte accipiatur liberum arbitrium pervenientis ad terminum, vel adhuc existentis in via. Sed tamen existens in termino malitiae firmius se habet ad malitiam quam existens in via caritatis ad caritatem. Daemones autem vel nunquam caritatem habuerunt, secundum quosdam; vel si habuerunt, nunquam eam nisi sicut in statu viae habuerunt; homines autem damnati similiter cadere non potuerunt nisi a gratia viatoris.

Ad decimumsextum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate et rectitudine ipsius naturae, non liberi arbitrii. Appetitus enim quo daemones appetunt bonum et optimum, est inclinatio quaedam ipsius naturae, non autem ex electione liberi arbitrii; et ideo haec rectitudo obstinationi liberi arbitrii non opponitur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Anselmus

venatur communem rationem liberi arbitrii in Deo, Angelis et hominibus, secundum quamdam communissimam analogiam; unde non oportet quod quantum ad omnes speciales conditiones similitudo inveniatur.

ARTICULUS XI.

Utrum hominis liberum arbitrium in statu viae possit esse obstinatum in malo.

Undecimo quaeritur, utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit esse obstinatum in malo; et videtur quod sic. Illud enim quod infligitur ex merito naturae lapsae, inest omnibus ante naturae lapsae reparationem. Sed meritum obstinationis est peccatum naturae lapsae, ut dicit Glossa, Rom. 9 (super illud, *Cujus vult miseretur*). Ergo quilibet homo ante reparationem in statu viae est obstinatus.

2. Praeterea, peccatum in Spiritum sanctum, quantum ad omnes suas species, potest in viatore inveniri. Obstinatio vero est species peccati in Spiritum sanctum, ut habetur in 2 Sentent. (dist. 43). Ergo aliquis in statu viae potest esse obstinatus.

3. Praeterea, nullus in peccato existens potest redire ad bonum, nisi in eo aliqua inclinatio ad bonum maneat. Sed quicumque cadit in peccatum mortale, caret omni inclinatione ad bonum; peccat enim aliquis mortaliter per amorem inordinatum; amor autem, secundum Augustinum, in spiritibus, est sicut pondus in corporibus; corpus autem ponderosum ita inclinatur in unam partem, ut lapis deorsum, quod nulla remanet ei inclinatio sursum; et sic nec peccatori, ut videtur, remanet inclinatio ad bonum. Ergo quicumque peccat mortaliter, est obstinatus in malo.

4. Praeterea, nullus a malo culpae recedit nisi per poenitentiam. Sed ille qui peccat ex malitia, est impoenitibilis, secundum Philosophum in 7 Eth. (cap. 8, a med.), quia est corruptus circa principium eligibilium, scilicet circa finem Cum ergo contingat aliquem in statu viae ex malitia peccare, videtur quod sit possibile aliquem in statu viae obstinatum esse in malo.

5. Sed dicendum, quod quamvis talis sit impoenitibilis ex viribus propriis, potest tamen reduci ad poenitentiam ex munere divinae gratiae. — Sed contra: quando aliquid est impossibile secundum causas inferiores, licet divina operatione fieri possit, dicimus simpliciter loquendo illud esse impossibile; sicut caecum videre, vel mortuum resurgere. Si ergo ex viribus propriis aliquis non sit capax poenitentiae, simpliciter debet dici quod est obstinatus in malo, quamvis divina virtute possit reduci ad poenitentiam.

6. Praeterea, omnis morbus qui contra operatur suae curationi, est incurabilis, secundum medicos. Sed peccatum in Spiritum sanctum contra operatur suae curationi, idest divinae gratiae, per quam aliquis a peccato liberatur. Ergo aliquis in statu viae potest habere morbum incurabilem spiritualem, et ita potest esse obstinatus in malo.

7. Praeterea, ad hoc videtur esse quod peccatum in Spiritum sanctum dicitur esse irremissibile, Matth. 12; quod tamen peccatum aliqui viatores committunt.

8. Praeterea, Augustinus, 21 de civ. Dei (cap. 24), et Gregorius in Moralibus, assignant istam causam quare Sancti non orabunt pro damnatis in die judicii, quia videlicet redire non possunt ad statum justitiae. Sed aliqui sunt in statu viae pro quibus non est orandum; 1 Joan. ult.: *Est peccatum ad mortem; non pro eo dico ut quis oret;* et Hierem. 7, 16: *Tu ergo noli orare pro populo isto, nec assumas pro eis laudem et orationem; et non obsistas mihi, quia non exaudiam te* Ergo aliqui sunt in statu viae ita obstinati, quod ad statum justitiae redire non possunt.

9. Praeterea, sicut esse confirmatum in bono pertinet ad gloriam Sanctorum, ita esse confirmatum in malo pertinet ad miseriam damnatorum. Sed aliquis in statu viae potest esse confirmatus in bono, ut supra, art. 9 hujus quaest., dictum est. Ergo pari ratione videtur quod aliquis viator possit esse obstinatus in malo.

10. Praeterea, Augustinus (Fulgentius) sic dicit in lib. de Fide ad Petrum (cap. 3, parum ante med.): *Majori facultate praeditus est Angelus quam homo.* Sed Angelus post peccatum redire ad justitiam non potuit. Ergo nec homo potest; et sic aliquis in statu viae est obstinatus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de verbis Domini (serm. 2, in med.), et habetur in Glossa Rom. 2: *Ista impoenitentia, vel cor impoenitens, quamdiu quisque in hac carne vivit, non potest judicari; de nullo enim desperandum est quamdiu patientia Dei ad poenitentiam deducit,* et ita videtur quod nullus in statu viae sit obstinatus in malo.

Praeterea, in Psal. 67, 23, dicitur: *Convertar in profundum maris,* idest ad eos qui erant desperatissimi; et ita illi qui videntur esse desperatissimi in hac vita, quandoque convertuntur ad Deum, et Deus ad eos.

Praeterea, in Psal. 147, 17, super illud: *Mittit chrystallum suam sicut buccellas,* dicit Glossa (interlin.): *Chrystallum dicit obstinatos, de quibus et aliquos pastores, idest tales facit, ut pascant alios verbo Dei;* et sic idem quod prius.

Praeterea, morbus aliquis potest esse incurabilis vel propter naturam morbi, vel propter imperitiam medici, vel propter indispositionem subjecti. Sed morbus spiritualis hominis viatoris, scilicet peccatum, non est incurabilis ex natura morbi; non enim pervenit ad terminum malitiae: nec iterum ex imperitia medici, quia Deus et scit et potest curare: nec iterum ex indispositione hominis, quia sicut per alium cecidit, ita per alium resurgere potest. Ergo homo in statu viae nullatenus potest esse confirmatus in malo.

Respondeo dicendum, quod obstinatio importat quamdam firmitatem in peccato, per quam aliquis a peccato reverti non possit. Quod autem aliquis non possit a peccato reverti, potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod vires suae non sufficiant ad hoc quod a peccato totaliter liberetur; et sic quilibet in peccato mortali cadens, dicitur non posse ad justitiam redire. Sed ex ista firmitate in peccato non dicitur aliquis proprie obstinatus. Alio modo habet aliquis firmitatem in peccato, ita quod nec cooperari potest ad hoc quod a peccato resurgat. Sed dupliciter est hoc. Uno modo ita quod nullo modo possit cooperari; et haec est perfecta obstinatio, qua daemones sunt obstinati; adeo enim eorum mens est firmata in malo, quod omnis mo-

tus liberi arbitrii ipsorum est inordinatus, et peccatum; et ideo nullo modo se possunt ad gratiam habendam praeparare, per quam peccatum dimittitur. Alio modo ita quod non de facili possit cooperari ad hoc quod exeat de peccato; et haec est obstinatio imperfecta, qua aliquis potest esse obstinatus in statu viae, dum scilicet habet aliquis ita firmatam voluntatem in peccato quod non surgunt motus ad bonum nisi debiles. Quia tamen aliqui surgunt, ex eis datur via ut praeparentur ad gratiam.

Quod aliquis homo in statu viae non possit esse ita obstinatus in malo quin ad suam liberationem cooperari possit, ratio patet ex dictis: quia et passio solvitur et reprimitur, et habitus non totaliter animam corrumpit, et ratio non ita pertinaciter falso adhaeret quin per contrariam rationem possit abduci. Sed post statum viae anima separata non intelliget accipiendo a sensibus, nec erit in actu potentiarum appetitivarum sensibilium: et sic anima separata Angelo conformatur et quantum ad modum intelligendi, et quantum ad indivisibilitatem appetitus, quae erant causa obstinationis in Angelo peccante: unde per eamdem rationem in anima separata obstinatio erit. In resurrectione autem corpus sequetur animae conditionem; et ideo non redibit anima ad statum in quo modo est, in quo a corpore necesse habet accipere, quamvis corporeis instrumentis utetur; et ita tunc eadem obstinationis ratio manebit.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum naturae lapsae meritum esse dicitur obstinationis, inquantum idem peccatum est meritum perpetuae damnationis: merito enim primi peccati tota natura humana est damnationi subjecta, nisi aliqui exinde per gratiam Redemptoris eruerentur: non autem ita quod statim a principio nativitatis homo sit obstinatus, sicut nec damnatus ultima damnatione.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa loquitur de imperfecta obstinatione, per quam aliquis non est simpliciter confirmatus in malo: haec enim est species peccati in Spiritum sanctum.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus comparat amorem ponderi, quia utrumque inclinat; non tamen oportet quod sit similitudo quantum ad omnia; et ideo non sequitur quod ille qui amat aliquid, nullam habeat ad contrarium inclinationem; nisi forte de amore perfectissimo, qualis est amor Sanctorum in patria.

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat ex malitia, dicitur esse impoenitibilis, non quod nullo modo possit poenitere, sed quia non de facili poenitere potest: non enim perfecte poenitet per solam rationis exhortationem, quia exhortatio procedit ex aliquo principio, scilicet fine, circa quod malus est corruptus: potest tamen induci ad hoc quod poeniteat, paulatim in contrarium assuescendo. Ad quam consuetudinem induci potest tum propter modum aestimandi, quia rationabiliter et quasi collative accipit: tum quia non tota vis appetitiva tendit ad unum: per assuetudinem autem adipiscitur rectam rationem de principio, idest, de fine appetibili. Unde Philosophus dicit in 7 Ethic. (cap. 8, a med.), quod neque in speculativis ratio est deductiva principiorum, neque in operativis; sed virtus vel naturalis vel assuefactiva, est causa ejus quod est recte opinari circa principium.

Ad quintum dicendum, quod quando natura inferior potest aliquid disponere, vel qualitercumque operari, non dicitur impossibile simpliciter, quamvis non possit perfici nisi divina operatione; sicut non dicimus esse impossibile simpliciter prolem in materno utero anima rationali animari. Et similiter quamvis liberatio a peccato fiat operatione divina, quia tamen ad hoc liberum arbitrium cooperatur, non dicitur esse impossibile simpliciter.

Ad sextum dicendum, quod quamvis ille qui peccat in Spiritum sanctum, ex inclinatione peccati contra gratiam Spiritus sancti operetur; quia tamen per hoc peccatum totaliter non est corruptus animus, remanet aliquis motus, licet debilis, per quem potest aliqualiter gratia cooperari: non enim semper actu gratiae resistit.

Ad septimum dicendum, quod peccatum in Spiritum sanctum non dicitur irremissibile quin in hac vita remitti possit, sed quia non facile in hac vita remitti potest. Cujus difficultatis ratio est, quia peccatum praedictum contrariatur gratiae directe, per quam peccatum dimittitur: vel irremissibile dicitur quia non habet in se causam remissionis, cum sit ex malitia commissum, sicut habet peccatum quod ex infirmitate vel ignorantia committitur.

Ad octavum dicendum, quod non prohibetur aliquis pro quibuscumque peccatoribus in hac vita orare; sed in verbis Apostoli inductis significatur quod non ad quemcumque pertinet pro obduratis in peccato orare, sed ad aliquem perfectum virum. Vel Apostolus loquitur de peccato ad mortem, quod scilicet usque ad mortem durat. In verbis autem Prophetae ostenditur quod populus ille justo Dei judicio indignus erat quod misericordiam consequeretur, non quod essent totaliter obstinati in malo.

Ad nonum dicendum, quod confirmatio in bono fit ex dono divino; et ideo nihil prohibet ex speciali privilegio gratiae aliquibus viatoribus esse concessum, quamvis non hoc modo sint confirmati in bono, sicut et beati in patria, ut supra, art. 9 hujus quaest., dictum est. Hoc autem de confirmatione in malum dici non potest.

Ad decimum dicendum, quod ex hoc ipso quod Angelus erat majori facultate praeditus, sequitur quod statim post primam electionem fuerit in peccato obstinatus, ut ex dictis patet. Augustinus autem non intendit probare quod homo sit in peccato obstinatus: sed quia non sufficit ad hoc quod per se ipsum a peccato resurgat.

ARTICULUS XII.

Utrum liberum arbitrium sine gratia in statu mortalis peccati vitare mortale peccatum possit. — (1 *part., quaest.* 109, *art.* 9.)

Duodecimo quaeritur, utrum liberum arbitrium sine gratia in statu peccati mortalis possit vitare peccatum mortale; et videtur quod non, per hoc quod dicitur Roman. 7, 19: *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*: et loquitur ex persona damnati hominis, ut ibi quaedam Glossa dicit. Ergo homo sine gratia peccatum vitare non potest.

2. Praeterea, peccatum mortale actuale gravius est quam originale. Sed aliquis in peccato originali, si sit adultus, non potest vitare quin peccet mortaliter sine gratia: sic enim vitaret damnationem poenae sensibilis, quae peccato actuali mortali debetur; et ita cum quantum ad adultos non sit

medium inter illam damnationem et gloriam vitae aeternae, sequeretur quod possit adipisci vitam aeternam sive gratia, quod est haeresis Pelagiana. Ergo multo minus in statu peccati mortalis aliquis potest peccatum mortale vitare, nisi gratia accepta.

5. Praeterea, Roman. 7, super illud, *Sed quod nolo, illud facio etc.* dicit Glossa Augustini: *Nunc homo describitur sub lege positus ante gratiam. Tunc enim homo peccatis vincitur, dum viribus suis juste vivere conatur sine adjutorio gratiae liberantis, quae liberum arbitrium liberat, ut liberatori credat, atque ita contra legem non peccet.* Peccare autem contra legem, est peccare mortaliter. Ergo videtur quod homo sine gratia peccatum mortale vitare non possit.

4. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de perfectione Justitiae (non procul a princip.), quod malitia se habet ad animam sicut curvitas ad tibiam; et quod actus peccati claudicationi comparatur. Claudicatio autem non potest vitari ab habente tibiam curvam, nisi prius tibia sanetur. Ergo nec peccatum mortale potest vitari ab eo qui est in peccato, nisi prius per gratiam a peccato liberetur.

5. Praeterea, Gregorius dicit (25 Moral. cap. 13, et hom. 11 in Ezech. a med.): *Peccatum quod per poenitentiam non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit.* Sed non deletur nisi per gratiam. Ergo sine gratia homo peccator peccatum vitare non potest.

6. Praeterea, secundum Augustinum (14 de civitate Dei, cap. 8; et 9, cap. 5), timor et ira sunt quaedam passiones et peccata. Sed passiones homo vitare non potest per liberum arbitrium. Ergo nec a peccatis potest abstinere.

7. Praeterea, illud quod est necessarium, vitari non potest. Sed peccata quaedam sunt necessaria, ut patet per illud Psalm. 24, 17: *De necessitatibus meis erue me*, Domine. Ergo homo per liberum arbitrium peccatum vitare non potest.

Praeterea, Augustinus dicit (19 de civitate Dei, cap. 4): *Nonnullum peccatum est, cum caro adversus spiritum concupiscit.* Sed hoc non est in potestate liberi arbitrii quin caro concupiscat adversus spiritum. Ergo potestas liberi arbitrii non se extendit ad hoc quod peccatum vitetur.

9. Praeterea, potentia moriendi consequitur potentiam peccandi; homo enim in statu innocentiae non poterat mori nisi quia poterat peccare. Ergo et necessitas moriendi consequitur ad necessitatem peccandi. Sed homo in statu isto non potest vitare quin moriatur. Ergo nec potest vitare quin peccet.

10. Praeterea, ideo, secundum Augustinum, homo poterat in statu innocentiae stare, quia habebat sinceritatem naturae ab omni labe peccati immunem. Sed ista sinceritas non est in homine peccatore gratia destituto. Ergo non potest stare; sed necesse habet cadere post peccatum.

11. Praeterea, vincenti debetur corona, ut patet Apocal. 3. Sed si aliquis vitat peccatum, cum de peccato tentatur, vincet peccatum et diabolum: Jac. 4, 7: *Resistite diabolo et fugiet a vobis.* Si ergo potest aliquis sine gratia peccatum vitare, poterit sine gratia coronam mereri; quod est haereticum.

12. Praeterea, Augustinus in lib. Retract. (1, cap. 13, parum ante med.) dicit: *Cogenti cupiditati voluntas resistere non potest.* Sed cupiditas ad peccatum inducit. Ergo voluntas humana sine gratia non potest peccatum vitare.

13. Praeterea, qui habet habitum, necessario secundum habitum agit. Sed ille qui est in peccato, habet habitum peccati. Ergo videtur quod non possit vitare quin peccet.

14. Praeterea, liberum arbitrium, secundum Augustinum (ut refert Hugo lib. 1 de Sacram., part. 6, cap. 15), est quo bonum eligitur gratia assistente et malum gratia desistente. Ergo videtur quod ille qui caret gratia, per liberum arbitrium semper eligat malum.

15. Praeterea, quicumque potest non peccare, potest vincere mundum: nullus enim aliter vincit mundum nisi desistendo a peccato. Sed nullus potest vincere mundum nisi per gratiam; quia, ut dicitur 1 Joan. 5, 4, *haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra.* Ergo aliquis sine gratia non potest peccatum vitare.

16. Praeterea, praeceptum de diligendo Deum est affirmativum, et ita obligat ad hoc quod observetur pro loco et tempore, et ita quod, si non observetur, peccat homo mortaliter. Sed praeceptum caritatis non potest aliquis sine gratia observare: quia, ut dicitur Rom. 5, 5, *caritas diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo sine gratia homo non potest facere quin peccet mortaliter.

17. Praeterea, secundum Augustinum, Enchir., cap. 78, in praecepto de misericordia proximi includitur praeceptum de misericordia sui. Sed aliquis peccaret mortaliter, nisi misereretur proximo in necessitate corporalis mortis existenti. Ergo multo fortius peccat mortaliter, nisi misereatur sui in peccato existentis, de peccato poenitendo; et sic, nisi peccatum per poenitentiam deleatur, non potest homo vitare quin peccet.

18. Praeterea, sicut se habet dilectio Dei ad virtutem, ita contemptus Dei ad peccatum. Sed necesse est omnem virtuosum diligere Deum. Ergo necesse est omnem peccatorem contemnere Deum, et ita peccare; et sic idem quod prius.

19. Praeterea, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 1 et 2), ex similibus habitibus similes actus procedunt. Si quis ergo est in peccato, necesse est, ut videtur, quod habeat similes actus producere, scilicet actus peccati.

20. Praeterea, cum forma sit principium operationis; qui caret forma, caret operatione propria illius formae. Sed declinare a malo est operatio justitiae. Cum igitur ille qui est in peccato, careat justitia; videtur quod non possit declinare a malo.

21. Praeterea, Magister dicit in 2 Sentent., 25 dist., quod post peccatum ante reparationem gratiae premitur liberum arbitrium a concupiscentia et vincitur, et habet infirmitatem in malo, si non habet gratiam in bono; et ideo potest peccare damnabiliter; et ita sine gratia aliquis non potest peccatum mortale vitare.

22. Sed si dicatur, quod non potest non peccare, idest non habere peccatum, potest tamen non peccare, idest non uti peccato; contra est quod hoc Pelagiani concedebant, et tamen eorum opinionem quantum ad hoc Augustinus reprehendit in lib. de Gratia et libero Arbitrio, sic dicens: *Dicunt enim Pelagiani, gratiam Dei, quae data est per fidem Jesu Christi, quae nec lex neque natura est, ad hoc tantum valere ut peccata dimittantur, non ut futura vitentur, vel repugnantia superentur. Sed si hoc verum esset; utique in oratione dominica cum*

dixissemus, Dimitte debita nostra, *non adderemus*, et ne nos inferas in tentationem. *Illud enim dicimus, ut peccata dimittantur; hoc autem, ut caveantur, sive vincantur; quod a Patre qui est in caelis, nulla ratione peteremus, si virtute voluntatis humanae hoc possemus efficere.* Ergo videtur quod responsio illa nulla sit.

23. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Natura et Gratia (cap. 12, in princ.): *Praevaricatorem legis digne lux deserit veritatis; quia desertus utique fit caecus; et plus necesse est offendat, et cadendo vexetur, vexatusque non surgat.* Ergo peccator destitutus gratia necesse habet peccare.

1. Sed contra est quod Hieronymus dicit ad Damasum Papam (alius Auctor in expositione fidei ad Damasum Papam, circa fin.): *Nos dicimus, hominem semper peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii.* Ergo dicere, quod homo in statu peccati non possit vitare peccatum, est negare arbitrii libertatem; quod est haereticum.

2. Praeterea, si aliquis defectus sit in agente aliquo, in cujus potestate sit vel uti illo vel non uti, non necesse habet in sua actione deficere; sicut si tibia curva posset non uti, ambulando, sua curvitate, posset non claudicare. Sed liberum arbitrium subjectum peccato, peccato uti potest et non uti, eo quod uti peccato est actus liberi arbitrii quod habet dominium sui actus. Ergo, quantumcumque sit in peccato, potest non peccare.

3. Praeterea, in Psal. 118, 95, dicitur: *Me expectaverunt peccatores, ut perderent me*, Glossa (interlin.), *meum consensum.* Ergo aliquis non deducitur ad peccandum nisi consentiendo. Sed consensus est in potestate liberi arbitrii. Ergo aliquis potest per liberum arbitrium non peccare.

4. Praeterea, daemon, quia non potest non peccare, dicitur irremediabiliter peccasse. Sed homo non irremediabiliter peccavit, ut communiter dicitur. Ergo potest non peccare.

5. Praeterea, de uno extremo non transitur in alterum nisi per medium. Sed homo ante peccatum habet potentiam non peccandi. Ergo non immediate post peccatum ducitur ad aliud extremum, ut scilicet non possit non peccare.

6. Praeterea, liberum arbitrium peccatoris peccare potest. Sed non potest nisi eligendo; cum eligere sit actus liberi arbitrii: sicut nec visus aliquid operatur nisi videndo. Sed electio, cum sit desiderium praeconsiliati, secundum Philosophum in 3 Ethic. (cap. 3, circa fin.), sequitur consilium, quod non est nisi eorum quae sunt in nobis, ut dicitur ibidem. Ergo peccatum vitare vel facere, est in potestate hominis in peccato existentis.

7. Praeterea, secundum Augustinum (lib. 3 de lib. Arb., cap. 18, et 1 Retractat., cap. 9), nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia jam hoc esset necessarium. Si ergo aliquis in peccato existens peccatum vitare non posset, peccatum committendo non peccat; quod est absurdum.

8. Praeterea, liberum arbitrium est aequaliter a coactione liberum ante peccatum, et post. Sed necessitas peccandi ad coactionem pertinere videtur; eo quod, etiam si nolimus, illa necessitas nobis inest. Ergo homo post peccatum non habet necessitatem peccandi.

9. Praeterea, omnis necessitas, vel est coactionis, vel naturalis inclinationis. Sed necessitas peccandi non est naturalis inclinationis, quia sic natura mala esset, quia in malum inclinaret. Ergo, si peccatori inesset necessitas ad peccandum, cogeretur peccare.

10. Praeterea, quod est necessarium, non est voluntarium. Si ergo necessarium sit peccare eum qui est in peccato, peccatum non est voluntarium; quod est falsum.

11. Praeterea, si peccator necesse habet peccare, haec necessitas ei non competit nisi ratione peccati. Potest autem de peccato exire: alias peccatoribus non praeciperetur, Isai. 52, 2: *Recedite, exite inde, pollutum nolite tangere.* Ergo potest peccator non peccare.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem contrariae haereses insurrexerunt.

Quidam enim, aestimantes naturam mentis humanae ad modum corporalium naturarum, opinati sunt, omne illud in quod videbant mentis humanae inclinationem esse, hominem ex necessitate operari; et ex hoc in contrarios errores inciderunt. Habet enim humana mens duas contrarias inclinationes. Unam quidem in bonum, ex instinctu rationis; quam considerans Jovinianus, dixit, hominem non posse peccare. Alia inclinatio inest humanae menti ex inferioribus; et praecipue secundum quod sunt ex originali peccato corruptae; qua scilicet inclinatur mens ad ea eligenda quae sunt secundum carnalem sensum delectabilia; et hanc inclinationem considerantes Manichaei, dixerunt, quod homo necessario peccat, nec aliquo modo peccatum vitare potest. Et sic utrique, licet viis contrariis, in idem inconveniens inciderunt, ut liberum arbitrium denegarent; non enim homo erit liberi arbitrii si vel ad bonum vel ad malum necessitate impellitur. Quod esse inconveniens, et experimento et philosophorum doctrinis et divinis auctoritatibus probatur, ut aliquatenus ex supradictis patet

Unde e contrario surrexit Pelagius, qui volens liberum arbitrium defendere, gratiae Dei adversatus est, dicens, absque Dei gratia hominem peccatum evitare. Qui quidem error manifestissime doctrinae evangelicae contradicit: unde est per Ecclesiam condemnatus.

Fides autem catholica media via incedit; ita libertatem arbitrii salvans, quod necessitatem gratiae non excludit.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod, cum liberum arbitrium sit quaedam potentia constituta infra rationem, et supra motivam exequentem; dupliciter aliquid extra potestatem liberi arbitrii invenitur. Uno modo ex hoc quod excedit efficaciam motivae exequentis, quae ad imperium liberi arbitrii operatur; sicut volare non subest libero arbitrio hominis, quia excedit vim potentiae motivae in homine. Alio modo aliquid est extra potestatem liberi arbitrii, quia ad ipsum rationis actus non se extendit. Cum enim actus liberi arbitrii sit electio, quae consilium, idest deliberationem rationis, sequitur; ad illud se liberum arbitrium extendere non potest quod deliberationem rationis subterfugit, sicut sunt ea quae impraemeditate occurrunt. Primo igitur modo peccati vitatio vel peccatum potestatem liberi arbitrii non excedit: quia quamvis expletio peccati per actum exteriorem executione virtutis motivae peragatur, tamen peccatum in ipsa voluntate perficitur ante operis executionem per solum consensum. Unde propter defectum virtutis motivae non impeditur

liberum abitrium a peccato vel ejus vitatione; quamvis interdum impediatur ab executione: sicut cum quis vult occidere vel fornicari vel furari, nec tamen potest. Sed secundo modo peccatum vel ejus vitatio potest excedere liberi arbitri potestatem, eo scilicet quod aliquod peccatum subito et quasi repente occurrit, et sic electionem liberi arbitrii subterfugit, quamvis liberum arbitrium hoc possit facere vel vitare, si ad hoc suam attentionem vel conatum dirigeret.

Dupliciter autem aliquid in nobis quasi repentine accidit. Uno modo ex impetu passionis: motus enim irae et concupiscentiae interdum deliberationem rationis praevenit. Qui quidem motus in illicitum tendens ex corruptione naturae, peccatum veniale est: et ideo post statum naturae corruptae non est in potestate liberi arbitrii omnia hujusmodi peccata vitare, quia ejus actum effugiunt; quamvis possit impedire aliquem istorum motuum, si contra conetur. Non est autem possibile ut homo continue contra conetur ad hujusmodi motus vitandos, propter varias humanae mentis occupationes et quietem necessariam. Quod quidem contingit ex hoc quod inferiores vires non sunt totaliter rationi subjectae, sicut erant in statu innocentiae, quando homini hujusmodi peccata omnia et singula per liberum arbitrium vitare facillimum erat, eo quod nullus motus in inferioribus viribus insurgere poterat nisi secundum dictamen rationis. Ad hanc autem rectitudinem homo in praesenti per gratiam non reducitur, communiter loquendo; sed hanc rectitudinem expectamus in statu gloriae. Et ideo in hoc statu miseriae, post reparationem gratiae, homo non potest omnia peccata venialia vitare; cum tamen hoc in nullo libertati arbitrii praejudicet. Alio modo contingit aliquid in nobis quasi repente ex inclinatione habitus: ut enim Philosophus dicit in 3 Eth. (cap. 8 circa fin.), *fortioris est in repentinis timoribus impavidum et imperturbatum esse, quam in praemanifestis*. Ab habitu enim est magis operatio, quanto minus est ex praemeditatione; praemanifesta enim, idest praecognita, aliquis praeeliget ex ratione et cogitatione sine habitu; sed repentina sunt secundum habitum. Nec hoc est intelligendum quod operatio secundum habitum virtutis possit esse omnino absque deliberatione; cum virtus sit habitus electivus; sed quia habenti habitum jam est in ejus electione finis determinatus: unde quandocumque aliquid occurrit ut conveniens illi fini, statim eligitur, nisi ex aliqua attentiori et majori deliberatione impediatur. Homo autem qui est in peccato mortali, habitualiter peccato inhaeret. Quamvis enim non semper habeat habitum vitii, quia ex uno actu luxuriae habitus non generatur; voluntas tamen peccantis derelicto incommutabili bono, bono commutabili quasi fini adhaesit, et hujusmodi adhaesionis vis et inclinatio in ea manet quousque iterato bono incommutabili quasi fini inhaereat. Et ideo quando homini sic disposito occurrit aliquid faciendum quod praecedenti electioni conveniat, repente fertur in illud per electionem, nisi multa deliberatione se ipsum cohibeat. Nec tamen per hoc quod sic repente illud eligit, a peccato mortali excusatur, quod aliqua deliberatione indiget: quia deliberatio illa sufficit ad peccatum mortale, qua perpenditur id quod eligitur esse peccatum mortale et contra Deum. Ista autem deliberatio non sufficit ad retrahendum eum qui est in peccato mortali: non enim retrahitur aliquis ab aliquo agendo in quod inclinatur, nisi inquantum illud sibi proponitur ut malum; ille autem qui jam bonum incommutabile repudiavit pro commutabili bono, non jam existimat ut malum, a bono incommutabili averti, in quo ratio peccati mortalis perficitur: unde non retrahitur a peccando per hoc ipsum quod advertit aliquid esse peccatum mortale; sed oportet ulterius in considerando procedere quousque perveniatur ad aliquid quod non possit non existimare malum, sicut est miseria, vel aliquid hujusmodi. Unde antequam tanta deliberatio fiat quanta requiritur in homine sic disposito ad vitandum peccatum mortale, praecedit consensus in peccatum mortale. Et ideo, supposita adhaesione liberi arbitrii ad peccatum mortale, sive ad finem indebitum, non est in potestate ejus quod vitet omnia peccata mortalia, quamvis unumquodque possit vitare, si contra nitatur: quia etsi hoc vel illud vitaverit adhibendo tantam deliberationem quanta requiritur; non tamen potest facere quin aliquando ante tantam deliberationem praeveniat consensus in peccatum mortale: cum impossibile sit hominem semper vel diu in tanta vigilantia esse, quanta ad hoc requiritur, propter multa in quibus mens hominis occupatur. Ab hac autem dispositione non removetur nisi per gratiam, per quam solam efficitur ut mens humana bono incommutabili per caritatem tamquam fini adhaereat.

Patet ergo ex dictis, quod nec liberum arbitrium tollimus, cum dicimus, quodlibet peccatum singulariter liberum arbitrium posse vitare vel facere: nec iterum tollimus necessitatem gratiae, cum dicimus, hominem non posse vitare omnia peccata venialia, quamvis possit singula vitare, etiam habentem gratiam, antequam gratia perficiatur in statu gloriae; et hoc propter fomitis corruptionem. Et cum dicamus, hominem in peccato mortali existentem gratia destitutum omnia peccata mortalia non posse vitare, nisi gratia superveniat, quamvis singula possit vitare, et hoc propter adhaesionem voluntatis habitualem ad finem inordinatum (quae duo Augustinus (lib. de perfect. Justitiae, non procul a princ.) comparat curvitati tibiae, ex qua sequitur necessitas claudicandi); sic verificantur Doctorum sententiae, quae circa hoc variae videntur. Quorum quidam dicunt, hominem absque habituali gratia gratum faciente posse peccatum mortale vitare, quamvis non sine divino auxilio, quod hominem sua providentia ad bona agenda et mala vitanda gubernat: hoc enim verum est, cum contra peccatum conari voluerit, ex quo contingit ut possint singula vitari. Alii vero dicunt, quod non potest homo sine gratia diu stare quin peccet mortaliter: quod quidem verum est quantum ad hoc quod non diu contingit hominem esse habitualiter dispositum ad peccandum quin occurrat sibi repente aliquod operandum, in quo ex inclinatione mali habitus labitur in consensum peccati mortalis, cum non sit possibile hominem diu esse vigilem ad hoc quod sufficientem solicitudinem adhibeat ad vitandum peccatum mortale.

Quia ergo utraeque rationes verum concludunt aliquo modo, et aliquo modo falsum; ad utrasque respondendum est.

Ad primum ergo dicendum est, quod verbum illud Apostoli secundum diversas expositiones potest intelligi et de peccato mortali, et de malo peccati mortalis, secundum quod loquitur ex persona homi-

nis peccatoris; vel de malo peccati venialis quantum ad primos motus, secundum quod loquitur in persona sua, vel aliorum justorum: et utroque modo intelligendum est, quod cum voluntas naturalis sit ad vitationem omnis mali, non potest homo peccator facere sine gratia ut vitet omnia peccata mortalia, quamvis possit vitare singula; et sic non potest sine gratia voluntatem naturalem implere; et similiter est de justo, respectu peccatorum venialium.

Ad secundum dicendum, quod non est possibile aliquem adultum esse in solo peccato originali absque gratia; quia statim cum usum liberi arbitrii acceperit, si se ad gratiam praeparaverit, gratiam habebit; alias ipsa negligentia ei imputabitur ad peccatum mortale. Ratio etiam praedicta videtur supponere inconveniens ad quod ducit. Si enim possibile est aliquem adultum in solo peccato originali esse; si in ipso instanti contingat eum mori, erit medius inter beatos et eos qui poena sensibili puniuntur; ad quod inconveniens praedicta ratio ducit. Ut tamen in hoc vis non fiat, sciendum est, quod in peccato originali est habitualis aversio a bono incommutabili, cum habens peccatum originale non habeat cor Deo conjunctum per caritatem: et sic quantum ad habitualem aversionem eadem ratio est de existente in peccato originali et mortali, licet in peccato mortali super hoc sit habitualis conversio ad indebitum finem. Et propterea non sequitur quod si aliquis evadat damnationem ex libero arbitrio, propter hoc ex viribus liberi arbitrii possit gloriam acquirere: hoc enim majus est, ut patet instantia de homine in statu innocentiae.

Ad tertium dicendum, quod homo sine gratia peccato vincitur, ut contra legem agat; quia si hoc vel illud peccatum vitare possit in contrarium conando, non tamen potest vitare omnia, ratione jam dicta.

Ad quartum dicendum, quod exemplum Augustini de curvitate, quantum ad aliquid non est simile; quia scilicet non est in potestate tibiae ut utatur curvitate vel non utatur, ideo oportet omnem motum tibiae curvae claudicationem esse; liberum autem arbitrium potest uti vel non uti sua curvitate: et ideo non oportet quod in quolibet actu suo peccet, sed potest quandoque vitare peccatum. Est autem simile quantum ad hoc quod non est possibile omnia vitare, sicut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod quamvis peccatum per poenitentiam non deletum trahat ad aliud inclinando, tamen non est necessarium quod liberum arbitrium semper huic inclinationi obediat; sed potest in aliquo uno actu contra eam niti.

Ad sextum dicendum, quod timor et ira, secundum quod sunt passiones, non sunt peccata mortalia, sed venialia: sunt enim primi motus.

Ad septimum dicendum, quod peccata dicuntur necessaria, inquantum non possunt vitari omnia, quamvis possint vitari singula.

Ad octavum dicendum, quod cum caro concupiscit adversus spiritum, est vitium, sed venialis peccati.

Ad nonum dicendum, quod necessitatem moriendi concomitatur necessitas peccandi vel venialiter vel mortaliter, nisi in personis privilegiatis, scilicet Christo et Beata Virgine; non autem necessitas peccandi mortaliter, ut patet in habentibus gratiam.

Ad decimum respondetur sicut ad septimum.

Ad undecimum dicendum, quod corona datur ei qui totaliter vincit mundum et peccatum. Qui autem unum peccatum vitat, in alio perseverans, cum sit servus, non est victor nisi secundum quid, unde non meretur coronam.

Ad duodecimum dicendum, quod cupiditas non potest intelligi esse cogens absolute liberum arbitrium, quia semper est liberum a coactione; sed dicitur cogens propter vehementiam inclinationis, cui tamen potest resisti, licet cum difficultate.

Ad decimumtertium dicendum, quod liberum arbitrium potest uti habitu vel non uti. Unde non oportet quod semper aliquis agat secundum habitum; sed potest aliquando contra habitum agere, licet cum difficultate. Non tamen manente habitu potest contingere quod diu maneat, nihil secundum habitum agens.

Ad decimumquartum dicendum, quod gratia desistente, liberum arbitrium per se potest malum eligere; non tamen necesse est quod absque gratia gratum faciente semper malum eligat.

Ad decimumquintum dicendum, quod non sequitur quod aliquis vitando peccatum vincat mundum, nisi omnino sit immunis a peccato, ut dictum est (ad argum. 2).

Ad decimumsextum dicendum, quod praeceptum dupliciter observatur. Uno modo sic quod observatum est meritum gloriae; et sic nullus potest sine gratia praedictum praeceptum nec alia observare. Alio modo sic quod observatum facit vitare poenam; et sic sine gratia gratum faciente observari potest. Primo modo observatur quando substantia actus impletur cum modo convenienti, quem caritas ponit; et sic etiam praeceptum praedictum de dilectione non tam est praeceptum, quam finis praecepti et forma aliorum praeceptorum. Secundo modo observatur, sola substantia actus adimpleta; quod contingit omnino in eo qui non habet habitum caritatis: potest enim et injustus justa agere, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 4).

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa non est ad propositum. Dato enim quod aliquis non miserendo sibi in hoc quod praeparet se ad poenitentiam, novum peccatum committit, tamen potest hoc peccatum vitare, cum possit se praeparare. Nec tamen oportet quod peccator quandocumque sui non misereatur poenitendo, novum peccatum committat; sed tunc solum quando ad hoc ex aliqua speciali causa tenetur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod virtuosus potest non diligere Deum actualiter, sed contrarium agere, ut patet cum peccat.

Ad decimumnonum dicendum, quod quamvis habitus semper reddant similes actus, tamen habens habitum potest exire in actum contrarium habitui: quia non est necesse eum semper uti habitu.

Ad vigesimum dicendum, quod carens justitia potest facere actum justitiae imperfectum, qui est justa agere; et hoc propter principia naturalis juris rationi indita; non autem potest facere actum justitiae perfectum, qui est facere justa juste; et sic aliquis injustus potest interdum declinare a malo.

Ad vigesimumprimum dicendum, quod verbum Magistri non est intelligendum sic quod necesse sit hominem existentem in peccato mortali cuilibet tentationi succumbere; sed quia, nisi per gratiam a peccato liberetur, in aliquod peccatum mortale quandoque incidet.

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod ideo

necesse habemus in oratione dominica petere non solum ut peccata praeterita nobis dimittantur, sed ut a futuris liberemur; quia nisi homo per gratiam liberetur, necesse habet quandoque incidere in peccatum per modum praedictum: quamvis hoc vel illud contra nitendo vitare possit.

Ad vigesimumtertium dicendum, quod desertus a luce gratiae necesse est ut aliquando cadat; non tamen necesse est ut in qualibet tentatione succumbat.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod libertati arbitrii praejudicaret, si peccatum vitare non posset in contrarium conando: non autem praejudicat libertati arbitrii, si hoc homo facere non potest, ut sit in continua solicitudine resistendi peccato: homine autem circa hoc non solicito, pertrahit eum habitualis inclinatio in id quod est habitui conveniens.

Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium, propter hoc quod habet dominium sui actus, potest quandoque ad hoc curam apponere, et non uti proprio defectu. Sed quia impossibile est eum semper curam apponere, aliquando sequitur ut in actu deficiat.

Ad tertium dicendum, quod sine consensu liberi arbitrii peccatum non agitur: sed consensus sequitur (1) habitualem inclinationem, nisi multa deliberatione praehabita, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod homo dicitur remediabiliter cecidisse, quia potest auxilio gratiae remedium habere, quamvis ad hoc potestas liberi arbitrii non sufficiat.

Ad quintum dicendum, quod non posse peccare et non posse non peccare, sunt contraria; posse vero peccare et non peccare est medium inter ea. Unde ratio supponit falsum.

Ad sextum dicendum, quod eligere et consiliari non est nisi eorum quae sunt in nobis. Sed, sicut dicitur in 3 Ethic. (cap. 3 a med.), ea quae per amicos facimus, aliqualiter per nos facimus: et ideo liberum arbitrium potest habere electionem et consilium non solum de illis ad quae sufficit propria potestas, sed de illis ad quae indiget divino auxilio.

Ad septimum dicendum, quod aliquis existens in peccato mortali potest vitare omnia peccata mortalia auxilio gratiae: potest etiam ex naturali virtute singula vitare, quamvis non omnia: et ideo non sequitur quod peccatum committendo non peccet.

Ad octavum dicendum, quod necessitas peccandi coactionem liberi arbitrii non ponit. Quamvis enim homo per se ipsum ex illa necessitate se non possit eximere; potest tamen resistere aliqualiter ei cujus necessitas dicitur, inquantum potest singula vitare, licet non omnia.

Ad nonum dicendum, quod peccatum effectum est quasi naturale peccatori: habitus enim sicut quaedam natura operatur in habente: unde necessitas quae ex habitu est, reducitur ad naturalem inclinationem.

Ad decimum dicendum, quod secundum Augustinum (5 de civit. Dei, cap. 10), aliquid potest esse necessarium, et tamen voluntarium. Necessario enim voluntas miseriam abhorret; et hoc propter naturalem inclinationem, cui assimilatur inclinatio habitus.

Ad undecimum dicendum, quod homo existens in peccato nullo modo potest se a peccato eximere quod jam commisit, nisi auxilio gratiae: quia non eximitur a peccato, quod in aversione perficitur, nisi mens ejus Deo adhaereat per caritatem, quae non ex libero arbitrio, sed in cordibus Sanctorum per Spiritum sanctum diffunditur, ut dicitur Rom. 5.

(1) *Al.* non sequitur.

ARTICULUS XIII.

Utrum quis in gratia existens, possit mortale peccatum vitare. — (1 *part.*, *quaest.* 109, *art.* 9.)

Tertiodecimo quaeritur, utrum aliquis in gratia existens possit peccatum mortale vitare; et videtur quod non. Nullus enim necessario habet petere a Deo illud quod per se ipsum potest. Sed aliquis, quantumcumque habeat gratiam, necesse habet petere a Deo ut a futuris peccatis liberetur; unde 2 Corinth. ult., 7. Apostolus dicit, fidelibus et sanctis loquens: *Oramus autem Deum ut nihil mali faciatis.* Ergo gratiam habentes non possunt peccatum vitare.

2. Praeterea, gratiam habentes necesse habent orationem dominicam dicere. Sed in ea petitur ut homo absque peccato perseveret, secundum expositionem Cypriani, ut Augustinus narrat in lib. de Perseverantia (cap. 20, a med.). Ergo habens gratiam non potest per se peccatum mortale vitare.

3. Praeterea, perseverantia donum est Spiritus sancti. Dona autem Spiritus sancti habere non est in potestate gratiam habentis. Cum ergo ad perseverantiam pertineat abstinere a peccato mortali usque ad finem vitae, videtur quod habens gratiam non possit peccatum mortale vitare.

4. Praeterea, sicut se habet nihilum ad esse naturae, ita se habet defectus peccati ad esse gratiae. Sed creatura quae consecuta est esse naturae a Deo, non potest se ipsam conservare in esse naturae quin in nihilum decidat, nisi manu conditoris conservetur. Ergo aliquis qui est consecutus gratiam, non potest per se ipsum facere quin in peccatum mortale incidat.

Sed contra est quod dicitur 2 Corinth., 12, 9: *Sufficit tibi gratia mea.* Non autem sufficit, si per eam peccatum mortale vitari non possit. Ergo per gratiam homo peccatum mortale vitare potest.

Praeterea, hoc videtur ex verbis Magistri in 2 Sent., 25 dist., ubi sic dicit: *Post reparationem homo ante confirmationem premitur concupiscentia, sed non vincitur: et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono; ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem, propter libertatem et gratiam adjuvantem.*

Respondeo dicendum, quod aliud est dicere, posse abstinere a peccato, et posse perseverare usque ad finem vitae in abstinentia a peccato. Cum enim dicitur aliquis posse abstinere a peccato, potentia fertur super negationem tantum, ut scilicet aliquis possit non peccare: et hoc potest quilibet in gratia existens, loquendo de peccato mortali: quia habenti gratiam non inest aliqua habitualis inclinatio in peccatum; quin potius inest ei habitualis inclinatio ad vitandum peccatum. Et ideo, quando occurrit ei aliquid sub ratione peccati mortalis, ex habituali inclinatione dissentit ab illo, nisi in contrarium nitatur, concupiscentias sequendo: quas tamen non necesse habet sequi; etsi non possit vitare quando aliquis motus concupiscentiae insurgit praeveniens totaliter actum liberi arbitrii. Sic ergo, quia non potest

facere quin aliquis motus concupiscentiae totaliter actum liberi arbitrii praeveniat, non potest omnia peccata venialia vitare. Quia vero nullus motus liberi arbitrii in eo praecedit plenam deliberationem pertrahens ad peccatum, quasi inclinatione habitus; ideo potest omnia peccata mortalia vitare. Sed cum dicitur, Iste potest perseverare usque ad finem vitae in abstinentia peccati, potentia fertur ad aliquid affirmativum; ut scilicet aliquis ponat se in tali statu quod peccatum in eo esse non possit: aliter enim homo per actum liberi arbitrii non posset se facere perseverare, nisi se impeccabilem faceret. Hoc autem non cadit sub potestate liberi arbitrii; quia virtus motiva exequens ad hoc non se extendit. Et ideo homo causa perseverantiae sibi esse non potest, sed necesse habet perseverantiam a Deo petere.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus secundum hoc orabat ut nihil mali facerent, inquantum ad perseverandum in abstinentia mali sufficere non possent nisi divino auxilio assistente.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod perseverantia dupliciter dicitur. Quandoque enim est specialis virtus; et sic est quidam habitus, cujus actus est habere propositum firmiter operandi: et sic perseverantiam habet omnis habens gratiam, quamvis non sit usque in finem perseveraturus. Alio modo accipitur perseverantia prout est circumstantia quaedam virtutis designans permanentiam virtutis usque in finem vitae; et sic perseverantia non est in potestate habentis gratiam.

Ad quartum dicendum, quod sicut cum loquimur de natura, non excludimus ea per quae natura conservatur in esse: ita cum loquimus de gratia, non excludimus divinam operationem conservantem gratiam in esse; sine qua nec in esse naturae nec in esse gratiae aliquis persistere valet.

ARTICULUS XIV.

Utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia. (*Ibidem.*)

Quartodecimo quaeritur, utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia; et videtur quod sic. Quia praeceptum non datur de impossibili: unde Hieronymus (alius Auctor, in expositione fidei ad Damasum Papam, non procul a fin.), dicit: *Maledictus qui dicit, Deum homini aliquid impossibile praecepisse.* Sed homini praecipitur ut bonum faciat. Ergo homo potest per liberum arbitrium bonum facere.

2. Praeterea, nullus debet corripi si non faciat quod facere non potest. Sed homo juste corripitur si omittat facere bonum. Ergo per liberum arbitrium homo bonum facere potest.

3. Praeterea, homo per liberum arbitrium aliquo modo peccatum vitare potest, ad minus quantum ad unum singularem actum. Sed vitare peccatum est aliquod bonum. Ergo homo per liberum arbitrium potest aliquod bonum facere.

4. Praeterea, unaquaeque res magis potest in id quod est sibi naturale, quam in id quod est sibi contra naturam. Sed liberum arbitrium naturaliter ordinatur in bonum; peccatum autem est ei contra naturam. Ergo magis potest in bonum quam in malum. Sed potest in malum per se ipsum. Ergo multo magis in bonum.

5. Praeterea, creatura in se Creatoris similitudinem retinet ratione vestigii, et multo magis ratione imaginis. Sed Creator potest per se ipsum bonum facere. Ergo et creatura; et praecipue liberum arbitrium, quod est ad imaginem.

6. Praeterea, secundum Philosophum in 2 Eth. (prior. cap.), per eadem corrumpitur virtus et generatur. Sed per liberum arbitrium potest virtus corrumpi; quia peccatum mortale, quod homo potest per liberum arbitrium facere, virtutem corrumpit. Ergo per liberum arbitrium homo potest in generationem boni, quod est virtus.

7. Praeterea. 1 Joan. 5, 3, dicitur: *Mandata ejus gravia non sunt.* Sed illud quod non est grave, potest homo ex libero arbitrio facere. Ergo homo potest ex libero arbitrio mandata implere; quod maxime bonum est.

8. Praeterea, liberum arbitrium, secundum Anselmum in libro de libero Arbitrio (de concordia Gratiae et lib. Arbit., cap. 1, a med.), est *potestas servandi rectitudinem voluntatis: quae non servatur nisi bene faciendo.* Ergo per liberum arbitrium potest aliquis bonum facere.

9. Praeterea, gratia est fortior quam peccatum. Sed gratia non ita ligat liberum arbitrium quin homo possit facere peccatum. Ergo nec peccatum ita ligat liberum arbitrium quin homo existens in peccato absque gratia possit facere bonum.

1. Sed contra est quod dicitur Roman. 7, 18: *Velle adjacet mihi; perficere autem bonum non invenio.* Ergo homo per liberum arbitrium non potest facere bonum.

2. Praeterea, homo non potest facere bonum nisi vel actu interiori vel exteriori. Sed ad neutrum sufficit liberum arbitrium; quia, ut dicitur Rom. 9, 16, *non est volentis,* scilicet velle (quod pertinet ad interiorem actum), *nec currentis,* scilicet currere (quod pertinet ad exteriorem), *sed miserentis Dei.* Ergo liberum arbitrium sine gratia nullo modo potest facere bonum.

3. Praeterea, Rom. 7, super illud: *Quod odi malum, illud facio,* dicit Glossa (super illud: *Quod operor non intelligo*): *Naturaliter quidem homo vult bonum; sed voluntas hoc semper caret effectu, si sine gratia Dei suum velle addiderit.* Ergo sine gratia homo non potest efficere bonum.

4. Praeterea, cogitatio boni operationem boni praecedit, ut patet ex Philosopho in 2 Ethic. (1, cap. 8, non remote a fine). Sed homo non potest cogitare bonum per se ipsum; quia dicitur 2 Corinth. 3, 5: *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* Ergo non potest homo per se ipsum bonum operari.

Respondeo dicendum, quod nulla res agit ultra suam speciem; sed secundum exigentiam suae speciei unaquaeque res agere potest, cum nulla res propria actione destituatur.

Est autem duplex bonum; quoddam quod est humanae naturae proportionatum; quoddam vero quod excedit humanae naturae facultatem. Et haec duo bona, si de actibus loquamur, non differunt secundum substantiam actus, sed secundum modum agendi; utpote iste actus qui est dare eleemosynam, est bonum: proportionatum viribus humanis, secundum quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur; excedit autem humanae naturae facultatem, secundum quod ad hoc homo inducitur ex caritate, quae mentem hominis

Deo unit. Ad hoc ergo bonum quod est supra naturam humanam, constat liberum arbitrium non posse sine gratia: quia, cum per hujusmodi bonum homo vitam aeternam meretur, constat quod sine gratia homo mereri non potest. Illud autem bonum quod est naturae humanae proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere; unde dicit Augustinus (alius Auctor, lib. 3 Hypognosticon, aliquant. a princ.), quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos aedificare, et alia plura bona facere sine gratia operante. Quamvis autem hujusmodi bona homo possit facere sine gratia gratum faciente, non tamen potest ea facere sine Deo; cum nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtute divina; quia causa secunda non agit nisi per virtutem causae primae, ut dicitur in lib. de Causis (propos. 1). Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus quam in voluntariis. Tamen hoc alio modo habet necessitatem in utrisque. Operationis enim naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur; sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum; vel quod ei exterius repraesentatur, sicut est bonum apprehensum; vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus; ut Augustinus dicit in lib. de Gratia et lib. Arbit. (cap. 21), ostendens multipliciter Deum operari in cordibus hominum. Omnes autem exteriores motus divina providentia moderantur, secundum quod ipse judicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus. Unde, si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem; sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei. Sed communiter loquentes utuntur nomine gratiae pro aliquo dono habituali justificante.

Et sic patet quod utraeque rationes aliquo modo falsum concludunt; et ideo ad utrasque respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod praecipit Deus, non est impossibile homini ad servandum; quia et substantiam actus potest ex libero arbitrio servare; et modum quo elevatur supra facultatem naturae, prout scilicet fit ex caritate, potest servare ex dono gratiae, quamvis non ex solo libero arbitrio.

Ad secundum dicendum, quod recte homo corripitur qui praecepta non implet; quia ex ejus negligentia est quod gratiam non habet, per quam potest servare mandata quantum ad modum; cum possit nihilominus per liberum arbitrium ea servare quantum ad substantiam.

Ad tertium dicendum, quod faciendo actum de genere bonorum homo vitat peccatum, quamvis non mereatur praemium; et ideo, licet per liberum arbitrium aliquod peccatum homo possit vitare, non tamen sequitur quod in bonum meritorium possit per liberum arbitrium solum.

Ad quartum dicendum, quod in bonum quod est connaturale homini, homo potest per liberum arbitrium; sed bonum meritorium est supra naturam ejus, ut dictum est, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod quamvis in creatura sit similitudo Creatoris, non tamen perfecta; hoc enim solius Filii est; et ideo non oportet quod quidquid in Deo invenitur, in creatura inveniatur.

Ad sextum dicendum, quod Philosophus loquitur de virtute politica, quae ex actibus acquiritur; non autem de virtute infusa, quae sola est principium actus meritorii.

Ad septimum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in lib. de Natura et Gratia, praecepta Dei intelliguntur esse levia amori, quae sunt dura timori; unde non sequitur quod ea possit implere perfecte nisi caritatem habens; non habens autem caritatem, etsi possit aliquod unum implere quantum ad substantiam et cum difficultate; non tamen potest implere omnia, sicut nec omnia peccata vitare.

Ad octavum dicendum, quod etsi liberum arbitrium potest servare rectitudinem habitam, non tamen quando eam non habet.

Ad nonum dicendum, quod liberum arbitrium non indiget ligatione ad hoc quod in bonum meritorium non possit, quia ejus naturam excedit; sicut homo, etiam si non ligetur, volare non potest.

Ad ea vero quae sunt in contrarium, patet solutio; quia vel procedunt de bono meritorio; vel ostendunt quod sine operatione Dei homo nullum bonum facere potest.

ARTICULUS XV.

Utrum homo sine gratia possit se ad gratiam praeparare. — (1-2, *quaest.* 109, *art.* 6.)

Quintodecimo quaeritur, utrum homo sine gratia se possit praeparare ad habendum gratiam; et videtur quod sic. Quia frustra inducitur homo ad hoc quod facere non potest. Sed homo inducitur ad hoc quod se ad gratiam preparet: Zachar. 1, 3: *Convertimini ad me.... et ego convertar ad vos.* Ergo homo sine gratia se potest ad gratiam praeparare.

2. Praeterea, hoc videtur ex hoc quod habetur Apocal. 3, 20: *Si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum.* Ergo videtur quod ad hominem pertineat aperire cor suum Deo, quod est se ad gratiam praeparare.

3. Praeterea, secundum Anselmum (lib. de Casu diaboli, cap. 3), causa quare aliquis non habet gratiam, non est quia Deus eam non det, sed quia homo eam non accipit. Hoc autem non esset, si homo ad gratiam habendam sine gratia praeparare se non posset. Ergo homo se potest per liberum arbitrium ad gratiam praeparare.

4. Praeterea, Isa. 1, 19, dicitur: *Si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis*; et ita in voluntate hominis est ut ad Deum accedat, et gratia repleatur.

Sed contra est quod dicitur Joan. 6, 44: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit illum.*

Praeterea, in Psalm. 42, 3, dicitur: *Emitte lucem tuam, et veritatem tuam: ipsa me deduxerunt.*

Praeterea, orando, a Deo petimus ut nos ad se convertat, ut patet in Psalm. 84, 5: *Converte nos Deus salutaris noster.* Non autem esset necesse ut homo hoc peteret, si per liberum arbitrium se praeparare ad gratiam posset. Ergo videtur quod sine gratia hoc non possit.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod homo non potest se praeparare ad gratiam habendam nisi per aliquam gratiam gratis datam. Quod quidam non videtur esse verum, si per gratiam gratis datam intelligant aliquod habituale gratiae donum; duplici ratione. Primo quidem, quia propter hoc ponitur praeparatio ad gratiam necessaria, ut ostendatur aliqualis ratio ex parte nostra, ex qua quibusdam datur gratia gratum faciens, quibusdam non. Si autem nec ipsa praeparatio gratiae sine aliqua gratia habituali esse potest; aut ista gratia datur omnibus, aut non. Si omnibus datur; non videtur aliud esse quam aliquod naturale donum; nam in nullo inveniuntur omnes homines convenire nisi in aliquo naturali: ipsa autem naturalia gratiae dici possunt, inquantum nullis praecedentibus meritis homini a Deo dantur. Si autem non omnibus datur; oportebit iterum ad praeparationem redire, et eadem ratione aliquam aliam gratiam ponere, et sic in infinitum; et ita melius est ut stetur in primo. Secundo, quia praeparare se ad gratiam, alio modo dicitur facere quod in se est; sicut est consuetum dici, quod si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam. Hoc autem dicitur in aliquo esse, quod est in potestate ejus. Unde, si homo per liberum arbitrium non potest se ad gratiam praeparare; facere quod in se est, non erit praeparare se ad gratiam. Si autem per gratiam gratis datam intelligant divinam providentiam, qua misericorditer homo ad bonum dirigitur; sic verum est quod sine gratia homo non potest se praeparare ad habendum gratiam gratum facientem.

Quod quidem patet duplici ratione. Primo, quia impossibile est hominem incipere aliquid de novo, nisi sit aliquid quod ipsum moveat; sicut patet per Philosophum, in 8 Phys., quod motus animalium post quietem necesse est praecedere alios motus, quibus anima excitatur ad agendum. Et sic, cum homo se ad gratiam incipit praeparare, de novo voluntatem suam convertendo ad Deum, oportet quod ad hoc inducatur aliquibus exterioribus actionibus, utpote exteriori admonitione, aut corporali aegritudine, aut aliquo hujusmodi; vel aliquo interiori instinctu, secundum quod Deus in mentibus hominum operatur; vel etiam utroque modo. Haec autem omnia ex divina misericordia homini providentur; et sic ex divina misericordia contingit quod homo se ad gratiam praeparet. Secundo, quia non qualiscumque motus voluntatis est sufficiens praeparatio ad gratiam, sicut nec qualiscumque dolor sufficit ad remissionem peccati; sed oportet esse aliquem determinatum modum. Qui quidem modus homini notus esse non potest, cum ipsum donum gratiae cognitionem hominis excedat; non enim potest sciri modus praeparationis ad formam, nisi forma ipsa cognoscatur. Quandocumque autem ad aliquid faciendum requiritur aliquis certus modus operationis ignotus operanti, operans indiget gubernante et dirigente.

Unde patet quod liberum arbitrium non potest se ad gratiam praeparare, nisi ad hoc divinitus dirigatur. Et propter has duas rationes duplici modo loquendi in Scripturis Deus exoratur ut hanc praeparationem gratiae in nobis operetur. Uno modo petendo quod nos convertat, quasi ab eo in quo erramus, ad se convertat; et hoc propter primam rationem, ut cum dicitur: *Converte nos Deus salutaris noster*. Secundo, petendo quod nos dirigat, ut cum dicitur: *Dirige me in veritate tua*; et hoc propter secundam rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod videtur nobis quod convertamus nos ad Deum: quia hoc facere possumus, sed non sine divino auxilio: unde ab eo petimus, Thren. 5, 21: *Converte nos Domine ad te, et convertemur*.

Ad secundum dicendum, quod nos aperire cor nostrum Deo possumus, sed non sine divino auxilio; unde ab eo petitur, 2 Machab. 1, 4: *Adaperiat Dominus cor vestrum in lege sua et in praeceptis suis, et faciat pacem*.

Et sic dicendum est ad alia: nam nec praeparare nec velle homo potest, nisi hoc Deus in eo operetur, ut dictum est, in corp. art.

QUAESTIO XXV.

DE SENSUALITATE.

(*In septem articulos divisa.*)

Primo utrum sensualitas sit vis cognitiva, vel appetitiva tantum; 2.° utrum sensualitas sit simplex potentia, vel dividatur in plures potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem; 3.° utrum irascibilis et concupiscibilis sit tantum in appetitu superiori vel inferiori; 4.° utrum sensualitas obediat rationi; 5.° utrum in sensualitate possit esse peccatum; 6.° utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irasribilis; 7.° utrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione praedicta.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sensualitas sit vis cognitiva vel appetitiva. — (1 *part.*, *quaest.* 81, *art.* 1.)

Quaestio est de sensualitate: et primo quaeritur, utrum sensualitas sit vis cognitiva, vel appetitiva tantum; et videtur quod sit vis cognitiva. Quia, ut dicit Magister in 2 Sent. 24, quod *in anima nostra reperies aliquid cammune cum bestiis, quod ad sensualitatem pertinet*. Sed vires sensitivae cognitivae sunt nobis et bestiis communes. Ergo ad sensualitatem pertinent.

2. Praeterea, Augustinus, 12 de Trinitate (cap. 12, paulo a princ.), dicit quod *sensualis animae motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis et pecoribus communis est, et seclusus a ratione sapientiae*; et hoc exponens, subjungit: *Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur; aeterna vero et immutabilia spirituali ratione sapientiae intelliguntur*. Sed sentire corporalia est cognitivae. Ergo sensualitas, cujus est actus sensualis motus, est vis cognitiva.

3. Sed dicendum, quod Augustinus hoc subjungit ut manifestet objecta sensuum: sic enim motus sensualitatis intenditur in corporis sensus, inquantum versatur circa sensibilia. — Sed contra, Augustinus hoc subjungit ad ostendendum quomodo sensualitas a ratione secludatur. Sed circa corpora, quae Augustinus dicit esse objecta sensuum, ratio vertitur; et inferior disponendo, et superior judicando; et sic per hoc non secluditur sensualitas a ratione. Ergo Augustinus non intendit hoc quod dicitur.

4. Praeterea, in progressu peccati, quod in nobis agitur, ut Augustinus, ibidem, dicit, sensualitas tenet locum serpentis. Serpens autem in tentatione

primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod est cognitivae, non autem appetitivae; quia ejus est ferri in peccatum. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

5. Praeterea, Augustinus dicit in eodem libro (ubi sup.), quod *sensualitas vicina est rationi scientiae.* Non autem ei vicina esset, si esset solum appetitiva; cum ratio scientiae sit cognitiva: sic enim ad aliud genus potentiarum animae pertineret. Ergo sensualitas est cognitiva, et non tantum appetitiva.

6. Praeterea, sensualitas, secundum Augustinum, 12 de civit. Dei, distinguitur et a ratione superiori, et ab inferiori, in quibus appetitus superior, qui est voluntas, continetur; alias in eis peccatum mortale esse non posset. Sed appetitus inferior non distinguitur ut alia potentia ab appetitu superiori, ut probabitur, in corp. art. Ergo sensualitas non est appetitus inferior. Est autem aliqua vis animae inferior, ut ex ejus definitione apparet. Ergo est vis cognitiva inferior. Probatio mediae. Differentia per accidens objectorum non indicat differentiam potentiarum secundum speciem: non enim visus dividitur per hoc quod est videre hominem et videre asinum: homo enim et asinus accidunt visibili, inquantum est visibile. Sed appetibile apprehensum a sensu et apprehensum ab intellectu, per quae videntur superior et inferior appetitus distingui, accidunt appetibili, inquantum est appetibile; cum appetibile, inquantum appetibile, sit bonum, cui accidit apprehendi sensu vel intellectu. Ergo appetitus inferior non est alia potentia a superiori.

7. Sed dicendum, quod duo appetitus praedicti distinguuntur per bonum simpliciter, et bonum ut nunc. Sed contra, sicut se habet intellectus ad verum, ita se habet appetitus ad bonum. Sed verum simpliciter, quod est necessarium, et verum ut nunc, quod est contingens, non distinguunt intellectum in duas potentias. Ergo nec penes bonum simpliciter et bonum ut nunc, potest distingui appetitus in duas potentias.

8. Praeterea, bonum ut nunc, est bonum apparens, ut videtur; bonum autem simpliciter est verum bonum. Sed appetitus superior quandoque in bonum apparens consentit, et appetitus inferior aliquod verum bonum interdum appetit, sicut ea quae sunt corpori necessaria. Ergo bonum ut nunc et bonum simpliciter, non distinguunt superiorem et inferiorem appetitum; et sic idem quod prius.

9. Praeterea, vis sensitiva contra appetitivam dividitur, ut patet per Philosophum in 1 de Anima (2, com. 27); ubi quinque genera actionum animae distinguit; scilicet nutrire, sentire, appetere, moveri secundum locum, et intelligere. Sensualitas autem sub sensitiva continetur, ut ipsum nomen demonstrat. Ergo sensualitas non est vis appetitiva, sed cognitiva.

10. Praeterea, cuicumque convenit definitio, et definitum. Sed definitio sensualitatis quam Magister ponit 24 dist. 2 libri Sententiarum, convenit rationi inferiori, quae interdum intendit circa corporis sensus, et circa ea quae ad corpus pertinent. Ergo ratio inferior et sensualitas sunt idem. Sed ratio est vis cognitiva; ergo et sensualitas.

Sed contra est quod in definitione sensualitatis dicitur, quod est appetitus rerum ad corpus pertinentium.

Praeterea, peccatum in appetendo est, non solum in cognoscendo. Sed in sensualitate aliquod peccatum est levissimum, ut Augustinus dicit, 12 de Trinitate (cap. 12). Ergo sensualitas est vis appetitiva.

Respondeo dicendum, quod sensualitas nihil aliud esse videtur quam vis appetitiva sensitivae partis: et dicitur sensualitas quasi aliquid a sensu derivatum. Motus enim appetitivae partis ex apprehensione quodammodo oritur, quia omnis operatio passivi ab activo originem sumit. Appetitus autem potentia passiva est, quia movetur ab appetibili, quod est movens non motum, ut dicitur in 3 de Anima (comm. 54). Appetibile vero non movet appetitum nisi apprehensum. Inquantum ergo ex appetibili apprehenso per sensum movetur vis appetitiva inferior, ejus motus sensualis dicitur, et ipsa potentia sensualitas nominatur. Hic autem appetitus sensibilis medius est inter appetitum naturalem, et appetitum superiorem rationalem, qui voluntas nominatur. Quod quidem ex hoc inspici potest; quod in quolibet appetibili duo possunt considerari: scilicet ipsa res quae appetitur, et ratio appetibilitatis, ut delectatio vel utilitas, vel aliquid hujusmodi. Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem appetibilem sine aliqua apprehensione rationis appetibilitatis: nihil enim est aliud appetitus naturalis quam quaedam inclinatio rei, et ordo ad aliquam rem sibi convenientem, sicut lapidem ferri ad locum deorsum. Quia vero res naturalis in suo esse naturali determinata est; et una est ejus inclinatio ad aliquam rem determinatam: unde non exigitur aliqua apprehensio, per quam secundum rationem appetibilitatis distinguatur res appetibilis a non appetibili. Sed haec apprehensio praeexigitur in instituente naturam, qui unicuique naturae dedit inclinationem propriam sibi convenientem. Appetitus autem superior, qui est voluntas, tendit directe in rationem appetibilitatis absolute; sicut voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter, vel utilitatem, aut aliquid hujusmodi; hanc vero rem vel istam appetit secundario, inquantum est praedictae rationis particeps: et hoc ideo quia natura rationalis est tantae capacitatis quod non sufficeret ei inclinatio ad unam rem determinatam, sed indiget rebus pluribus et diversis: et ideo inclinatio ejus est in aliquid commune, quod in pluribus invenitur; et sic per apprehensionem illius communis tendit in rem appetibilem, in qua hujusmodi rationem appetendam esse cognoscit. Appetitus vero inferior sensitivae partis, qui sensualitas dicitur, tendit in ipsam rem appetibilem prout invenitur in ea id quod est ratio appetibilitatis: non enim tendit in ipsam rationem appetibilitatis, quia appetitus inferior non appetit ipsam bonitatem vel utilitatem aut delectationem, sed hoc utile vel hoc delectabile: et in hoc appetitus sensibilis est infra appetitum rationalem; sed quia non tendit tantum in hanc rem aut tantum in illam, sed in omne id quod est sibi utile vel delectabile, ideo est supra appetitum naturalem; et propter hoc apprehensione indiget, per quam delectabile a non delectabili distinguat. Et hujus distinctionis signum evidens est, quod appetitus naturalis habet necessitatem respectu ipsius rei in quam tendit; sicut grave necessario appetit locum deorsum: appetitus autem sensitivus non habet necessitatem in rem aliquam, antequam apprehendatur sub ratione delectabilis vel utilis; sed apprehenso quod est delectabile, de necessitate fertur in illud: non enim potest brutum animal in-

spiciens delectabile, non appetere illud. Sed voluntas habet necessitatem respectu ipsius bonitatis et utilitatis: de necessitate enim vult homo bonum, sed non habet necessitatem respectu hujus vel illius rei quantumcumque apprehendatur ut bona vel utilis: quod ideo est, quia unaquaeque potentia habet quamdam necessariam habitudinem ad suum proprium objectum. Unde datur intelligi, quod objectum appetitus naturalis est haec res inquantum talis res; appetitus vero sensibilis haec res inquantum est conveniens vel delectabilis; sicut aqua, inquantum est conveniens gustui, et non inquantum est aqua: objectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute. Et sic differt apprehensio sensus et intellectus: nam sensus est apprehendere hoc coloratum, intellectus autem ipsam naturam coloris.

Sic ergo patet quod appetitus alius est secundum speciem voluntas et sensualitas, sicut et alia ratione appetitur ipsa bonitas et haec res bona: nam bonitas appetitur per se ipsam; sed haec res bona, inquantum participat aliquid. Et ideo, sicut participantia dicuntur per participationem, ut haec res bona per bonitatem; ita appetitus superior regit appetitum inferiorem, et intellectus eodem modo judicat de his quae sensus apprehendit. Sic ergo sensualitatis proprium objectum est res bona vel conveniens sentienti: quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, quia est conveniens ad ipsum esse sentientis, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi; sicut color pulcher est conveniens visui ad videndum, et sonus moderatus auditui ad audiendum, et sic de aliis. Et sic Magister complete sensualitatem notificat: per hoc enim quod dicit, quod est *quaedam vis animae inferior*, designatur ejus distinctio ab appetitu superiori; per hoc autem quod dicit, *ex qua motus, qui intenditur in corporis sensus*, ostenditur ejus habitudo ad ea quae sunt convenientia sensui ad sentiendum; per hoc autem quod dicit, *atque appetitus rerum ad corpus pertinentium*, ostenditur ejus habitudo ad ea quae sunt convenientia ad conservandum esse sentientis.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid pertinet ad sensualitatem tripliciter. Uno modo sicut quod est de essentia sensualitatis; et sic ad sensualitatem pertinent solae appetitivae vires. Alio modo sicut id quod praeexigitur ad sensualitatem; et sic vires sensitivae apprehensivae ad sensualitatem pertinent. Alio modo sicut id quod sensualitati obsequitur; et sic motivae exequentes ad sensualitatem pertinent. Et sic verum est quod omnia quae sunt nobis communia et bestiis, ad sensualitatem pertinent aliqualiter, quamvis non omnia sint de essentia sensualitatis.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus hoc quod dictum est, subjungit ad explicandum quales sunt actus sensuum exteriorum, in quos motus sensualitatis intenditur; non quod ipsum sentire corporalia sit sensualitatis motus.

Ad tertium dicendum, quod ratio inferior habet motum circa corporis sensus, sed non eodem modo sicut sensus sua objecta percipiunt: nam sensus percipiunt sua objecta particulariter, ratio vero inferior habet actum circa sensibilia secundum aliquam intentionem universalem: sensualitas vero hoc modo tendit in objecta sensuum sicut et ipsi sensus, scilicet particulariter.

Ad quartum dicendum, quod in tentatione primorum parentum serpens non solum proposuit aliquid ut appetendum, sed suggerendo decepit. Non autem deciperetur homo proposito sensibili delectabili, nisi judicium rationis per passionem appetitivae partis ligaretur; et ideo sensualitas vis appetitiva est.

Ad quintum dicendum, quod sensualitas dicitur esse vicina rationi scientiae, non quantum ad genus potentiae, sed quantum ad objecta: quia utraque circa temporalia versatur, licet alio et alio modo, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod diversitas apprehensionum per accidens se haberet ad appetitivas vires, nisi diversitati apprehensionum diversitas apprehensorum conjungeretur: nam sensus, qui non est nisi particularium, non apprehendit bonitatem absolutam, sed hoc bonum; intellectus vero, quia est universalium, apprehendit bonitatem absolutam, ex quo diversificatur appetitus inferior a superiori, ut dictum est, in corp. art., et ad 3 argum.

Ad septimum dicendum, quod bonum in quod fertur appetitus sensibilis, est bonum particulare, quod consideratur ut hic et nunc: sive sit necessarium, sive contingens; quia etiam videre solem est oculis delectabile, ut habetur Eccle. 2, sive sit verum bonum, sive apparens.

Unde patet responsio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod sensitiva pars dupliciter accipitur. Quandoque secundum quod dividitur contra appetitivam; et sic continet vires apprehensivas tantum: et hoc modo sensualitas non pertinet ad sensitivam partem nisi sicut ad id quod est quasi ejus origo; unde et ab ea potest denominari. Quandoque vero accipitur secundum quod comprehendit in se et appetitivam et motivam, prout anima sensibilis dividitur contra rationalem et vegetabilem: et sic in sensitiva parte animae sensualitas includitur.

Ad decimum dicendum, quod ratio inferior alio modo intendit in corporis sensus et in res ad corpus pertinentes, quam sensualitas, ut prius dictum est; et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum sensualitas sit una simplex potestas, vel dividatur in plures, scilicet irascibilem et concupiscibilem. — (1 *part.*, *quaest*, 71, *art.* 2.)

Secundo quaeritur, utrum sensualitas sit una simplex potentia, vel dividatur in plures potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem; et videtur quod sit una simplex potentia, non divisa in plures potentias. Quia in definitione sensualitatis dicitur, art. praeced., quod *est quaedam vis animae inferior*; quod non diceretur, si in se plures vires contineret. Ergo videtur quod non dividatur in plures potentias.

2. Praeterea, eadem potentia animae est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, sicut dicitur in 2 de Anima. Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Ergo eadem vis animae se habet ad utrumque. Sed concupiscibilis se habet ad conveniens, irascibilis vero ad nocivum. Ergo eadem vis est irascibilis et concupiscibilis; et sic sensualitas non dividitur in plures vires.

3. Praeterea, per eamdem virtutem aliquis recedit ab uno extremo et accedit ad alterum; sicut

ratione gravitatis lapis recedit a loco supremo, et accedit ad locum infimum. Sed per vim irascibilem anima recedit a nocivo, fugiendo ipsum; per vim autem concupiscibilem accedit ad conveniens, concupiscendo ipsum. Ergo eadem vis animae est irascibilis et concupiscibilis; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, proprium objectum gaudii est conveniens. Gaudium autem non est nisi in concupiscibili. Ergo proprium objectum concupiscibilis est conveniens. Sed conveniens est objectum totius sensualitatis, ut patet ex definitione sensualitatis praeexposita: nam res ad corpus pertinentes sunt res corpori convenientes. Ergo tota sensualitas nihil aliud est quam concupiscibilis. Aut ergo irascibilis et concupiscibilis sunt idem, aut irascibilis ad sensualitatem non pertinet: et quodcumque horum detur, habetur propositum; scilicet quod sensualitas est una simplex vis.

5. Sed dicendum, quod sensualitatis objectum est etiam nocivum, sive disconveniens, ad quod irascibilis se extendit. - Sed contra, sicut conveniens est objectum gaudii, ita nocivum vel disconveniens est objectum tristitiae. Sed tam gaudium quam tristitia sunt in concupiscibili. Ergo tam conveniens quam nocivum sunt objectum concupiscibilis; et sic quidquid est objectum sensualitatis, est objectum concupiscibilis; et ita idem quod prius.

6. Praeterea, appetitus sensibilis praesupponit apprehensionem. Sed eadem vi apprehensiva apprehenditur conveniens et nocivum. Ergo et eadem vis appetitiva se habet ad utrumque; et sic idem quod prius.

7. Praeterea, secundum Augustinum, odium est ira inveterata. Sed odium est in concupiscibili, ut probatur in 2 Topic. (cap. 3, parum ante medium), quod amor est in eadem; ira autem in irascibili. Ergo eadem vis est irascibilis et concupiscibilis: aliter enim non posset esse in utraque.

8. Praeterea, illud animae quod cuilibet potentiae competit, non requirit potentiam determinatam ab aliis distinctam. Sed concupiscere, ad quamlibet potentiam animae pertinet: quod patet ex hoc quod quaelibet potentia animae in suo objecto delectatur, et illud concupiscit. Ergo ad concupiscendum non debet aliqua potentia ordinari ab aliis distincta; et sic concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

9. Praeterea, potentiae secundum actus distinguuntur. Sed in quolibet actu irascibilis includitur actus concupiscibilis: nam ira habet concupiscentiam vindictae, et sic de aliis. Ergo concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

Sed contra est quod Damascenus (lib. 2, cap. 12, circa finem) distinguit appetitum sensitivum in irascibilem et concupiscibilem, et similiter Gregorius Nyssenus in lib. quem de Anima et ejus viribus scribit (cap. 8 et 9). Appetitus autem inferior est sensualitas. Ergo sensualitas in se plures vires continet.

Praeterea, in lib. de Spiritu et Anima (cap. 4, in princ.), distinguuntur hae tres vires motivae, rationalis, concupiscibilis et irascibilis. Sed rationalis est alia vis ab irascibili. Ergo et irascibilis a concupiscibili.

Praeterea, Philosophus in 3 de Anima ponit in appetitu sensitivo desiderium et animum, idest irascibilem et concupiscibilem, quae sunt ad invicem diversae.

Respondeo dicendum, quod appetitus sensualitatis has duas vires continet, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quae sunt ad invicem diversae potentiae: quod quidem hoc modo videri potest.

Appetitus enim sensitivus quamdam convenientiam habet cum appetitu naturali, inquantum uterque tendit in rem convenientem appetenti. Invenitur autem appetitus naturalis ad duo tendere, secundum duplicem operationem rei naturalis. Una quarum est per quam res naturalis nititur acquirere id quod est conservativum suae naturae; sicut grave movetur deorsum, ut ibi conservetur. Alia est per quam res naturalis sua contraria destruit per qualitatem activam: et hoc quidem necessarium est corruptibili; quia, nisi haberet virtutem qua suum contrarium vinceret, ab eo corrumperetur. Sic ergo appetitus naturalis ad duo tendit; scilicet ad consequendum id quod est congruum et amicum naturae, et ad habendum quamdam victoriam super illud quod est ei adversum: et primum est quasi per modum receptionis, secundum vero est per modum actionis; unde ad diversa principia reducuntur. Recipere enim et agere non sunt ab eodem principio; ut ignis, qui per levitatem fertur sursum, per calorem contraria corrumpit. Ita in appetitu sensibili ista duo inveniuntur: nam animal per appetitivam potentiam appetit id quod est congruum et amicum sibi, et hoc per vim concupiscibilem, cujus proprium objectum est delectabile secundum sensum; appetit etiam habere dominium et victoriam super ea quae sunt sibi contraria; et hoc per vim irascibilem; unde dicitur quod ejus objectum est aliquid arduum.

Et sic patet quod irascibilis est alia potentia a concupiscibili. Nam aliam rationem appetibilitatis habet aliquid ex hoc quod est arduum; cum quandoque illud quod est arduum, a delectatione separet, et rebus circumstantibus immisceat; sicut cum animal relicta voluptate cui vacabat, aggreditur pugnam, nec retrahitur propter dolores quos sustinet. Et iterum una earum, scilicet concupiscibilis, videtur ordinata ad recipiendum: haec enim appetit ut ei suum delectabile conjungatur; altera vero, scilicet irascibilis, est ordinata ad agendum, quia per actionem aliquam superat id quod est contrarium vel nocivum, ponens se in quadam altitudine victoriae super ipsum. Hoc autem communiter in potentiis animae invenitur, quod recipere et agere ad diversas potentias pertinent, sicut patet de intellectu agente et possibili. Et inde est quod secundum Avicennam, ad irascibilem pertinet fortitudo et debilitas cordis, quasi virtuti ordinatae ad agendum; ad concupiscibilem autem dilatatio et constrictio ipsius, quasi virtuti ordinatae ad recipiendum.

Patet igitur ex dictis, quod irascibilis quodammodo ad concupiscibilem ordinatur, sicut propugnatrix ipsius: ad hoc enim necessarium fuit animali per irascibilem victoriam de contrariis consequi, ut concupiscibilis sine impedimento suo delectabili potiretur: cujus signum est quod propter delectabilia pugna est inter animalia, scilicet propter coitum et cibum, ut dicitur in 8 de Animalibus (lib. 6 de historia Animalium, cap. 18, parum a princ.). Et inde est quod omnes passiones irascibilis habent et principium et finem in concupiscibili: nam ira incipit ex aliqua tristitia illata, quae est in concupiscibili, et terminatur post vindictam adeptam ad gaudium, quod iterum est in concupi-

scibili; et similiter spes incipit a desiderio vel amore, et terminatur in delectatione.

Sciendum est autem, quod tam ex parte apprehensivarum virium quam ex parte appetitivarum sensitivae partis, aliquid est quod competit sensibili animae secundum propriam naturam; aliquid vero, secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis, attingens ad ultimum ejus in sui supremo; sicut dicit Dionysius, in 7 cap. de divinis Nomin., quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum: sicut vis imaginativae competit animae sensibili secundum propriam rationem, quia in ea reservantur formae per sensum acceptae; sed vis aestimativa, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animae sensitivae secundum quod participat aliquid rationis: unde ratione hujus aestimationis dicuntur animalia quamdam prudentiam habere, ut patet in principio Metaphysicorum; sicut quod ovis fugit lupum, cujus inimicitiam nunquam sensit; et similiter ex parte sensitivae. Nam quod animal appetat id quod est delectabile secundum sensum, quod ad concupiscibilem pertinet, hoc est secundum propriam rationem sensibilis animae; sed quod relicto delectabili appetit victoriam, quam consequitur cum dolore, quod ad irascibilem pertinet, competit ei secundum quod attingit aliqualiter appetitum superiorem; unde irascibilis est propinquior rationi et voluntati quam concupiscibilis. Et propter hoc incontinens irae est minus turpis quam incontinens concupiscentiae, utpote minus privatus ratione, ut dicit Philosophus in 2 Ethic. (7, cap. 8).

Patet igitur ex dictis, quod irascibilis et concupiscibilis sunt diversae potentiae, et quid est objectum utriusque, et quomodo irascibilis juvat concupiscibilem, et est superior et dignior ea, sicut aestimativa inter ceteras apprehensivas virtutes sensitivae partis.

Ad primum ergo dicendum, quod sensualitas dicitur esse vis singulariter, quia est una in genere, quamvis per aliquas partes dividatur.

Ad secundum dicendum, quod tam conveniens delectabile quam nocivum tristabile ad concupiscibilem pertinet, secundum quod unum est fugiendum et alterum consequendum; sed habere quamdam altitudinem super utrumque, ut scilicet nocivum possit superari, et delectabile cum securitate quadam possideri, ad irascibilem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod recedere a nocivo et accedere ad delectabile, utrumque concupiscibili competit; sed impugnare et superare id quod potest esse nocivum, hoc pertinet ad irascibilem.

Et per hoc patet responsio ad quartum et quintum: quia conveniens est objectum concupiscibilis, secundum quod est delectabile; sed totius sensualitatis, secundum quod est quomodocumque expediens animali, vel per viam ardui, vel per viam delectabilis.

Ad sextum dicendum, quod eadem appetitiva concupiscibilis est convenientis prosecutiva, et inconvenientis fugitiva; unde irascibilis et concupiscibilis non distinguuntur per conveniens et nocivum, ut ex dictis, in solut. ad 2 arg., patet.

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur, Odium est ira inveterata, est praedicatio per causam, et non per essentiam: nam passiones irascibilis terminantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est, in corp. art.

Ad octavum dicendum, quod concupiscere appetitu animali, ad solam concupiscibilem pertinet; sed concupiscere appetitu naturali, pertinet ad quamlibet potentiam; nam quaelibet potentia animae natura quaedam est, et naturaliter in aliquid inclinatur; et similiter est distinguendum de amore et delectatione, et aliis hujusmodi.

Ad nonum dicendum, quod in definitione passionum irascibilis ponitur actus appetitivae communis, ut appetere; non autem aliquid ad concupiscibilem pertinens, nisi sit principium vel terminus; ut si dicatur, quod ira est appetitus vindictae propter praecedentem contristationem.

ARTICULUS III.

Utrum irascibilis et concupiscibilis sint tantum in appetitu inferiori, vel in superiori. — (I *part., quaest.* 83, *art.* 3.)

Tertio quaeritur, utrum irascibilis et concupiscibilis sint tantum in appetitu superiori, vel etiam in inferiori; et videtur quod in superiori. Nam appetitus superior ad plura se extendit quam appetitus inferior, cum sit et corporalium et spiritualium. Si ergo appetitus inferior dividitur in duas vires, scilicet irascibilem et concupiscibilem, multo fortius et superior dividi debet.

2. Praeterea, quaecumque vires sunt animae secundum se ipsam, ad superiorem pertinent partem: nam vires inferiores sunt communes animae et corpori. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt animae secundum se ipsam: unde dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. 13): *Has potentias habet anima antequam corpori misceatur; siquidem sunt ei naturales, nec aliud sunt quam ipsa tota: namque animae substantia in his tribus plena et perfecta consistit; idest in rationabilitate, concupiscibilitate, et irascibilitate.* Ergo irascibilis et concupiscibilis ad appetitum superiorem pertinent.

3. Praeterea, secundum Philosophum in lib. de Anima (2, com. 21), et 11 Metaphysic., sola pars animae rationalis est a corpore separabilis. Sed irascibilis et concupiscibilis remanent in anima a corpore separata, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. 13 a med. et cap. 13). Ergo irascibilis et concupiscibilis ad partem rationalem pertinent.

4. Praeterea, imago Trinitatis quaerenda est in superiori parte animae. Sed secundum quosdam assignatur imago in rationali, irascibili et concupiscibili. Ergo irascibilis et concupiscibilis ad superiorem partem pertinent.

5. Praeterea, caritas dicitur esse in concupiscibili, spes autem in irascibili. Sed caritas et spes non sunt in appetitu sensitivo, qui non potest extendi ad immaterialia. Ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt tantum in appetitu inferiori, sed in superiori.

6. Praeterea, vires humanae dicuntur illae quas homo supra cetera animalia habet, quae pertinent ad superiorem animae partem. Sed distinguitur a magistris duplex irascibilis: humana et non humana; et similiter concupiscibilis. Ergo praedictae vires non sunt tantum in appetitu inferiori, sed in superiori.

7. Praeterea, operationes virium sensitivarum tam apprehensivarum quam appetitivarum non manent in anima separata, quia per corporis organa

exercentur; alias anima sensibilis in brutis esset incorruptibilis, utpote potens suam operationem habere per se ipsam. Sed in anima separata remanet gaudium et tristitia, amor et timor, et alia hujusmodi, quae attribuuntur irascibili et concupiscibili. Ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt tantum in sensitiva parte, sed etiam in intellectiva.

Sed contra est quod Damascenus (lib. 2, cap. 12), et Gregorius Nyssenus (lib. de virib. Anim. cap. 8 et 9), et Philosophus ponunt esse eas in sensibili appetitu tantum.

Respondeo dicendum, quod cum actus appetitivarum partium praesupponat actum apprehensivarum, et distinctio appetitivarum ad invicem aliqualiter similis est distinctioni apprehensivarum. Invenimus autem hoc in apprehensivis potentiis, quod respectu illarum, apprehensiva superior manet una et indivisa, respectu quarum apprehensivae inferiores distinguuntur; una enim intellectiva potentia cognoscimus omnia sensibilia quantum ad earum naturas, respectu quarum vires sensitivae distinguuntur. Unde secundum Augustinum (alium Auctorem, lib. de Spiritu et Anima, cap. 12, in princ.), exterius aliud est quod videt et quod audit; sed interius in intellectu est idem. Et similiter est de appetitivis; quod appetitiva superior est una respectu omnium appetibilium, quamvis appetitivae inferiores respectu diversorum appetibilium distinguantur. Cujus ratio ex utraque parte est: quod vis superior habet objectum universale, sed inferiores vires habent objecta particularia; multa autem per se conveniunt particularibus quae per accidens se habent ad universale; et ideo, cum accidentalis differentia non diversificet speciem, sed solum illa quae est per se, potentiae inferiores inveniuntur secundum speciem distinctae; sed superior potentia remanet indivisa; sicut patet quod objectum intellectus est quod quid est; unde eadem potentia intellectus se extendit ad omnia quae habent quidditatem, nec diversificatur per aliquas differentias, quae rationem quidditatis non diversificant. Sed cum objectum sensus sit corpus, quod est natum movere organum; secundum diversam rationem movendi oportet potentias diversificari; unde alia potentia est visus et auditus, quia alia ratione movet sensum color et sonus: et similiter est ex parte appetitivarum: nam objectum appetitus superioris, ut supra, art. 1 hujus quaest., dictum est, est bonum absolute; sed objectum appetitus inferioris est res aliquo modo proficua animali. Arduum autem et delectabile non secundum eamdem rationem sunt convenientia animali, ut ex praedictis, art. praeced., patet. Et ideo per hoc essentialiter diversificatur objectum appetitus inferioris: non autem objectum appetitus superioris, qui tendit in bonum absolute quocumque modo.

Sciendum tamen est, quod sicut intellectus habet aliquam operationem circa eadem circa quae sensus operantur, sed altiori modo, cum cognoscat universaliter et immaterialiter quod sensus materialiter et particulariter cognoscit; ita appetitus superior circa eadem habet operationem cum appetitibus inferioribus, quamvis altiori modo; nam inferiores appetitus tendunt in sua objecta materialiter, et cum aliqua passione corporali, a quibus passionibus nomen irascibilis et concupiscibilis imponitur; appetitus vero superior habet aliquos actus similes inferiori appetitui, sed absque omni passione. Et sic operationes superioris appetitus sortiuntur interdum nomina passionum; sicut voluntas vindictae dicitur ira, et quietatio voluntatis super aliquo diligibili, dicitur amor; et eadem ratione, ipsa voluntas, quae hos actus producit, dicitur interdum irascibilis et concupiscibilis, non tamen proprie, sed per quamdam similitudinem; nec tamen ita quod in voluntate sint aliquae vires diversae similes irascibili et concupiscibili.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis appetitus superior in plura se extendat quam inferior; tamen quia habet universale bonum pro proprio objecto, non dividitur in plures potentias.

Ad secundum dicendum, quod liber ille non est Augustini, nec oportet eum in auctoritate accipere; tamen potest dici, quod intelligit de irascibili et concupiscibili similitudinarie dictis: vel loquitur quantum ad originem potentiarum; nam omnes potentiae sensitivae ex essentia animae fluunt.

Ad tertium dicendum, quod circa sensitivas potentias animae est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod manent in anima separata secundum essentiam; alii vero, quod manent in essentia animae sicut in radice. Et quocumque modo dicatur, non alio modo remanet irascibilis et concupiscibilis quam aliae sensitivae vires; unde in libro praedicto dicitur quod anima recedens a corpore trahit secum sensum et imaginationem.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus in lib. de Trin. (9, cap. 3, 4 et seq.), investigat multos modos Trinitatis in anima nostra, in quibus est aliqua similitudo Trinitatis increatae, quamvis vera ratio imaginis sit solum in mente; et ratione praedictae similitudinis aliqui ponunt imaginem in rationali, irascibili et concupiscibili, quamvis non sit proprie dictum.

Ad quintum dicendum, quod caritas et spes non sunt in irascibili et concupiscibili, proprie loquendo, cum dilectio caritatis et expectatio spei sint sine passione; sed dicitur caritas esse in concupiscibili, inquantum est in voluntate, prout habet actus similes concupiscibili; et simili ratione dicitur esse spes in irascibili.

Ad sextum dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis dicuntur esse humanae, sive rationales, non per essentiam, quasi ad partem superiorem pertineant, sed per participationem, inquantum obediunt rationi, et participant regimen ejus, ut Damascenus dicit (lib. 2, cap. 12).

Ad septimum dicendum, quod gaudium et timor, quae sunt passiones, non remanent in anima separata, cum corporali immutatione peraguntur; sed remanent actus voluntatis similes illis passionibus.

ARTICULUS IV.

Utrum sensualitas obediat rationi.
(1 *part.*, *quaest.* 81, *art.* 3.)

Quarto quaeritur, utrum sensualitas obediat rationi; et videtur quod non. Rom. 7, 19, dicitur: *Non enim quod volo, facio; sed quod odi malum, illud facio.* Hoc enim dicitur, ut quaedam Glossa (ord.) exponit, propter motus sensualitatis. Ergo sensualitas voluntati et rationi non obedit.

2. Praeterea, ibidem dicitur: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Haec autem lex est concupiscentia. Ergo repugnat

legi mentis, idest rationi; et ita non obedit ei.

3. Praeterea, sicut ordinantur apprehensivae ad invicem, ita appetitivae. Sed intellectus non habet in potestate sua actus exteriorum sensuum: non enim videmus aut audimus quidquid intellectus decernit. Ergo nec motus sensualitatis sunt in potestate rationalis appetitus.

4. Praeterea, naturalia in nobis non subduntur rationi. Sed sensualitas naturali impetu tendit in suum appetibile. Ergo motus sensualitatis non subditur rationi.

5. Praeterea, motus sensualitatis sunt animae passiones, ad quas determinatae dispositiones corporum requiruntur, ut Avicenna determinat; sicut ad iram sanguis calidus et subtilis, ad gaudium temperatus sanguis. Sed dispositio corporalis non subditur rationi. Ergo nec motus sensualitatis.

Sed contra est quod Damascenus dicit (lib. 2, cap. 12), quod irascibilis et concupiscibilis participant aliqualiter rationem, quae sunt partes sensualitatis. Ergo et motus sensualitatis est in potestate rationis. Hoc idem habetur ex dictis Philosophi in 1 Ethic. (cap. ult.), et ex Gregorio Nysseno (lib. de viribus Animae, cap. 8 et 9).

Respondeo dicendum, quod in ordine mobilium et motorum est devenire ad aliquod primum, quod est movens se, a quo movetur illud quod non est ex se motum; quia omne quod est per aliud, reducitur ad per se, ut habetur ex 8 Physic. Unde, cum voluntas se ipsam moveat, ex hoc quod est domina sui actus; oportet quod vires aliae, quae se ipsas non movent, ab aliquo moveantur. Tanto autem unaquaeque aliarum virium plus de motu ejus participat, quanto fit ei propinquior. Unde ipsae appetitivae inferiores voluntati obediunt quantum ad suos principales actus, utpote ei propinquissimae; aliae vero magis remotae, ut nutritiva et generativa, moventur a voluntate quantum ad aliquos earum exteriores actus.

Subduntur autem appetitivae inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, rationi, tripliciter. Primo quidem ex parte ipsius rationis; cum enim eadem res sub diversis conditionibus considerari possit, et delectabilis et horribilis reddi, ratio opponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis; secundum quod ei videtur; et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam; et ideo dicit Philosophus in 1 Ethic., quod *ratio semper suadet ad optima.* Secundo ex parte voluntatis; in viribus enim ordinatis ad invicem et connexis ita se habet, quod motus intensus in una earum, et praecipue in superiori, redundat in aliam. Unde, cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis; unde dicitur in 3 de Anima (comm. 57), quod *appetitus movet appetitum*, superior scilicet inferiorem, *sicut sphaera sphaeram in corporibus caelestibus.* Tertio ex parte motivae exequentis; sicut enim in exercitu progressio ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra nisi ad imperium ejus quod in nobis principatur, idest rationis, qualiscumque motus fiat in inferioribus viribus. Unde ratio irascibilem et concupiscibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant; propter quod dicitur Genes. 4, 7: *Subter te erit appetitus tuus.*

Et sic patet quod concupiscibilis et irascibilis subduntur rationi; et similiter sensualitas; quamvis nomen sensualitatis pertineat ad has vires, non secundum quod participant rationem, sed secundum naturam sensitivae partis. Unde non ita proprie dicitur quod sensualitas subditur rationi, sicut de irascibili et concupiscibili.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Apostoli intelligitur quantum ad hoc quod non est in potestate nostra universaliter omnes inordinatos motus sensualitatis impedire; quamvis possimus impedire singulos, ut patet ex dictis, quaest. de lib. Arb., art. 12.

Ad secundum dicendum, quod sensualitas, quantum est de se, repugnat rationi; tamen ratio potest eam reprimere, ut patet ex dictis, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod inferiores apprehensivae obediunt superiori, ut patet de imaginatione, et aliis sensibus interioribus; sed quod exterior sensus intellectui non obediat, contingit ex hoc quod sensus exterior indiget re sensibili ad sentiendum, sine qua in actum exire non potest.

Ad quartum dicendum, quod appetitiva inferior non naturaliter tendit in rem aliam, nisi postquam proponitur sibi sub ratione proprii objecti, ut ex dictis, art. 1 hujus quaest., patet. Unde, cum in potestate rationis sit sub diversis rationibus unam et eamdem rem proponere, utpote cibum aliquem ut delectabilem et ut mortiferum; potest in diversa ratio sensualitatem movere.

Ad quintum dicendum, quod dispositio corporalis, quae pertinet ad complexionem corporis, non subditur rationi; sed hoc non requiritur ad hoc quod passiones praedictae in actu sint, sed quod homo sit ad eas habilis. Actualis vero transmutatio corporis, utpote accensio sanguinis circa cor, vel aliquid hujusmodi, quod actu passiones hujusmodi concomitatur, sequitur imaginationem, et propter hoc subditur rationi.

ARTICULUS V.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum.
(1-2, *quaest.* 7, *art.* 8.)

Quinto quaeritur, utrum in sensualitate possit esse peccatum; et videtur quod non. Nunquam enim nisi in voluntate peccatur. Sed sensualitas distinguitur a voluntate. Ergo in sensualitate non est peccatum.

2. Praeterea, in anima separata peccata remanent. Sensualitas autem non remanet in anima separata, cum sit potentia conjuncti. Ergo etc.

3. Praeterea, actus ejus mediante corpore exercetur. Cujus autem est potentia, ejus est actus, secundum Philosophum in lib. de Somn. et Vig. (cap. 1, ante med.). Ergo in sensualitate non est peccatum.

4. Praeterea, secundum Augustinum in 5 de Civit. Dei (cap. 10), est aliquid quod agit et non agitur, ut Deus; et in hoc peccatum non est: et est aliquid quod agit et agitur, scilicet voluntas; et in hac constat esse peccatum: et est aliquid quod agitur et non agit, ut sensualitas. Ergo nec in ea peccatum est.

5. Sed dicendum, quod in sensualitate potest esse peccatum ex hoc ipso quod ratio motus ejus impedire potest. — Sed contra, in hoc quod ratio impedire potest et non impedit, designatur inter-

pretatus consensus rationis: qui quidem non sufficit ad peccatum, cum non sufficiat ad meritum sine consensu expresso: Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum, ut dicit quaedam Glossa (ex Origene) in princ. Hierem. Ergo nec ex hac ratione potest dici quod peccatum sit in sensualitate.

6. Praeterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest. Sed vitare non possumus quin motus sensualitatis sint inordinati: ut enim dicit Augustinus (alius auctor, lib. 3 Hypognosticon, non multum procul a princ.), *quia homo noluit vitare malum cum potuit, inflictum est ei non posse cum velit.* Ergo in sensualitate non est peccatum.

7. Praeterea, quando motus sensualitatis est in aliquid licitum, non est peccatum; ut cum conjugatus movetur in uxorem suam. Sed sensualitas non discernit inter licitum et illicitum. Ergo nec quando in illicitum movetur, erit peccatum.

8. Praeterea, virtus et vitium sunt contraria. Sed virtus non potest esse in sensualitate. Ergo nec vitium.

9. Praeterea, in eo est peccatum cui imputatur. Sensualitati autem non imputatur peccatum, cum non sit domina sui actus, sed voluntati. Ergo in sensualitate non est peccatum.

10. Praeterea, id quod est materiale in peccato mortali, potest esse in sensualitate; nec tamen ibi peccatum mortale dicimus esse: quia in ea quod est formale in peccato mortali non est. Sed quod est formale in peccato veniali, privatio scilicet ordinis debiti, in sensualitate non est, sed in ratione, cujus est ordinare. Ergo in sensualitate non est peccatum veniale.

11. Praeterea, si caecus qui a vidente ducitur, in foveam cadat, non est peccatum caeci, sed videntis. Cum ergo sensualitas sit quasi caeca respectu divinorum, si cadat in illicitum, non erit peccatum ejus, sed rationis, quae debet eam regere.

12. Praeterea, sicut sensualitas aliquo modo regitur a ratione, ita et exteriora membra; in quibus tamen non dicimus esse peccatum. Ergo nec in sensualitate.

13. Praeterea, dispositio et forma sunt in eodem: quia actus activorum sunt in patiente bene disposito. Sed veniale est dispositio ad mortale. Cum ergo veniale non possit esse in sensualitate, ergo nec mortale.

14. Praeterea, actus fornicationis propinquior est sensualitati quam rationi. Si ergo in sensualitate posset esse peccatum, esset peccatum mortale, scilicet fornicationis: quod cum sit falsum, videtur quod in ea peccatum esse non possit.

Sed contra est quod Augustinus dicit (lib. 19 de civit. Dei, cap. 4): *Nonnullum vitium est cum caro concupiscit adversus spiritum.* Haec autem concupiscentia carnis pertinet ad sensualitatem. Ergo in ea potest esse peccatum.

Praeterea, Magister dicit, 24 dist., lib. 2 Sent., quod in sensualitate est peccatum veniale.

Respondeo dicendum, quod peccatum nihil aliud est quam aliquis actus deficiens a recto ordine, qui esse debebat: et hoc modo accipitur peccatum in his quae sunt secundum naturam, et in his quae sunt secundum artem, ut dicit Philosophus 2 Phys. (com. 72). Sed tunc est peccatum morale (1), quando actus deficiens est moralis. Est autem aliquis actus moralis per hoc quod aliquo modo est in nobis: sic enim ei debetur laus vel vituperium: et ideo actus ille qui perfecte est in nostra potestate, perfecte est moralis; et in eo potest esse ratio peccati mortalis, sicut sunt actus quos voluntas elicit vel imperat. Actus autem sensualitatis non est perfecte in potestate nostra, eo quod praevenit judicium rationis; est tamen aliqualiter in nostra potestate, inquantum sensualitas rationi subjicitur, ut ex dictis, art. praeced., patet. Et ideo actus ejus attingit ad genus moralium actuum, sed imperfecte. Unde non potest in sensualitate esse peccatum mortale, quod est peccatum perfectum; sed solum veniale, in quo imperfecta peccati moralis (1) ratio invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod subjectum alicujus est duplex, scilicet primum, et secundarium; sicut superficies est primum subjectum coloris, corpus autem secundarium, inquantum subjicitur superficiei. Similiter dicitur quod primum subjectum peccati est voluntas; sensualitas vero est subjectum peccati, inquantum aliqualiter participat voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod peccatorum notae remanent in conscientia, quacumque vi fuerint commissa; unde, dato quod sensualitas omnino non remaneat modo praedicto, peccatum sensualitatis remanere potest. Hoc autem, an scilicet sensualitas remaneat, alibi disserendum est.

Ad tertium dicendum, quod actus sensualitatis est in nobis aliqualiter, non ex natura sensualitatis, sed inquantum sensualitatis vires sunt rationales per participationem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sensualitatis secundum se consideratae non sit agere, est tamen ejus prout participat aliqualiter rationem.

Ad quintum dicendum, quod non dicitur esse peccatum in sensualitate propter interpretativum consensum rationis: quando enim motus sensualitatis praevenit judicium rationis, non est consensus nec interpretatus nec expressus: sed ex hoc ipso quod sensualitas est subjicibilis rationi, actus ejus, quamvis rationem praeveniat, habet rationem peccati. Tamen sciendum, quod etsi aliquando consensus interpretatus sufficiat ad peccatum, non tamen oportet quod sufficiat ad meritum: plura enim requiruntur ad bonum quam ad malum; cum malum ex singularibus defectibus contingat, bonum autem ex tota et integra causa, ut Dionysius dicit, 4 de divin. Nom.

Ad sextum dicendum, quod peccata sensualitatis possumus quidem vitare singula, quamvis non omnia, ut patet ex his quae in alia quaestione, quaest. praec., art. 12, dicta sunt.

Ad septimum dicendum, quod cum aliquis accedit ad uxorem suam ex concupiscentia, dummodo non excedat limites matrimonii, est peccatum veniale; unde patet quod ipse motus concupiscentiae in conjugato judicium rationis praeveniens, peccatum veniale est. Sed quando per rationem determinatur quod est licitum concupisci, tametsi sensualitas in id feratur, nullum erit peccatum.

Ad octavum dicendum, quod virtus moralis est in viribus sensualitatis, idest in irascibili et concupiscibili, ut patet per Philosophum, in 3 Ethic. (cap. 10 in princ.), ubi dicit, quod temperantia

(1) *Al.* mortale.

(1) *Al.* mortalis.

et fortitudo sunt irrationabilium partium. Sed quia sensualitas nominat has vires quantum ad inclinationem naturalem sensui, quae est in contrarium rationi, et non secundum quod participant rationem; ideo magis proprie dicitur quod vitium sit in sensualitate, et virtus in irascibili et concupiscibili. Peccatum tamen quod est in sensualitate, virtuti non contrariatur; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod omne peccatum imputatur homini inquantum habet voluntatem; et tamen peccatum dicitur esse aliquo modo in illa potentia cujus actum contingit esse deformem.

Ad decimum dicendum, quod materiale in peccato mortali potest accipi tripliciter. Uno modo sicut objectum est materia actus: et sic materia mortalis peccati quandoque est in sensualitate, ut cum aliquis consentit in delectationem sensualitatis. Alio modo sicut actus exterior est materialis respectu interioris actus, qui est formale in peccato mortali, cum actus exterior et interior sint unum peccatum; et per hunc modum actus sensualitatis potest se habere materialiter in peccato mortali. Tertio modo materiale in peccato mortali est conversio ad bonum commutabile sicut ad finem, formale vero aversio a bono incommutabili; et sic id quod est materiale in peccato mortali, non potest esse in sensualitate. Nec sequitur, si peccatum mortale non potest ibi esse, quod non sit ibi veniale, ratione praedicta in corp. art.

Ad undecimum dicendum, quod peccatum dicitur esse in sensualitate, non quia ei imputetur, sed quia per ejus actum committitur. Imputatur autem homini, inquantum actus ille in ejus potestate consistit.

Ad duodecimum dicendum, quod membra exteriora sunt tantum mota; vires autem appetitivae inferiores sunt moventes ad similitudinem voluntatis: unde inquantum participant aliqualiter voluntatem, possunt esse subjectum peccati.

Ad decimumtertium dicendum, quod duplex est dispositio. Una qua patiens disponitur ad recipiendum formam; et talis dispositio est in eodem cum forma. Alia dispositio est qua agens disponitur ad agendum; et de hac non est verum quod sit in eodem cum forma ad quam disponit. Hujusmodi autem dispositio est veniale, quod in sensualitate est, ad peccatum mortale, quod est in ratione: nam sensualitas est ut agens in peccato mortali, inquantum inclinat rationem ad peccandum.

Ad decimumquartum dicendum, quod actus fornicationis quamvis sit propinquior concupiscibili quam rationi quantum ad rationem objecti; est tamen propinquior rationi quantum ad rationem imperii: nam membra exteriora non applicantur ad actum nisi ex imperio rationis: unde in eis potest esse peccatum mortale, non autem in actu sensualitatis, qui judicium praevenit rationis.

ARTICULUS VI.

Utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis. — (1-2, *quaest.* 83, *art.* 4.)

Sexto quaeritur, utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis; et videtur quod non. Corruptio enim et infectio humanae naturae ex peccato originali venit. Peccatum autem originale est in essentia animae sicut in subjecto, ut a quibusdam dicitur, propter hoc quod ipsum anima contrahit ex conjunctione sui ad corpus, cui per essentiam suam conjungitur. Cum ergo essentiae animae omnes potentiae aequaliter appropinquent, utpote in ea radicatae, videtur quod infectio et corruptio non magis in concupiscibili quam in irascibili et aliis potentiis sit.

2. Praeterea, ex corruptione naturae in nobis est quaedam inclinatio ad peccatum. Sed peccata irascibilis sunt graviora quam concupiscibilis: quia secundum Gregorium (32 Moral., capit. 11, parum ante med.) spiritualia peccata sunt majoris culpae quam carnalia. Ergo magis est corrupta irascibilis quam concupiscibilis.

3. Praeterea, ex corruptione naturae in nobis contingunt subiti animae motus. Sed motus irascibilis videntur esse magis subiti quam concupiscibilis: irascibilis enim movetur cum quadam virtute animi, concupiscibilis autem cum quadam animi mollitie. Ergo irascibilis est magis corrupta quam concupiscibilis.

4. Praeterea, hujusmodi corruptio et infectio de qua loquimur, est corruptio naturae, et per generationem traducta. Peccata autem irascibilis sunt magis naturalia et magis traducuntur a parentibus in filios quam peccata concupiscibilis, ut Philosophus dicit in 7 Ethic (cap. 6, parum ante med.). Ergo irascibilis est magis corrupta quam concupiscibilis.

5. Praeterea, corruptio in nobis provenit ex peccato primi parentis. Sed peccatum primi parentis fuit superbia, sive elatio, quae est in irascibili. Ergo et in nobis est irascibilis magis corrupta quam concupiscibilis.

Sed contra, ubi est major turpitudo, ibi est major corruptio et infectio. Sed secundum Philosophum in 8 Ethicor. (7, cap. 6), turpior est incontinens concupiscentiae quam incontinens irae. Ergo concupiscibilis est magis corrupta et infecta quam irascibilis.

Praeterea, ibi sumus magis corrupti ubi difficilius resistimus. Sed difficilius est repugnare contra voluptatem, quae ad concupiscibilem pertinet, quam contra iram; ut patet per Philosophum in 2 Ethicor. (3, cap. 3, non procul a fin.). Ergo in concupiscibili sumus magis corrupti quam in irascibili.

Respondeo dicendum, quod corruptio et infectio peccati originalis hoc modo differunt; quod infectio pertinet ad culpam, corruptio ad poenam. Culpa autem originalis dupliciter esse dicitur in aliqua potentia animae: uno modo essentialiter; alio modo causaliter. Essentialiter quidem est vel in ipsa essentia animae, vel in parte intellectiva, ubi erat originalis justitia, quae per peccatum originale privatur. Causaliter autem est in aliis potentiis quae attingunt actum generationis humanae, per quam originale peccatum traducitur: quem quidem attingit vis generativa sicut ipsum exequens; vis concupiscibilis sicut ipsum imperans ratione delectationis, sensus tactus sicut delectationem percipiens: et ideo ista infectio attribuitur inter sensus tactui, inter appetitivas concupiscibili, inter omnes potentias animae generativae, quae dicitur esse infecta et corrupta.

Corruptio autem animae de qua loquimur, consideranda est ad modum corruptionis corporalis.

Quae quidem contingit ex hoc quod remoto continente singulae partes contrariae tendunt in id quod eis convenit secundum naturam, et sic fit corporis dissolutio. Similiter remota originali justitia, per quam ratio inferiores vires continebat in statu innocentiae omnino sibi subjectas, vires inferiores singulae tendunt in id quod est eis proprium, scilicet concupiscibilis in delectationem, irascibilis in iram, et alia hujusmodi: unde Philosophus in 1 Ethic. (cap. 8, a med.) comparat hujusmodi partes animae partibus corporis dissolutis. Sicut autem corruptio corporalis non dicitur esse in anima, qua recedente corpus dissolvitur, sed in corpore dissoluto; ita hujusmodi corruptio est in viribus sensitivis, inquantum continentia rationis privatae in diversa feruntur; non autem in ipsa ratione, nisi quatenus et ipsa propria perfectione privatur separata a Deo. Et ideo quanto aliqua inferiorum virium magis elongatur a ratione, tanto magis est corrupta: et ideo cum irascibilis sit magis rationi propinqua quasi aliquid rationis in suo motu participans, secundum Philosophum in 7 Ethic. (cap. 6, in pr.), minus erit corrupta irascibilis quam concupiscibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnes potentiae in essentia animae radicentur, tamen quaedam per prius fluunt ab essentia animae quam aliae, et ad causam originalis diversam habitudinem habent: et sic non similiter est in omnibus corruptio et infectio originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod motus rationis magis participatur in irascibili, peccata irascibilis sunt graviora; sed peccata concupiscibilis turpiora: ipsa enim discretio rationis culpam auget, ignorantia culpam alleviat. Recessus autem a ratione, in qua tota dignitas humana consistit, ad turpitudinem pertinet: unde ex hoc ipso patet quod concupiscibilis est magis corrupta, utpote longius a ratione discedens

Ad tertium dicendum, quod motus irascibilis et concupiscibilis dupliciter potest considerari; scilicet in appetendo et in exequendo. In appetendo quidem magis est subitus motus concupiscibilis quam irascibilis: quia irascibilis movetur quasi deliberando et conferendo vindictam intentam ad injuriam, quasi syllogizans, ut dicitur in 7 Ethicor. (cap. 6): sed concupiscibilis, ad solam apprehensionem delectabilis, movetur ad fruitionem delectabilis, ut ibi dicitur. Sed in exequendo motus irascibilis est magis subitus quam concupiscibilis; quia irascibilis cum quadam fiducia et fortitudine agit; concupiscibilis vero cum quadam mollitie insidiose tendit ad propositum adipiscendum. Unde dicit Philosophus in 7 Ethicor. (cap. 3, a med.), quod *iracundus non est insidiator, sed manifestus; concupiscentia vero insidiator*; et inducit versum Homeri, qui dixit, *Venerem esse dolosam, et ejus corrigiam variam,* significans deceptionem qua Venus furatur intellectum etiam multum sapientis.

Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter; vel quantum ad naturam speciei, vel quantum ad naturam individui. Quantum autem ad naturam speciei peccata concupiscibilis sunt magis naturalia quam peccata irascibilis: unde Philosophus dicit in 2 Ethic., quod *voluptas ex puero omnibus nobis committitur quasi contemporanea vitae.* Sed quantum ad naturam individui sunt magis naturalia peccata irascibilis; et hoc ideo quia si consideretur motus appetitus sensibilis ex parte animae, concupiscibilis naturalius tendit in suum objectum, utpote magis naturale et conveniens secundum se ipsum: est enim cibi et potus, et aliorum hujusmodi, per quae natura conservatur; sed si consideretur hujusmodi motus ex parte corporis, major transmutatio et commotio corporalis complexionis fit ex motu irae quam concupiscentiae, communiter et proportionaliter loquendo. Et ideo complexio corporalis, in qua plerumque filii parentibus similantur, plus facit ad dominium irae quam ad dominium concupiscentiae; et propter hoc in peccatis irae magis imitantur filii parentes quam in peccatis concupiscentiae: quod enim est ex parte animae, refertur ad speciem; sed quod est ex determinata complexione corporis, pertinet magis ad individuum. Originale autem peccatum est peccatum totius humanae naturae. Unde patet quod ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod in nobis contrario ordine corruptio accidit et in Adam; quia in Adam anima corrupit corpus, et persona naturam; in nobis autem est e converso. Unde, quamvis peccatum Adae per prius pertinuerit ad irascibilem, tamen in nobis corruptio magis pertinet ad concupiscibilem.

ARTICULUS VII.

Utrum sensualitas in hac vita curari valeat a praedicta corruptione. — (1-2, *quaest.* 74, *art.* 3.)

Septimo quaeritur, utrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione praedicta; et videtur quod sic. Quia praedicta corruptio vocatur fomes. Dicitur autem de Beata Vergine, quod in hac vita fuit totaliter a fomite liberata, praecipue post conceptionem Filii Dei. Ergo sensualitas in hac vita est curabilis.

2. Praeterea, omne illud quod obedit rationi, est susceptivum rectitudinis rationis. Sed vires sensualitatis, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi, ut ex dictis, art. 4 hujus quaest., patet. Ergo sensualitas est receptiva rectitudinis rationis, et ita potest a contraria corruptione curari.

3. Praeterea, virtus opponitur peccato. Sed in sensualitate potest esse virtus: ut enim Philosophus dicit in 3 Ethic. (in princ.), *temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium.* Ergo sensualitas in hac vita potest curari a corruptione peccati

4. Praeterea, ad corruptionem sensualitatis pertinet quod ex ea motus inordinati procedant, qui sunt concupiscentiae pravae. Sed temperatus non habet hujusmodi concupiscentias; in quo differt a continente, qui eas habet, sed non sequitur, ut patet in 7 Ethic. (cap. 6; et lib. 2, cap. 3). Ergo sensualitas in hac vita potest totaliter curari.

5. Praeterea, si corruptio ista est incurabilis; aut est ex parte curantis, aut ex parte medicinae, aut ex parte morbi, aut ex parte naturae sanandae Sed non ex parte curantis, scilicet Dei, quia omnipotens est: nec ex parte medicinae, quia, ut dicitur Rom. 5, donum Christi est virtuosius quam peccatum Adae, quo corruptio hujusmodi est inducta: nec ex parte morbi, quia est contra naturam, cum in natura instituta non fuerit: nec ex parte naturae; utile enim esset hanc infirmitatem removeri, cum ex ea sit homo pronus ad malum, et

tardus ad bonum. Ergo sensualitas in hac vita est curabilis.

Sed contra, necessitas peccandi, saltem venialiter, consequitur necessitatem moriendi. Sed in hac vita necessitas moriendi non tollitur. Ergo nec necessitas peccandi venialiter; et sic nec corruptio sensualitatis, ex qua praedicta necessitas venit.

Praeterea, si sensualitas curabilis esset in hac vita, maxime per sacramenta Ecclesiae curaretur, quae sunt medicinae spirituales. Sed adhuc post sacramenta suscepta manet, ut experimento patet. Ergo sensualitas non est curabilis in hac vita.

Respondeo dicendum, quod sensualitas in hac vita curari non potest nisi per miraculum. Cujus ratio est, quia id quod est naturale, non potest permutari nisi a virtute supernaturali. Hujusmodi autem corruptio qua partes animae dicuntur corruptae, sequitur quodammodo inclinationem naturae. Quod enim homini in primo statu collatum fuit ut ratio totaliter inferiores vires contineret, et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute originalis justitiae ex divina liberalitate superadditae. Qua quidem justitia per peccatum sublata, homo rediit ad statum convenientem sibi per principia sua naturalia; unde dicit Dionysius, in eccles. Hierar. 3 cap., quod *per peccatum natura humana ad principii consequentem meritо ducta est finem.* Sicut ergo naturaliter homo moritur, nec ad immortalitatem reduci potest nisi miraculose; ita naturaliter concupiscibilis tendit in delectabile, et irascibilis in arduum, praeter ordinem rationis. Unde quod ista corruptio removeatur, non potest esse nisi miraculose virtute supernaturali faciente.

Ad primum ergo dicendum, quod Beata Virgo a fomite liberata fuit miraculose.

Ad secundum dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi, inquantum motus earum vel ordinantur vel comprimuntur per rationem; non tamen ita quod totaliter inclinatio earum tollatur.

Ad tertium dicendum, quod virtus in irascibili et concupiscibili existens non contrariatur corruptioni praedictae, unde totaliter eam non tollit; contrariatur autem superexcellentiae inclinationis praedictarum virium in sua objecta; et hoc per virtutem tollitur.

Ad quartum dicendum, quod temperatus, secundum Philosophum (lib. 7 Eth., cap. 3 et 9), non caret omnino concupiscentiis, sed concupiscentiis vehementibus, quales possunt inesse continenti.

Ad quintum dicendum, quod ex parte illorum omnium quatuor contingit quod sensualitas in hac vita non curetur. Ipse enim Deus quamvis sit potens curare, tamen secundum ordinem suae sapientiae disposuit ut non curetur in hac vita. Similiter donum gratiae, quod per Christum nobis confertur, quamvis sit efficacius quam peccatum primi hominis, non tamen ordinatur ad removendam corruptionem praedictam, quae est naturae, sed ad removendam culpam personae. Similiter hujusmodi corruptio quamvis sit contra statum naturae primitus institutae, est tamen consequens principia naturae sibi relictae; est etiam homini utile ad vitandum elationis vitium, ut sensualitatis infirmitas maneat: 2 Corinth. 12, 7: *Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae*: et ideo post baptismum remanet haec infirmitas in homine; sicut sapiens medicus dimittit aliquem morbum non curatum, qui non posset curari sine periculo majoris morbi.

QUAESTIO XXVI.

DE PASSIONIBUS ANIMAE.

(In decem articulos divisa.)

Primo quaeritur, utrum naturaliter anima separata a corpore patiatur; 2.° quomodo anima conjuncta corpori patiatur; 3.° utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva; 4.° secundum quid attendatur contrarietas et diversitas inter animae passiones; 5.° utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint quatuor principales passiones; 6.° utrum passionibus mereamur; 7.° utrum passio adjuncta merito diminuat aliquid de merito; 8.° utrum hujusmodi passiones fuerint in Christo; 9.° utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem; 10.° utrum per doloris passiones, qui erat in superiori ratione Christi, impediretur gaudium fruitionis, et e converso.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima separata a corpore patiatur.
(Suppl. quaest. 70, art. 3.)

Quaestio est de passionibus animae: et primo quaeritur, utrum anima separata a corpore patiatur; et videtur quod non patiatur ab igne corporeo. Augustinus enim dicit, 12 super Genes. ad litteram (cap. 6, circa med.): *Agens est praestantius patiente.* Sed anima quolibet corpore est praestantior. Ergo ab igne corporeo anima pati non potest.

2. Sed diceretur, quod ignis agit in animam ut est instrumentum divinae justitiae judicantis. — Sed contra, instrumentum non complet actionem instrumentalem nisi exercendo actionem naturalem; sicut aqua baptismi sanctificat animam lavando corpus, et serra facit scamnum secando lignum. Sed ignis nullam actionem naturalem potest habere circa animam ut instrumentum divinae justitiae. Ergo etc.

3. Sed diceretur, quod naturalis actio ignis est cremare, et sic naturaliter agit in animam inquantum secum defert cremabilia. — Sed contra, cremabilia, quae dicitur anima secum deferre, sunt peccata, quibus non contrariatur ignis corporeus. Ergo, cum omnis actio naturalis sit ratione contrarietatis, videtur quod anima non possit pati ab igne corporeo, inquantum secum defert cremabilia.

4. Praeterea, Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litteram (cap. 32, a med.). *Non sunt corporalia, sed similia corporalibus, quibus animae corporibus exutae afficiuntur bene seu male.* Ergo ignis quo anima separata punitur, non est corporeus.

5. Praeterea, Damascenus dicit in fine 4 lib. (lib. 2, cap. 4, circa fin.): *Tradetur diabolus, et daemones ejus, et homo ejus*, scilicet Antichristus, *et impii et peccatores, in ignem aeternum, non materialem qualis est qui apud nos est, sed qualem utique novit Deus.* Omnis autem ignis corporeus materialis est. Ergo ignis a quo anima separata patitur, non est corporeus.

6. Sed dicendum, quod ignis ille corporeus affligit animam, inquantum est ab ea visus, ut dicit Gregorius in 4 Dialog. (cap. 24, parum a princ.):

Ignem eo ipso patitur anima quo videt; et sic illud quod immediate affligit animam, non est corpus, sed similitudo corporis apprehensa. — Sed contra, visum, ex hoc quod est visum, est perfectio videntis. Ergo ex hoc quod est visum, non inducit afflictionem videnti, sed magis delectationem. Si ergo aliquid visum affligat, hoc erit inquantum est alii nocivum. Sed ignis non potest affligere animam agendo in ipsam, ut probatum est. Ergo nec ab igne patitur anima, eo ipso quo videt.

7. Praeterea, agentis ad patiens est aliqua proportio. Sed incorporei ad corpus nulla est proportio. Ergo anima non potest ab igne corporeo, cum sit incorporea, pati.

8. Praeterea, si ignis corporeus non naturaliter in animam agit, oportet quod hoc fiat per aliquam virtutem superadditam. Aut ergo illa virtus est corporalis, aut spiritualis. Spiritualis esse non potest, quia res corporalis spiritualis virtutis susceptiva non est. Si autem est corporalis; cum omni virtute corporali anima praestantior sit, per hanc virtutem ignis in eam agere non poterit. Ergo nec naturaliter nec supernaturaliter anima pati potest.

9. Sed dicendum, quod anima per peccatum redditur ignobilior creatura corporali. — Sed contra, Augustinus dicit in lib. de vera Religione (cap. 55, aliquantulum a princ.), quod *substantia vivens est dignior qualibet substantia non vivente*. Sed anima rationalis post peccatum adhuc remanet vivens vita naturali. Ergo non efficitur indignior igne corporali, qui est substantia non vivens.

10. Praeterea, si ignis ille corporeus affligit animam, hoc non est nisi inquantum apprehenditur vel sentitur ut nocivus. Sed ex hoc aliquid nocet quod aliquid adimit: unde Augustinus dicit (Enchirid., cap. 12), quod *malum ideo nocet, quia adimit bonum*. Ignis autem corporeus nihil ab anima potest adimere. Ergo eam affligere non potest.

11. Sed dicendum, quod adimit divinae visionis gloriam. — Sed contra, pueri qui pro solo originali damnantur, carent divina visione. Si ergo nihil aliud ignis corporeus a damnatis adimit, non erit major poena eorum qui pro peccatis actualibus puniuntur in inferno, quam puerorum qui puniuntur in limbo; quod est contra Augustinum (Enchirid., cap. 93).

12. Praeterea, omne quod agit in alterum, imprimit in ipsum similitudinem suae formae, per quam agit. Sed ignis agit per calorem. Cum ergo anima non possit calefieri, videtur quod non possit ab igne pati.

13. Praeterea, Deus pronior est ad miserendum quam ad puniendum. Sed per instrumenta divinae misericordiae, scilicet sacramenta, aliquis involuntarius et resistens non juvatur, praecipue si sit adultus. Ergo per instrumentum divinae justitiae, quod est ignis corporeus, anima invita non recipiet poenam. Constat autem quod voluntarie non recipit. Ergo nullo modo per ignem corporeum anima punitur.

14. Praeterea, omne quod patitur ab aliquo, aliquo modo movetur ab eo. Sed secundum nullam speciem motus anima potest moveri ab igne corporeo, ut per inductionem patet. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

15. Praeterea, omne quod patitur ab aliquo, communicat cum eo in materia, ut videtur per Boetium in lib. de duab. Naturis et una persona Christi (aliquantulum a med.). Sed anima et ignis corporeus non communicant in materia. Ergo non potest pati ab igne corporeo.

1. Sed contra est quod Lucae 16, 24, dives in inferno positus secundum animam tantum dicit: *Crucior in hac flamma.*

2. Praeterea, Gregorius in 15 lib. Moral. (super illud Job 29: *Devorabit eum ignis qui non succenditur*) sic dicit: *Gehennae ignis cum sit corporeus, et in semetipso reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur; sed creatus semel durat inextinguibilis, et succensione non indiget, et ardore non caret.*

3. Praeterea, Cassiodorus dicit in lib. de Anima, quod anima a corpore separata suis sensibus efficacius audit et videt quam dum est in corpore. Sed dum est in corpore, affligitur sentiendo ab aliquo corpore. Ergo multo magis cum est a corpore separata.

4. Praeterea, sicut anima est incorporea, ita et daemones. Sed daemones patiuntur ab igne corporeo, ut patet Matth. 25, 41: *Ite maledicti in ignem aeternum.* Ergo et anima separata.

5. Praeterea, majus est animam justificari quam animam puniri. Sed aliqua corporalia agunt in animam ad justificationem ipsius, inquantum sunt divinae misericordiae instrumenta, ut patet in sacramentis Ecclesiae. Ergo possunt aliqua corporalia agere in animam ad ejus punitionem, inquantum sunt instrumenta divinae justitiae.

6. Praeterea, ignobilius potest pati a nobiliori. Sed ignis corporeus est nobilior quam anima damnati. Ergo animae damnatorum possunt pati ab igne corporeo. Probatio mediae. Quodlibet ens nobilius est non ente. Sed non esse est nobilius quam esse animae damnatorum, ut patet Matth. 26, 24: *Melius erat ei, si natus non fuisset homo ille.* Ergo quodlibet ens est nobilius anima damnata, et ita ignis corporeus.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quaestionis et sequentium scire oportet quid proprie sit passio.

Sciendum est igitur, quod nomen passionis dupliciter sumitu ; communiter, et proprie. Communiter quidem dicitur passio receptio alicujus quocumque modo; et hoc sequendo significationem vocabuli: nam passio dicitur a *patin* graece, quod est recipere. Proprie vero dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt; prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus. Et quia omnis motus est inter contraria; oportet illud quod recipitur in patiente, esse contrarium alicui quod a patiente abjicitur. Secundum hoc autem quod recipitur in patiente, patiens agenti assimilatur; et inde est quod proprie accepta passione, agens contrariatur patienti, et omnis passio abjicit a substantia. Hujusmodi autem passio non est nisi secundum motum alterationis. Nam in motu locali non recipitur aliquid immobile, sed ipsum mobile recipitur in aliquo loco. In motu autem augmenti et decrementi recipitur vel abjicitur non forma, sed aliquid substantiale, utpote alimentum, ad cujus additionem vel subtractionem sequitur quantitatis magnitudo vel parvitas. In generatione autem et corruptione non est motus nec contrarietas, nisi ratione alterationis praecedentis; et sic secundum solam alterationem est proprie passio, secundum quam una forma contraria recipitur, et alia expel-

litur. Quia ergo actio proprie accepta, est cum quadam abjectione, prout patiens a pristina qualitate transmutatur in contrarium; ampliatur nomen passionis secundum usum loquentium, ut qualitercumque aliquid impediatur ab eo quod sibi competebat, pati dicatur; sicut si dicamus grave pati ex hoc quod prohibetur ne deorsum moveatur; et hominem pati, si prohibeatur suam facere voluntatem.

Passio igitur primo modo accepta invenitur in anima, et in qualibet creatura, eo quod omnis creatura habet aliquid potentialitatis admixtum, ratione cujus omnis creatura subsistens est alicujus receptiva. Passio vero secundo modo accepta non invenitur nisi ubi est motus et contrarietas. Motus autem non invenitur nisi in corporibus, et contrarietas formarum vel qualitatum in solis generabilibus et corruptibilibus. Unde sola hujusmodi proprie hoc modo pati possunt. Unde anima, cum sit incorporea, hoc modo pati non potest: et si etiam aliquid recipiat, non tamen hoc fit per transmutationem a contrario in contrarium, sed per simplicem agentis influxum, sicut aer illuminatur a sole. Tertio vero modo quo nomen passionis transumptive sumitur, anima potest pati eo modo quo ejus operatio potest impediri.

Quidam ergo attendentes passionem in anima proprie esse non posse, dixerunt, omnia quae dicuntur in Scripturis de poenis corporalibus damnatorum, intelligenda esse metaphorice; ut scilicet per hujusmodi corporales poenas apud nos notas, significarentur afflictiones spirituales, quibus spiritus damnati puniuntur; sicut e contrario per corporales delectationes repromissas in Scripturis intelligimus spirituales delectationes beatorum. Et hujusmodi opinionis videtur fuisse Origenes (lib. 2 Periarchon, cap. 20), et Algazel.

Sed quia resurrectionem credentes non solum credimus futuram esse poenam spirituum, sed corporum; corpora vero puniri non possunt nisi corporali poena, eadem poena hominibus post resurrectionem et spiritibus debetur, ut patet Matth. 25, ubi dicitur: *Ite maledicti in ignem aeternum etc.*; ideo oportet dicere, ut Augustinus probat 21 de civit. Dei (cap. 10), ipsos spiritus poenis corporalibus aliqualiter affici. Nec est simile de gloria beatorum et poena damnatorum: quia beati sublimantur in id quod eorum naturam excedit, unde beatificantur per fruitionem Divinitatis; damnati vero deprimuntur in id quod sub eis est, unde corporalibus tormentis puniuntur.

Et ideo alii dixerunt, quod anima separata afficietur quidem aliquibus poenis, quamvis non corporalibus, tamen corporalibus similibus; quibus similes sunt illae poenae per quas affliguntur dormientes. Et hoc modo videtur sensisse Augustinus, 12 super Genesim ad litteram (cap. 32), et Avicenna (lib. 9 Metaph. cap. ultim.). Sed hoc esse non potest. Nam hujusmodi similitudines corporum non possunt esse intelligibiles, quia illae sunt universales, ex quorum consideratione afflictio animae non infertur,sed magis jucunditas in consideratione veritatis. Unde oportet quod intelligatur de similitudinibus imaginariis, quae quidem esse non possunt nisi in organo corporali, ut a Philosopho probatur. Quod quidem et animae separatae et spiritibus daemonum deest.

Unde alii dicunt, quod ab ipsis corporibus anima separata patitur. Quod quidem qualiter esse possit, a diversis diversimode assignatur. Quidam enim dicunt, quod anima separata suis sensibus utitur: unde ignem corporeum sentiendo, ab igne punitur. Et hoc est quod Gregorius in 4 Dialogo (cap. 39) dicere videtur, quod ignem eo ipso patitur anima quo videt. Sed istud non videtur verum. Primo quidem, quia actus sensitivarum potentiarum esse non possunt nisi mediantibus organis corporalibus; alias animae sensibiles brutorum essent incorruptibiles, utpote per se suas potentes habere operationes. Secundo, quia, dato quod sentirent animae separatae, non tamen possent a sensibilibus affligi: nam sensibile est perfectio sentientis inquantum hujusmodi, sicut et intelligibile intelligentis. Unde aliquid sensatum vel intellectum non infert dolorem vel tristitiam inquantum hujusmodi; sed inquantum est nocivum, vel apprehenditur ut nocivum. Unde oportet invenire modum quo ignis animae separatae possit esse nocivus. Nec potest esse quod quidam dicunt, quod quamvis ignis ille corporeus non possit esse spiritui nocivus, potest tamen apprehendi ut nocivus: quod videtur consonum ei quod Gregorius dicit in 4 Dial. (cap. 29): *Quia cremari se inspicit diabolus, crematur.* Non enim est probabile quod daemones, qui acumine sensus vigent, multo melius suam naturam et ignis corporalis non cognoscant quam nos, ut falso credant ignem corporeum sibi posse nocere.

Unde dicendum, quod vere, et non solum secundum apparentiam ab igne corporeo affliguntur: et hoc est quod Gregorius dicit in 4 Dial. (cap. 29, a med.): *Colligere ex dictis evangelicis possumus, quod incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo patiatur.* Cujus quidem modum aliqui hoc modo assignant, dicentes, ignem corporeum, ut est instrumentum divinae justitiae, in animam agere posse, quamvis hoc secundum naturam non possit. Multa enim sunt quae ad aliquid efficiendum non sufficiunt ex propria natura, quod efficere possunt ut sunt instrumenta alterius agentis; sicut ignis elementaris non sufficit ad generationem carnis, nisi ut instrumentum virtutis nutritivae. Sed hoc sufficiens non videtur: nam instrumentum non agit illam actionem quae propriam naturam excedit, nisi exercendo aliquam connaturalem, ut in objiciendo (argum. 3) dictum est.

Unde oportet invenire aliquem modum per quem aliqualiter naturaliter patiatur anima ab igne corporeo. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Substantiam enim corpoream corpori uniri contingit dupliciter: uno modo ut formam, inquantum vivificat corpus; alio modo ut motorem mobili, vel locatum loco, per aliquam operationem, sive per aliquam habitudinem. Quia vero formae et ejus cujus est forma, est unum esse; unio substantiae spiritualis ad corporalem per modum formae, est unio quantum ad esse. Nullius autem rei esse est suae potestati subjectum; et ideo non est in potestate substantiae spiritualis uniri corpori vel ab eo separari per modum formae, sed hoc lege naturae agitur, vel virtute divina. Sed quia operatio rei est in potestate operantis voluntarie, ideo in potestate naturae spiritualis est uniri corpori per modum motoris aut locati, et separari ab eo, secundum ordinem naturae; sed quod substantia spiritualis hoc modo corporali unita ab ea detineatur et impediatur, et quasi ligetur, est supra naturam. Ignis ergo ille corporeus agens ut instrumentum divinae

justitiae, facit aliquid supra virtutem naturae, scilicet animam detinere, vel ligare; sed ipsa unio per modum praedictum est naturalis. Et sic patitur anima ab igne corporeo, illo tertio modo supradicto, prout dicimus pati omne id quod impeditur a propria actione, vel ab alio sibi competenti; et hunc modum passionis Augustinus ponit in 20 lib. de civit. Dei (cap. 10), sic dicens: *Cur non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhaerebunt ergo . . . incorporei spiritus daemonum corporeis ignibus cruciandi; non ut ignes ipsi, quibus adhaerebunt, eorum juncture inspirentur, et animalia fiant . . . . sed miris et ineffabilibus modis adhaerendo, accipientes ex ignibus poenam, non dantes ignibus vitam.* Hunc modum Gregorius ponit in 4 Dial. (cap. 29, in fin.), sic dicens: *Dum veritas peccatorem divitem damnatum in igne perhibet, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget?*

Ad primum ergo dicendum, quod agens non oportet simpliciter esse praestantius patiente, sed secundum quod est agens; et sic ignis, inquantum agit in animam ut instrumentum divinae justitiae, est anima praestantior, quamvis non simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod in illa passione et actione est aliquid naturale, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de passione secundo modo dicta, quae est per formarum contrarietatem; et hoc ibi esse non potest.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus circa hoc, 12 super Genesim ad litteram (cap. 32), nihil expresse determinat; sed loquitur inquirendo per modum dubitationis; unde non dicit absolute quod ea quibus animae separatae afficiuntur, non sunt corporalia, sed similia corporalibus; sed loquitur sub conditione; scilicet quod si essent hujusmodi, tamen ex eis possunt animae affici vel a laetitia vel a tristitia. Et similiter quod dicit, quod ad corporalia loca non fertur nisi cum alio corpore; sub disjunctione dicit, adjungens, *vel non localiter*, scilicet per commensurationem ad locum.

Ad quintum dicendum, quod in poena animae separatae duo est considerare: scilicet affligens primum et proximum. Affligens primum est ipse ignis corporalis, detinens animam per modum praedictum; sed hoc tristitiam animae non ingereret, nisi hoc esset ab anima apprehensum. Unde proximum affligens est ignis ipse detinens apprehensus; et iste ignis non est materialis, sed spiritualis: et sic potest verificari dictum Damasceni. Vel potest dici, quod dicit eum non materialem, inquantum non punit animam materialiter agendo, sicut punit corpora.

Ad sextum dicendum, quod ille ignis apprehenditur ut nocivus, inquantum est detinens vel ligans; et sic ejus visio potest esse afflictiva.

Ad septimum dicendum, quod spiritualis ad corporale non est quidem proportio, proprie proportione accepta, secundum determinatam habitudinem quantitatis ad quantitatem, vel dimensivae ad dimensivam, vel virtualis ad virtualem, sicut duo corpora ad invicem sunt proportionata secundum dimensionem et virtutem: virtus enim spiritualis substantiae non est ejusdem generis cum virtute corporali. Large tamen accepta proportione pro qualibet habitudine, sic est aliqua proportio spiritualis ad corporale, per quam spirituale naturaliter agere potest in corporale, quamvis non e converso, nisi divina virtute.

Ad octavum dicendum, quod instrumentum agit actionem instrumentalem, inquantum est motum ab agente principali, per quem motum participat aliqualiter virtutem agentis principalis, non ita quod virtus illa sit in instrumento secundum esse perfectum, quia motus est actus imperfectus. Objectio autem procedit ac si aliqua virtus perfecta in instrumento acquireretur ad agendum actionem instrumentalem.

Ad nonum dicendum, quod anima peccatrix simpliciter nobilior est qualibet virtute corporali secundum suam naturam: sed secundum culpam efficitur indignior igne corporali, non simpliciter, sed ut est intrumentum divinae justitiae.

Ad decimum dicendum, quod ignis ille nocet animae, non ita quod adimat ei aliquam formam absolute inhaerentem, sed inquantum ejus substantiae actionem impedit, ut dictum est, in solut. ad 5 et 6 argum., ipsam detinendo.

Ad undecimum dicendum, quod in pueris propter defectum gratiae est sola carentia divinae visionis sine aliquo contrario impediente active; sed damnati in inferno non solum privantur divina visione propter defectum gratiae, sed etiam impediuntur quasi per contrarium, ex hoc quod circa poenas corporales occupantur.

Ad duodecimum dicendum, quod anima non patitur ab igne quasi alterata ab eo, sed per modum praedictum, in corp. art.

Ad decimumtertium dicendum, quod voluntarium est de ratione justitiae, non autem de ratione poenae, sed magis contra poenae rationem: et ideo non instrumenta divinae misericordiae, quae sunt ad justificandum, in animam renitentem agunt; sed instrumenta divinae justitiae, quae sunt ad puniendum, in animam renitentem agunt.

Ad decimumquartum dicendum, quod objectio illa procedit de passione proprie dicta, quae in motu consistit, de qua nunc non loquimur.

Ad decimumquintum dicendum, quod ad hoc quod sit passio, proprie loquendo, oportet quod aliquid habeat naturam contrarietati subjectam, ut dictum est, in corp. art.; et ad hoc quod sit motus passio, oportet quod sit materia communis. Tamen aliquid potest pati ab altero cum quo non communicat in materia, sicut corpora inferiora a sole; et aliquid potest aliquo modo pati quod nullo modo habet materiam, sicut ex praedictis patet.

Quia vero objectiones quae sunt in contrarium, aliqualiter verum concludunt, tamen non vere; ad eas per ordinem respondendum est.

Ad primum ergo dicendum est, quod illam probationem Augustinus ostendit esse invalidam, 21 de civit. Dei (cap. 10, a med.): *Dicerem quidem sic arsuros sine ullo suo corpore spiritus, sicut ardebat apud inferos ille dives quando dicebat, Crucior in hac flamma; nisi convenienter responderi cernerem, talem fuisse illam flammam, quales oculi quos levavit, et Lazarum vidit, qualis lingua cui humorem exiguum desideravit infundi, qualis digitus Lazari quo id fieri postulavit; ubi tamen erant sine corporibus animae. Sic ergo incorporalis et illa flamma ex qua exarsit, potest intelligi.* Et sic patet quod illa auctoritas non est effi-

cax ad probandum propositum, nisi aliud addatur.

Ad secundum dicendum, quod ignis inferni corporaliter urit substantias incorporeas ex parte agentis, non autem ex parte patientis; sed hoc modo corporaliter urit corpora damnatorum.

Ad tertium dicendum, quod verbum Cassiodori non videtur habere veritatem, si de sensibus exterioribus loquatur; tamen ad hoc quod verificetur, oportet intelligi de sensibus interioribus spiritualibus.

Ad quartum dicendum, quod ad illam auctoritatem posset responderi quod est ignis spiritualis, nisi pro tanto quia corpora damnatorum eo puniri non possent. Unde ista ratio sufficienter probat propositum; et similiter sequens quae procedit ex simili.

Ad ultimum dicendum, quod anima damnata, inquantum est natura quaedam, est melior non ente; sed inquantum est subjecta miseriae et culpae, intelligitur verbum Domini, quod esset ei melius non esse.

ARTICULUS II.

Utrum anima corpori conjuncta patiatur.
(1-2, *quaest.* 22, *art.* 1.)

Secundo quaeritur, quomodo anima conjuncta corpori patiatur; et videtur quod non patiatur per accidens. Ut enim dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. 14, in princ.), *propter amicitiam corporis et animae, anima corpori conjuncta non potest esse libera, et non potest interire; potest tamen timere interitum.* Timere autem est quoddam pati. Ergo secundum se ipsam anima patitur corpori conjuncta, quia secundum se ei competit ut interire non possit.

2. Praeterea, omne quod dat alteri perfectionem, est eo praestantius. Sed corpus dat animae perfectionem, nam anima unitur corpori ad hoc quod ibi perficiatur. Ergo corpus est praestantius anima; et ita anima potest per se pati a corpore cui unitur.

3. Praeterea, anima movetur secundum locum per accidens; quia per accidens est in loco, in quo est corpus per se. Sed forma vel qualitas quae inest corpori per se, non videtur inesse animae per accidens. Cum ergo passio sit secundum formam vel qualitatem, quia est secundum motum alterationis, videtur quod anima in corpore non possit pati per accidens.

4. Praeterea, moveri per accidens distinguitur contra moveri secundum partem, ut patet in 5 Phys. (comm. 1). Sed anima est pars compositi, quod per se movetur, ut patet in 1 de Anima (com. 63 et 64). Ergo non debet dici moveri per accidens, sed sicut pars ad motum totius.

5. Praeterea, illud quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Sed in passionibus animae prius est quod est ex parte animae quam quod est ex parte corporis; quia ex apprehensione et appetitu animae transmutatur corpus, ut patet in ira, timore, et aliis hujusmodi. Ergo non est dicendum quod istis passionibus anima patitur per accidens, et corpus per se.

6. Praeterea, in unoquoque principalius est id quod est formale in ipso, quam quod est materiale in eo. Sed in passionibus animae, quod est ex parte animae, formale est; quod autem est ex parte corporis, materiale: haec enim est formalis definitio irae: *Ira est appetitus in vindictam*; haec vero materialis: *Ira est accensio sanguinis circa cor.* Ergo in hujusmodi passionibus principalius est quod est ex parte animae quam quod est ex parte corporis; et sic idem quod prius.

7. Praeterea, sicut gaudium et tristitia et hujusmodi passiones animae non insunt animae sine corpore, ita nec sentire. Sed non dicitur quod anima sentiat per accidens. Ergo nec debet dici quod anima per accidens patiatur.

Sed contra, passio motus quidam est secundum alterationem, ut dictum est, proprie accipiendo passionem. Sed anima non alteratur nisi per accidens. Ergo nec patitur nisi per accidens.

Praeterea, virtutes animae non sunt perfectiores quam ipsa animae substantia. Sed secundum Philosophum, 1 de Anima (comm. 63), virtutes non senescunt per se, sed solum propter defectum corporis. Ergo nec anima patitur per se, sed solum per accidens.

Praeterea, omne quod per se movetur, est divisibile, ut probatur in 7 Physic. (comm. 2). Sed anima est indivisibilis. Ergo non per se movetur; et ita nec per se patitur.

Respondeo dicendum, quod, proprie accipiendo passionem, impossibile est aliquod incorporeum pati, ut supra, art. praec., dictum est. illud ergo quod per se patitur passione propria, corpus est. Si ergo passio proprie dicta aliquo modo ad animam pertineat, hoc non est nisi secundum quod unitur corpori, et ita per accidens. Unitur autem corpori dupliciter: uno modo ut forma, inquantum dat esse corpori, vivificans ipsum; alio modo ut motor, inquantum per corpus suas operationes exercet. Et utroque modo anima patitur per accidens, sed diversimode. Nam id quod est compositum ex materia et forma, sicut agit ratione formae, ita patitur ratione materiae; et ideo passio incipit a materia, et quodammodo per accidens pertinet ad formam; sed passio patientis derivatur ab agente, eo quod passio est effectus actionis. Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animae per accidens. Uno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma; et haec est quaedam passio corporalis: sicut cum laeditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima, et sic per accidens ipsa anima patitur, quae secundum suum esse corpori unitur. Alio modo ita quod incipiat ab anima, inquantum est corporis motor, et terminetur in corpus; et haec dicitur passio animalis; sicut patet in ira et timore, et aliis hujusmodi; nam hujusmodi per apprehensionem et appetitum animae peraguntur, ad quae sequitur corporis transmutatio; sicut transmutatio mobilis sequitur ex operatione motoris secundum omnem modum quo mobile disponitur ad obediendum motioni motoris. Et sic corpore transmutato per alterationem aliquam, ipsa anima pati dicitur per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non timet interitum, ut ipsa secundum se intereat; sed timet interitum conjuncti per separationem sui a corpore; et si sui ipsius interitum timeat, hoc non est nisi inquantum dubitatur an ad corruptionem corporis anima per accidens corrumpatur. Unde nec ipse interitus animae potest convenire per se;

nec ipsa passio timoris sine conjunctione corporis ei convenit.

Ad secundum dicendum, quod anima quamvis perficiatur in corpore, non tamen perficitur a corpore, ut Augustinus probat, 12 super Genesim ad litteram (cap. 16); sed vel a Deo perficitur, vel ipsa se ipsam perficit cum adminiculo corporis obsequentis; sicut virtute intellectus agentis perficitur intellectus possibilis adminiculo phantasmatum, quae per ipsum fiunt intelligibilia actu.

Ad tertium dicendum, quod quamvis qualitas corporis animae nullo modo conveniat, tamen esse conjuncti est commune animae et corpori, et similiter operatio: unde passio corporis per accidens redundat in animam.

Ad quartum dicendum, quod passio non accidit conjuncto ex corpore et anima nisi ratione corporis; unde animae non accidit nisi per accidens. Ratio autem procedit ac si passio conveniret toti ratione totius, et non ratione alterius partis.

Ad quintum dicendum, quod ira, et similiter quaelibet passio animae, dupliciter potest considerari: uno modo secundum propriam rationem irae; et sic per prius est in anima quam in corpore: et alio modo inquantum est passio; et sic per prius est in corpore; ibi enim primo accipit rationem passionis. Et ideo non dicimus quod anima irascatur per accidens, sed quod per accidens patiatur.

Et per hoc patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod anima non dicitur sentire per accidens eadem ratione qua nec gaudere, quamvis dicatur per accidens pati.

ARTICULUS III.

Utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva.
(1 *part.*, *quaest.* 22, *art.* 3.)

Tertio quaeritur, utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva; et videtur quod non. Christus enim secundum totam animam patiebatur, ut patet per illud Psal. 87, 4: *Repleta est malis anima mea*: quod de passionibus exponit Glossa (interl. ex August.). Totalitas autem animae ad potentias pertinet. Ergo in qualibet potentia animae potest esse passio, et ita non tantum in appetitiva sensitiva.

2. Praeterea, omnis motus vel operatio quae convenit animae praeter corpus, secundum se ipsam est partis intellectivae, non sensitivae. Sed, sicut dicit Augustinus 13 de civ. Dei (14, cap. 5, in fin.), *non ex carne tantum afficitur anima, ut cupiat, metuat, laetetur, cognoscat; verum etiam ex se ipsa his potest motibus agitari.* Ergo hujusmodi passiones non sunt tantum in parte appetitiva sensitiva.

3. Praeterea, voluntas est partis intellectivae, ut dicitur in 3 de Anima (text. 42). Sed, sicut dicit Augustinus, 14 de civit. Dei (cap. 6), *voluntas est proprie in omnibus, timore scilicet, laetitia, et hujusmodi: immo omnes nihil quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia nisi voluntas in eorum consensione quae volumus? et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione ab his quae volumus?* Ergo hujusmodi passiones sunt in parte intellectiva.

4. Praeterea, ejusdem potentiae non est agere et pati. Sed sensus videtur potentia activa: nam basiliscus videndo dicitur interficere, et mulier menstruata videndo inficit speculum, ut patet in lib. de Somno et Vig. (cap. 12, ante med.). Ergo in parte sensitiva non est posita animae passio.

5. Praeterea, potentia activa est nobilior quam passiva. Sed potentiae vegetativae sunt activae, quibus nobiliores sunt potentiae sensitivae. Ergo sensitivae sunt activae; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, potentiae rationales sunt ad oppositа, secundum Philosophum (9 Metaph., com. 3). Delectationi autem opponitur tristitia. Cum ergo in parte intellectiva sit proprie delectatio, ut patet in 7 et 10 Ethic. (lib. 2 Ethic., cap. 3, paulo a princ.), videtur quod sit ibi tristitia; et sic passiones possunt esse in parte intellectiva.

7. Sed diceretur, quod verbum Philosophi intelligitur de oppositis actibus. — Sed contra, scientia et ignorantia, quae sunt opposita, sunt in parte animae intellectiva, et tamen non sunt actus. Ergo verbum Philosophi non tantum de actibus est intelligendum.

8. Praeterea, secundum Philosophum in 2 Phys. (comm. 3), idem per sui absentiam et praesentiam est causa contrariorum, sicut gubernator salutis et submersionis navis. Sed intelligibile praesens facit delectationem in parte intellectiva. Ergo intelligibile absens facit tristitiam in eadem; et sic idem quod prius.

9. Praeterea, Damascenus dicit in 2 lib. (cap. 22, parum a princ.), quod *dolor non est passio, sed passionis sensus.* Ergo est in sensitiva virtute, et non in appetitiva; et eadem ratione delectatio, et alia quae dicuntur animae passiones.

10. Praeterea, secundum Damascenum in 2 lib. (cap. 22), et Philosophum in 2 Ethic. (cap. 5), passio est ad quam consequitur gaudium et tristitia. Ergo passiones animae praecedunt gaudium et tristitiam. Sed gaudium et tristitia sunt in appetitiva. Ergo passiones animae sunt in ea parte quae praecedit appetitivam; ergo passiones animae sunt in parte apprehensiva, quae appetitivam praecedit.

11. Praeterea, sicut in operationibus appetitivae sensitivae transmutatur corpus, ita in operationibus sensitivae apprehensivae. Ergo passio non est tantum in appetitiva, sed in apprehensiva.

12. Praeterea, passio, proprie loquendo, est per abjectionem alicujus, et receptionem contrarii. Sed hoc accidit in parte intellectiva: nam abjicitur culpa, et recipitur gratia; abjicitur habitus luxuriae, et inducitur habitus castitatis. Ergo in parte superiori animae proprie est passio.

13. Praeterea, motus appetitivae sensitivae sequitur apprehensionem sensus. Sed aliquando hujusmodi passiones animae excitantur in nobis ex aliquibus objectis quae a sensu apprehendi non possunt; sicut verecundia de turpi actu, timor de furto. Ergo hujusmodi non possunt esse in parte appetitiva sensitiva; et sic relinquitur quod sint in parte appetitiva rationali, scilicet in voluntate.

14. Praeterea, inter alias passiones animae ponitur spes. Sed spes est in parte animae intellectiva: quia sancti Patres in limbo existentes spem habebant; motus autem partis sensitivae non remanet in anima separata. Ergo passiones sunt in parte animae intellectiva.

15. Praeterea, imago est in parte intellectiva. Sed secundum potentias imaginis, anima patitur: quia potentiae imaginis, quae nunc perficiuntur gratia, in statu gloriae perficientur fruitionis glo-

ria. Ergo passio non est tantum in parte animae appetitiva sensitiva.

16. Praeterea, secundum Damascenum, passio est motus ex alio in aliud. Sed intellectus movetur de alio in aliud, procedendo de principiis in conclusiones. Ergo in intellectu est passio; et sic idem quod prius.

17. Praeterea, Philosophus, in 3 de Anima (com. 12), dicit, quod intelligere est pati quoddam. Sed intelligere est in intellectu. Ergo in intellectu est passio.

18. Praeterea, Dionysius dicit de Jerotheo, 2 cap. de divin. Nomin., quod *patiens divina didicit divina*. Sed pati divina non poterat secundum partem sensitivam, quae non est divinorum capax. Ergo passio non est tantum in parte sensitiva; et ita non est solum in appetitu sensitivo.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. (cap. 22, non procul a princ.): *Passio est motus appetitivae virtutis in imaginatione boni vel mali;* et iterum: *Passio est motus irrationalis animae per susceptionem boni vel mali.* Ergo passio est tantum in parte appetitiva irrationali.

Praeterea, passio, proprie loquendo, est secundum motum alterationis, ut dictum est, art. 1. Sed alteratio non est nisi in parte animae sensitiva, ut probatur in 7 Physic. (comm. 19 et 20). Ergo passio non est nisi in parte sensitiva.

Respondeo dicendum, quod passio, proprie loquendo, non est nisi in appetitiva sensitiva, ut ex duabus definitionibus passionis a Damasceno (lib. 2, cap. 22) et Gregorio Nysseno positis (art. 1 hujus quaest.) apparet: quod sic patet.

Dicitur enim passio tripliciter, ut dictum est. Uno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati; et sic passio est (1) in qualibet parte animae, nec tamen solum in appetitiva sensitiva: hoc enim modo accipiendo passionem, dicit Commentator in lib. de Anima, quod vires animae vegetabilis omnes sunt activae, vires autem sensibilis omnes passivae, vires autem rationalis partim activae propter intellectum agentem, et partim passivae propter intellectum possibilem. Hic autem modus passionis quamvis conveniat potentiis apprehensivis et appetitivis, magis tamen competit appetitivis; quia, cum operatio apprehensivae sit in rem apprehensam secundum quod est in apprehendente, operatio autem appetitivae sit ad rem secundum quod est in se ipsa; quod recipitur in apprehensiva, minus habet de proprietate rei apprehensae, quam id quod recipitur in appetitiva, de ratione rei appetibilis; unde verum, quod perficit intelligentiam, est in mente; bonum vero, quod perficit appetitivam, est in rebus, ut dicitur in 6 Metaph.

Alio modo dicitur passio proprie, quae consistit in abjectione unius contrarii et alterius receptione per viam transmutationis; et hic modus passionis animae convenire non potest nisi ex corpore; et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod unitur corpori ut forma; et sic compatitur corpori patienti passione corporali. Alio modo prout unitur ei ut motor; et sic ex operatione animae transmutatio fit in corpore, quae quidem passio dicitur animalis, ut supra, art. 1, dictum est.

Passio igitur corporalis praedicta pertingit ad potentias, secundum quod in essentia animae radicantur, eo quod anima secundum essentiam suam est forma corporis, et sic ad essentiam animae pertinet; potest tamen haec passio attribui alicui potentiae tripliciter. Uno modo secundum quod in essentia animae radicatur: et sic, cum omnes potentiae radicentur in essentia animae, ad omnes potentias pertinet praedicta passio. Alio modo secundum quod ex laesione corporis potentiarum actus impediuntur; et sic praedicta passio pertinet ad omnes potentias utentes organis corporalibus, quarum omnium actus impediuntur laesis organis, sed indirecte; et hoc modo pertinet etiam ad potentias organis corporalibus non utentes, scilicet intellectivas, inquantum accipiunt a potentiis organis utentibus: unde contingit quod laeso organo virtutis imaginativae, intellectus operatio impeditur, propter hoc quod intellectus indiget phantasmatibus in sua operatione. Tertio modo pertinet ad aliquam potentiam ut apprehendentem ipsam; et sic proprie pertinet ad sensum tactus; nam tactus est sensus eorum ex quibus componitur animal, et similiter eorum per quae animal corrumpitur.

Passio vero animalis, cum per eam ex operatione animae transmutetur corpus, in illa potentia esse debet quae organo corporali adjungitur, et cujus est corpus transmutare; et ideo hujusmodi passio non est in parte intellectiva, quae non est alicujus organi corporalis actus; nec iterum est in apprehensiva sensitiva, quia ex apprehensione sensus non sequitur motus in corpore nisi mediante appetitiva, quae est immediatum movens. Unde secundum modum operationis ejus statim disponitur organum corporale, scilicet cor, unde est principium motus, tali dispositione quae competat ad exequendum hoc in quod appetitus sensibilis inclinatur. Unde in ira fervet, et in timore quodammodo frigescit et constringitur.

Et sic in appetitiva sensitiva sola, animalis passio proprie invenitur. Vires enim animae vegetabilis, quamvis organo utantur, constat quod non sunt passivae, sed activae. Passio autem magis proprie appetitivae potentiae competit quam apprehensivae, ut in principio dictum est. Et haec est una ratio quare magis proprie appetitiva sensitiva passionis subjectum est quam sensitiva apprehensiva; sicut et ipsa affectiva superior magis accedit ad propriam rationem passionis quam intellectiva.

Tertio vero modo passio dicebatur transumptive, secundum quod aliquid qualitercumque impeditur ab eo quod est sibi conveniens. Hoc modo potentiae animae patiuntur, sicut a propriis actibus impediuntur. Quod quidem aliqualiter in omnibus potentiis animae contingit, ut dictum est. Nunc autem loquimur de passione animali proprie dicta, quae, ut ostensum est, in sola appetitiva sensitiva invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod anima Christi tota patiebatur passione corporali; et sic ad omnes potentias passio illa pertinebat, ad minus prout in essentia animae radicantur; non autem ita quod passio animalis in qualibet potentia animae ejus esset sicut in proprio subjecto.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur contra quosdam Platonicos: qui dicebant, omnium istarum passionum principium esse ex carne. Augustinus autem ostendit quod si caro in nullo esset corrupta, posset esse harum passionum principium ex anima. Et ideo non dicit quod sine

(1) *Al.* non est.

carne hujusmodi passiones perficiantur, sed quod non ex carne tantum anima his passionibus afficitur.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus vel nomen voluntatis large accipit pro quolibet appetitu; vel timorem vel gaudium et alia hujusmodi accipit pro actibus voluntatis, similibus passionibus in appetitu sensitivo existentibus. Est enim, ut in quaestione de sensualitate, quaest. prace., art. 3, dictum est, et in ipsa voluntate quodammodo gaudium et tristitia, et alia hujusmodi; sed non ita quod sint passiones, proprie loquendo. Vel potest dici, quod has passiones Augustinus voluntates nominat, inquantum ex actu voluntatis homo in has passiones inducitur, secundum quod appetitus inferior sequitur inclinationem appetitus superioris, ut in quaestione de sensualitate (ubi sup.) dictum est. Unde ipse Augustinus postea subjungit (14 de civitate Dei, cap. 6, a med.): *Sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis; ita in hos vel illos affectus mutatur et vertitur.*

Ad quartum dicendum, quod sensus non est virtus activa, sed passiva. Non enim dicitur virtus activa quae habet aliquem habitum qui est operatio; sic enim omnis potentia animae activa esset; sed dicitur potentia aliqua activa quae comparatur ad suum objectum sicut agens ad patiens. Sensus autem comparatur ad sensibile sicut patiens ad agens, eo quod sensibile transmutat sensum; quod autem sensibile aliquando a sensu transmutetur, hoc est per accidens, inquantum ipsum organum sensus habet aliquam qualitatem per quam natum est immutare aliquod corpus. Unde infectio illa qua mulier menstruata speculum inficit, vel qua basiliscus hominem videndo interficit, nihil confert ad visionem; sed visio perficitur per hoc quod species visibilis recipitur in visu, quod est quoddam pati. Unde sensus potentia passiva est. Dato etiam quod sensus aliquid ageret active, non ex hoc sequeretur quod in sensu nulla passio esse possit; nihil enim prohibet respectu diversorum idem esse activum et passivum. Dato iterum quod sensus, qui nominat vim apprehensivam, nullius passionis esset capax, non propter hoc excluderetur quin in appetitiva sensibili passio esse possit.

Ad quintum dicendum, quod quamvis activum simpliciter sit passivo nobilius respectu ejusdem; nihil tamen prohibet aliquod passivum activo nobilius esse, inquantum passivum nobiliori passione patitur quam sit actio qua activum agit; sicut passio a qua intellectus possibilis dicitur passiva potentia. Et etiam sensus recipiendo aliquid immaterialiter, est nobilior actione qua potentia vegetativa agit materialiter, idest mediantibus qualitatibus elementaribus.

Ad sextum dicendum, quod illi delectationi quae est in parte intellectiva per conjunctionem intelligibilis convenientis, non est aliquod contrarium; quia oporteret quod illi intelligibili convenienti aliquod contrarium foret, quod causa contrarii esset. Hoc autem esse non potest, eo quod intelligibili speciei nihil est contrarium; species enim contrariorum in anima contrariae non sunt, ut 10 Metaphysic. dicitur: unde homo delectatur non solum de hoc quod intelligit bona, sed de hoc quod intelligit mala, inquantum intelligit. Ipsum enim intelligere mala bonum est intellectui; et sic delectatio intellectualis contrarium non habet. Dicitur tamen tristitia vel dolor in parte intellectiva animae esse, communiter loquendo, inquantum intellectus intelligit aliquid homini nocivum, cui voluntas repugnat. Quia tamen illud nocivum non est nocivum intellectui, inquantum est intelligens; ideo illa tristitia vel dolor non contrariatur delectationi intellectus, quae est secundum id quod est conveniens intellectui, inquantum intelligit.

Ad septimum dicendum, quod potentia rationalis se habet ad contraria aliquo modo sibi proprio, et aliquo modo communi sibi et omnibus aliis. Quod enim potentia rationalis sit subjectum contrariorum accidentium, hoc sibi et aliis commune est, quia omnium contrariorum idem est subjectum: sed quod se habeat ad contrarias actiones, istud est sibi proprium; naturales enim potentiae sunt determinatae ad unum. Et sic loquitur Philosophus, quod rationales potestates sunt ad opposita.

Ad octavum dicendum, quod absentia gubernatoris non est causa submersionis navis nisi per accidens, inquantum scilicet removet gubernatoris providentiam, per quam navis submersio prohibebatur; et similiter intelligibilis remotio vel absentia non est causa tristitiae, sed non delectandi. Effectus enim proportionantur secundum proportionem causarum: unde intelligere et non intelligere, quae contradictorie opponuntur, sunt causa delectandi et non delectandi, quae similiter sunt contradictoria: non autem delectandi et tristandi, quae sunt contraria. Si autem accipiatur id quod est contrarium intelligentiae veritatis, scilicet error, non potest esse causa tristitiae; quia vel error aestimatur esse veritas, et sic error delectat sicut et veritas; vel cognoscitur esse error, quod non est nisi cognoscendo veritatem; et sic iterum error delectationem in intelligendo facit.

Ad nonum dicendum, quod tristitia et dolor hoc modo differunt: quod tristitia est quaedam passio animalis, incipiens scilicet in apprehensione nocumenti, et terminatur in operatione appetitus, et ulterius in transmutatione corporis; sed dolor est secundum passionem corporalem; unde Augustinus dicit, 14 de civitate Dei, cap. 7, in fin., quod dolor usitatius in corporibus dicitur; et ideo incipit a laesione corporis, et terminatur in apprehensione sensus tactus, propter quod dolor est in sensu tactus ut in apprehendente, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimum dicendum, quod gaudium et tristitiam sequi passionem, dicitur et a Damasceno et a Philosopho, sed sub alio intellectu. Damascenus enim et Gregorius Nyssenus (loc. cit. in arg.) idem verbum proponentes loquuntur de passione corporali, quae apprehensa causat gaudium vel tristitiam, et semper experta causat dolorem. Philosophus autem in 2 Ethic. loquitur proculdubio de passionibus animalibus, volens quod ad omnes passiones animae sequatur gaudium et tristitia. Cujus ratio est quod inter omnes passiones concupiscibilis potentiae, gaudium et tristitia, quae causantur ex consecutione convenientis vel nocivi, ultimum locum tenent; omnes autem passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis terminantur, ut in quaestione de sensualitate, art. 3, corp., dictum est. Unde restat quod omnes passiones animae ad gaudium et tristitiam terminentur. Secundum autem neutrum intellectum sequitur quod passiones sint in apprehensiva; quia passio corporalis est ipsa natura

corporis; passiones autem animales aliae sunt in eadem parte appetitiva, in qua gaudium et tristitia; sed tamen quantum ad priores ejus actus. Si autem in actibus appetitivae ordo non esset, sequeretur ex verbis Philosophi quod passiones animales non essent in appetitiva, ubi est gaudium et tristitia, sed in apprehensiva.

Ad undecimum dicendum, quod nec sensus nec vis alia apprehensiva movet immediate, sed solum mediante appetitiva; et ideo ad operationem virtutis sensitivae apprehensivae non immutatur corpus quantum ad dispositiones materiales, nisi superveniat motus appetitivae, quem statim sequitur transmutatio corporis disponentis se ad obediendum. Unde, quamvis vis apprehensiva sensitiva immutetur simul cum organo corporali, non tamen est ibi passio, proprie loquendo: quia in operatione sensus non transmutatur organum corporale, per se loquendo, nisi spirituali immutatione, secundum quod species sensibilium recipiuntur in organis sentiendi sine materia, ut dicitur in 2 de Anima (com. 12).

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis in parte intellectiva aliquid abjiciatur et aliquid recipiatur; hoc tamen non contingit per viam transmutationis, ut continue receptio et abjectio fiat; sed est per simplicem influxum quantum ad habitus infusos; in instanti enim infunditur gratia, per quam subito expellitur culpa. Alteratio autem quae fit de vitio in virtutem, vel de ignorantia ad scientiam, attingit ad partem intellectivam per accidens, per se existente transmutatione in parte sensitiva, ut patet in 7 Ethic. Ex hoc enim quod fit aliqua transmutatio circa partem sensitivam, subito resultat aliqua perfectio in parte intellectiva; ut sic id quod fit in parte intellectiva, sit terminus transmutationis in parte sensitiva existentis; sicut illuminatio est terminus motus localis, et generatio simpliciter alterationis; et hoc intelligendum est quantum ad habitus acquisitos.

Ad decimumtertium dicendum, quod ex aliquo apprehenso per intellectum potest sequi passio in appetitu inferiori dupliciter. Uno modo inquantum id quod intelligitur universaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, et sic movetur inferior appetitus; sicut cum intellectus credentis accipit intelligibiliter futuras poenas, et earum phantasmata format, imaginando ignem urentem et vermem rodentem et alia hujusmodi, ex quo sequitur passio timoris in appetitu sensitivo. Alio modo inquantum ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior, ex quo, per quamdam redundantiam vel imperium, appetitus inferior commovetur.

Ad decimumquartum dicendum, quod spes quae in anima separata manet, non est passio, sed vel habitus, vel voluntatis actus, ut ex praedictis, art. 1, patet.

Ad decimumquintum dicendum, quod ex beatificatione vel perfectione imaginis nihil aliud haberi potest quam quod in parte intellectiva sit passio, secundum quod omnis receptio passio dicitur.

Ad decimumsextum dicendum, quod passio dicitur esse motus ex alio recepto in aliud receptum, non autem ex alio operato in aliud operatum: sic autem in intellectu est motus ex alio in aliud.

Ad decimumseptimum dicendum, quod intelligere dicitur esse pati, communiter loquendo de passione, prout omnis receptio passio est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod passio illa de qua loquitur Dionysius, nihil aliud est quam affectio ad divina, quae habet magis rationem passionis quam simplex apprehensio, ut ex praedictis, in corp. art., patet. Ex ipsa enim divinorum affectione provenit manifestatio eorumdem, secundum illud Joan. 14, 21: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum.*

ARTICULUS IV.

Penes quod contrarietas et diversitas inter animae passiones attendatur. — (1-2, quaest. 23, art. 3.)

Quarto quaeritur secundum quid attenditur contrarietas et diversitas inter animae passiones; et videtur quod non secundum bonum et malum. Audacia enim timori opponitur. Utraque vero passio est respectu mali: quia hoc quod timor fugit, audacia aggreditur. Ergo contrarietas passionum animae non est secundum bonum et malum.

2. Praeterea, spes desperationi opponitur. Utraque vero est respectu boni, quod spes consequi expectat, desperatio autem de consecutione diffidit. Ergo contrarietas passionum animae non est secundum bonum et malum.

3. Praeterea, Damascenus in lib. 2 (cap. 21), et Gregorius Nyssenus (lib. de viribus Animae, cap. 9), distinguunt passiones animae per praesens et futurum, et per bonum et malum; ut de bono futuro sit spes vel desiderium, de bono praesenti voluptas vel delectatio sive laetitia, de malo futuro timor, de praesenti tristitia. Sed praesens et futurum per accidens se habent ad bonum et malum. Ergo differentia passionum animae per se non attenditur secundum bonum et malum.

4. Praeterea, Augustinus, 14 de civitate Dei (cap. 7, in fin.), distinguit inter tristitiam et dolorem, quod tristitia est animae, dolor vero corporum: quod ad rationem boni et mali non pertinet. Ergo idem quod prius.

5. Praeterea, exultatio, gaudium, laetitia et delectatio, jucunditas et hilaritas differentiam quamdam habent; alias inutiliter duo istorum conjungerentur, ut patet Isa. 35, 10: *Gaudium et laetitiam obtinebunt.* Cum ergo omnia ista respectu boni dicantur, videtur quod bonum et malum passiones animae non diversificent.

6. Praeterea, Damascenus in lib. 2 (cap. 14), distinguit quatuor species tristitiae, quae sunt accidia, athos, invidia, misericordia, praeter quas est poenitentia: quae omnia respectu mali dicuntur. Ergo idem quod prius.

7. Praeterea, ipse distinguit sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, et agoniam, quae ad praedictam differentiam non pertinent. Ergo idem quod prius.

8. Praeterea, Dionysius, 4 cap. de div. Nomin., zelum amori connumerat, quorum utrumque est passio respectu boni; et sic idem quod prius.

Sed contra est, quod actus distinguuntur per objecta. Passiones autem animae sunt actus appetitivae virtutis, cujus objectum est bonum et malum. Ergo per bonum et malum distinguuntur.

Praeterea, secundum Philosophum in 1 Ethic. (5, cap. 5, paulo a princ.), passiones animae sunt ad quas sequitur gaudium et tristitia. Sed gaudium et tristitia distinguuntur secundum bonum et malum. Ergo bonum et malum distinguunt animae passiones.

Respondeo dicendum, quod in passionibus animae triplex distinctio invenitur. Prima quidem est qua differunt quasi genere, utpote ad diversas potentias animae pertinentes; sicut distinguuntur passiones concupiscibilis a passionibus irascibilis. Ratio hujus distinctionis passionum sumitur ex ipsa ratione distinguendi potentias. Cum enim supra dictum sit, in quaestione de sensualitate, art. 2, quod objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, irascibilis vero aliquod arduum vel arctum; illae passiones ad concupiscibilem pertinent in quibus importatur ordo ad delectabile sensus absolute, vel ad ejus contrarium; illae vero ad irascibilem, quae ordinantur ad aliquod arduum circa hujusmodi. Et sic apparet differentia inter desiderium et spem: nam desiderium dicitur, secundum quod appetitus movetur in aliquid delectabile; spes autem dicit quamdam elevationem appetitus in aliquod bonum, quod aestimatur arduum vel difficile; et similiter est de aliis. Secunda vero distinctio passionum animae est qua distinguuntur quasi species in eadem potentia existentes. Quae quidem distinctio in passionibus concupiscibilis secundum duo attenditur. Uno modo secundum contrarietatem objectorum; et sic distinguitur gaudium, quod est respectu boni, a tristitia, quae est respectu mali. Alio modo secundum quod ad idem objectum vis concupiscibilis ordinatur secundum diversos gradus consideratos in processu appetitivi motus: ipsum enim delectabile primo appetenti conjungitur aliqualiter secundum quod apprehenditur ut simile vel conveniens: et ex hoc sequitur passio amoris, qui nihil est aliud quam formatio quaedam appetitus ab ipso appetibili: unde amor dicitur esse quaedam unio amantis et amati. Id autem quod sic aliqualiter conjunctum est, quaeritur ulterius ut realiter conjungatur; ut amans scilicet perfruatur amato; et sic nascitur passio desiderii: quod quidem cum adeptum fuerit in re, generat gaudium. Sic ergo primum quod est in motu concupiscibilis, est amor secundum desiderium, et ultimum gaudium: et per contrarium istis sunt accipiendae passiones quae ordinantur in malum; ut odium contra amorem, fuga contra desiderium, tristitia contra gaudium. Passiones vero irascibilis, ut in alia quaestione (quaest. praeced., art. 2) dictum est, oriuntur ex passionibus concupiscibilis, et terminantur ad eas: et ideo in eis invenitur distinctio aliqua conformis distinctioni concupiscibilis; et ulterius est in eis distinctio propria secundum rationem proprii objecti. Ex parte quidem concupiscibilis est distinctio qua distinguuntur per bonum et malum, vel per delectabile et contrarium; et iterum secundum habitum realiter, et non habitum realiter: sed propria distinctio ipsius irascibilis est ut passiones ejus distinguantur secundum excedens facultatem appetentis vel non excedens, et hoc secundum aestimationem: ista enim videntur distinguere arduum sicut differentiae per se.

Potest ergo passio in irascibili vel respectu boni esse, vel respectu mali. Si respectu boni: vel habiti, vel non habiti. Respectu boni habiti nulla passio potest esse in irascibili: quia bonum, ex quo jam possidetur, nullam difficultatem ingerit possidenti; unde non salvatur ibi ratio ardui. Respectu autem boni nondum habiti, in quo ratio ardui salvari potest propter difficultatem consequendi; si quidem illud bonum aestimetur ut excedens facultatem, facit desperationem; si vero ut non excedens, facit spem. Si vero consideretur motus irascibilis in malum; hoc erit dupliciter: scilicet vel in malum nondum habitum, quod quidem aestimatur ut arduum, inquantum difficile est vitari; vel ut jam habitum, sive conjunctum, quod item rationem ardui habet, inquantum aestimatur difficile repelli. Si autem respectu mali nondum praesentis; si quidem illud malum aestimetur ut excedens facultatem, sic facit passionem timoris; si autem non ut excedens, sic facit passionem audaciae. Si autem malum sit praesens; aut aestimatur ut non excedens facultatem, et sic facit passionem irae; aut ut excedens, et sic nullam passionem facit in irascibili, sed in sola concupiscibili manet passio tristitiae.

Distinctio ergo illa quae accipitur secundum diversos gradus acceptos in motu appetitivo, non est causa alicujus contrarietatis: quia hujusmodi passiones differunt secundum perfectum et imperfectum, ut patet in desiderio et gaudio. Sed distinctio quae est secundum contrarietatem objecti, proprie facit in passionibus contrarietatem. Unde in concupiscibili passiones animae accipiuntur secundum bonum et malum, ut gaudium et tristitia, amor et odium. In irascibili vero potest accipi duplex contrarietas. Una secundum distinctionem proprii objecti; scilicet secundum excedens facultatem et non excedens; et sic sunt contraria spes et desperatio, audacia et timor; et haec contrarietas est magis propria. Alia vero est secundum differentiam objecti concupiscibilis, idest secundum bonum et malum; per quem modum spes et timor contrarietatem habere videntur. Ira vero neutro modo potest habere passionem contrariam: nec secundum contrarietatem boni et mali, quia respectu boni praesentis non est aliqua passio in irascibili; similiter nec secundum contrarietatem excedentis facultatem et non excedentis, quia malum facultatem excedens nullam passionem in irascibili facit, ut dictum est. Unde inter ceteras passiones ira habet proprium, quia nihil est contrarium ei. Tertia vero differentia passionum animae est quasi accidentalis: quae quidem dupliciter accidit. Uno modo secundum intensionem et remissionem; sicut zelus importat intensionem amoris, et furor intensionem irae. Alio modo secundum materiales differentias boni vel mali, sicut differunt misericordia et invidia, quae sunt species tristitiae: nam invidia est tristitia de prosperitate aliena, inquantum aestimatur malum proprium; misericordia vero est tristitia de adversitate aliena, inquantum aestimatur ut proprium malum. Et sic est in aliis quibusdam considerare.

Ad primum ergo dicendum, quod irascibilis objectum non est bonum et malum absolute; sed addita circumstantia arduitatis: unde non solum in eorum passionibus est contrarietas per bonum et malum, sed per differentias quae distinguunt arduum tam in bono quam in malo.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod praesens et futurum accipiuntur ut differentiae ad distinguendas animae

potentias, secundum quod futurum nondum est conjunctum realiter, praesens vero jam conjunctum: perfectior vero est motus appetitus in id quod est realiter distans. Unde futurum et praesens licet faciant aliquam distinctionem, nullam tamen contrarietatem faciunt, sicut nec perfectum et imperfectum.

Ad quartum dicendum, quod dolor, secundum quod proprie accipitur, non debet computari inter animae passiones, quia nihil habet ex parte animae nisi apprehensionem tantum; est enim dolor sensus laesionis: quae quidem laesio est ex parte corporis. Et ideo Augustinus (ibidem) subdit, quod tractando de passionibus animae, maluit uti nomine tristitiae quam doloris: tristitia enim perficitur in ipsa appetitiva, ut ex dictis, art. 1 hujus quaest., patet.

Ad quintum dicendum, quod delectatio et gaudium eodem modo differunt sicut tristitia et dolor: nam delectatio sensibilis habet ex parte corporis conjunctionem convenientis, ex parte vero animae sensum illius convenientiae; et similiter delectatio spiritualis habet quamdam rationalem conjunctionem convenientis cum convenienti, et perceptionem illius conjunctionis; unde Plato definiens delectationem sensibilem, dixit, quod delectatio est sensibilis generatio in natura; Aristoteles vero definiens generaliter delectationem, dixit, quod delectatio est operatio naturalis habitus non impedita. Ipsa enim operatio conveniens, est illud conjunctum conveniens, quod delectationem, praecipue spiritualem, facit: et sic delectatio utrobique incipit a conjunctione reali, et perficitur in ejus apprehensione; gaudium vero incipit in apprehensione, et terminatur in affectu; unde delectatio est interdum causa gaudii, sicut dolor tristitiae. Gaudium vero a laetitia et ceteris differt accidentaliter secundum intensionem et remissionem. Nam alia dicunt quamdam gaudii intensionem: quae quidem intensio attenditur vel secundum interiorem dispositionem, et sic est laetitia, quae importat interiorem cordis dilatationem, dicitur enim laetitia quasi latitia: vel secundum quod intensio gaudii interioris prorumpit in quaedam exteriora signa, et sic est exultatio; dicitur enim exultatio ex hoc quod gaudium interius quodammodo exterius exilit; quae quidem exilitio attenditur vel secundum immutationem vultus, in quo primo apparent affectus indicia, propter propinquitatem ejus ad vim imaginativam, et sic est hilaritas; vel secundum quod ex intensione interioris gaudii disponuntur et verba et facta, et sic est jucunditas.

Ad sextum dicendum, quod species tristitiae quas Damascenus ponit, sunt quidam modi tristitiae addentes supra tristitiam quasdam differentias accidentales: vel secundum intensionem motus; et sic secundum quod ista intensio consistit in interiori dispositione, dicitur accidia, quae est tristitia aggravans, scilicet cor, ne aliquid agere libeat; vel secundum quod progreditur ad exteriorem dispositionem, et sic est ἄχος quae est tristitia vocem auferens. Ex parte vero objecti, secundum quod id quod in alio est, reputatur ut proprium malum: et si quidem bonum alterius reputetur ut proprium malum, erit invidia; si autem malum alterius ut proprium malum reputatur, erit misericordia. Poenitentia vero non addit supra tristitiam generalem aliquam specialem rationem, cum sit absolute de malo proprio; et ideo Damascenus ipsam praetermittit. Possunt tamen multi modi tristitiae assignari, si considerentur omnia quae accidentaliter se habent ad malum, quod tristitiam facit.

Ad septimum dicendum, quod cum timor sit quaedam passio ex nocivo apprehenso, ut excedente facultatem, proveniens; diversificabuntur modi timoris secundum differentiam talium nocivorum: quod quidem tripliciter ad appetentem potest referri. Uno modo respectu propriae operationis; et sic inquantum propria operatio timetur ut laboriosa, est segnities; inquantum vero timetur ut turpis, est verecundia, quae est timor in turpi actu. Secundo, respectu cognitionis, prout aliquid cognoscibile apprehenditur ut omnino excedens cognitionem; et sic ejus consideratio apprehenditur ut supervacua, et sicut nociva. Quod autem excedit cognitionem, contingit vel propter ejus magnitudinem; et sic est admiratio, quae est timor ex magna imaginatione; vel propter ejus inconsuetudinem, et sic est stupor, qui est timor ex inassueta imaginatione, secundum Damascenum (lib. 2 orthod. Fidei, cap. 15). Tertio, respectu passionis quae est ab alio: quae quidem passio potest timeri vel ratione turpitudinis; et sic est erubescentia, quae est timor in expectatione convicii: vel ratione laesionis, et sic est agonia, per quam homo timet ne in aliqua infortunia incidat.

Ad octavum dicendum, quod zelus addit super amorem quamdam intensionem; est enim amor vehemens non patiens consortium in amato.

ARTICULUS V.

Utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint animae principales passiones. — (1 *part.*, *quaest.* 25, *art.* 4.)

Quinto quaeritur, utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint quatuor principales animae passiones; et videtur quod non. Quia Augustinus, 14 de civit. Dei (cap. 3, 7, et 8, in fin.), enumerans quatuor principales passiones, ponit cupiditatem loco spei: quod ex verbis Virgilii accipi videtur, qui has principales passiones designatas dixit, sicut homines cupiunt, metuunt, gaudentes dolentesque etc.

2. Praeterea, quanto aliquid est perfectius, tanto principalius esse videtur. Sed motus audaciae est perfectior quam motus spei, utpote cum majori intensione in suum objectum tendens Ergo audacia magis est principalis passio quam spes.

3 Praeterea, unumquodque denominatur a principaliori. Sed vis irascibilis ab ira denominatur. Ergo ira debet computari inter passiones principales.

4. Praeterea, sicut in irascibili est passio respectu futuri, ita in concupiscibili. Sed passio quae est in concupiscibili, respectu futuri, scilicet desiderium, non ponitur passio principalis. Ergo nec timor et spes, quae similiter sunt respectu futuri in irascibili.

5. Praeterea, principale dicitur illud quod inter reliqua prius existit: principari enim, secundum Gregorium (homil. 34 in Evang. parum ante med.), est inter reliquos priorem esse. Sed inter reliquas passiones amor est prior; ex amore enim omnes aliae passiones nascuntur. Ergo amor deberet poni passio principalis.

6. Praeterea, illae passiones videntur esse principales a quibus aliae dependent. Sed a gaudio et tristitia omnes aliae passiones dependere videntur; nam passio animae est quam sequitur gaudium et

tristitia, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 5, paulo a princ.). Ergo hae duae passiones tantum. scilicet gaudium et tristitia, sunt principales passiones.

7. Sed dicendum, quod gaudium et tristitia sunt principales in concupiscibili; spes autem et timor sunt principales in irascibili. — Sed contra est quod dicitur in lib. de Spiritu et Anima, cap. 4: *De concupiscibilitate gaudium et spes, de irascibilitate dolor et metus oriuntur.*

8. Praeterea, secundum proprietatem irascibilis potentiae spes desperationi opponitur, timor audaciae. Sed ex parte concupiscibilis ponuntur duae principales passiones contrariae secundum proprietatem concupiscibilis, scilicet gaudium et tristitia. Ergo ex parte irascibilis deberent poni principales vel spes et desperatio, vel timor et audacia.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Spiritu et Anima, cap. 4: *Affectus quadripartitus esse dignoscitur, dum de eo quod amamus, jam gaudemus, vel gaudere speramus; et de eo quod odimus, jam dolemus, aut dolendum* (1) *metuimus.* Ergo hae sunt quatuor passiones principales: gaudium, dolor sive tristitia, spes, et timor.

Praeterea, Boetius principales passiones enumerans, dicit in lib. de Consolat. (1, metro ult. circa fin.):

> Gaudia pelle, pelle timorem.
> Spemque fugato, nec dolor adsit.

Et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod quatuor sunt principales animae passiones: scilicet tristitia, gaudium, spes et timor. Cujus ratio est, quia principales passiones dicuntur quae aliis priores sunt, et earum origo. Cum autem passiones animae sint in parte appetitiva; illae passiones priores erunt quae immediate ex objecto appetitivae oriuntur: quod quidem objectum est bonum et malum. Hae autem erunt quasi secundariae, quae mediantibus aliis oriuntur.

Ad hoc autem quod aliqua passio immediate oriatur ex bono vel malo, duo requiruntur. Quorum primum est, ut per se ex bono et malo oriatur; quia quod est per accidens, non est primum. Secundum vero, ut nullo praesupposito oriatur; ut sic principalis passio propter duo dicatur: quod nec per accidens, neque per posterius provenit ex objecto, quod tenet locum activi. Ex bono autem provenit per se passio quae procedit ex bono secundum quod est bonum; per accidens vero illa quae provenit ex bono secundum quod est malum: et e contrario est intelligendum de malo. Bonum autem, secundum quod est bonum, allicit et ad se trahit: unde, si aliqua passio sit appetitus tendentis in bonum, erit passio per se consequens ex bono. Sed repellere appetitum est proprium mali inquantum est malum; unde, si aliqua passio sit respectu boni, per quam bonum refugiatur; passio illa non erit ex bono per se, sed inquantum apprehenditur ut aliqualiter malum. Et e contrario est intelligendum de malo: quod illa passio per se provenit ex malo quae consistit in fuga mali; illa vero per accidens quae consistit in accessu ad malum. Patet igitur qualiter aliqua passio per se ex bono vel malo oritur.

(1) Al. *et dolendum.*

Quia vero quanto aliquid est ultimum in consecutione finis, tanto est prius in intentione et appetitu; ideo illae passiones non praesuppositis aliis ex bono vel malo oriuntur, quae consistunt in executione finis: et eis praesuppositis oriuntur aliae. Gaudium vero et tristitia ex ipsa consecutione boni vel mali proveniunt, et per se: nam gaudium provenit ex bono inquantum est bonum, et tristitia ex malo inquantum est malum. Et similiter omnes aliae passiones concupiscibilis per se ex bono vel malo proveniunt: quod contingit ex hoc quod objectum concupiscibilis est bonum vel malum, secundum absolutam rationem. Sed tamen aliae passiones concupiscibilis praesupponunt gaudium et tristitiam per modum causae: nam bonum concupiscibile ideo efficitur amatum et desideratum, quia apprehenditur ut delectabile; malum vero odiosum et fugiendum, inquantum apprehenditur ut tristabile. Et sic, secundum ordinem appetendi, gaudium et tristitia sunt priora; quamvis in ordine exequendi sint posteriora. In irascibili vero non omnes passiones per se consequuntur ex bono vel malo; sed quaedam per se, et quaedam per accidens: quod contingit ex hoc quod bonum vel malum non secundum absolutam rationem sunt objectum irascibilis, sed secundum quod apponitur conditio arduitatis, secundum quam et bonum repudiatur ut excedens facultatem, et in malum tenditur prout possibile est repellere vel subjici. Non autem potest esse in irascibili aliqua passio quae ex bono vel malo consequatur, nulla alia praesupposita; bonum enim, postquam habitum est, nullam passionem in irascibili facit, ut ex praedictis, art. praeced., patet: malum vero praesens facit quidem passionem in irascibili, sed non per se, sed per accidens; inquantum scilicet quis in malum praesens tendit ut repellendum et subjicendum, sicut patet in ira.

Sic ergo patet ex dictis, quod quaedam passiones sunt quae primo et per se ex bono et malo oriuntur, ut gaudium et tristitia: quaedam vero quae per se, sed non primo; sicut aliae passiones concupiscibilis, et hae duae irascibilis timor et spes; quarum una dicit fugam mali, alia accessum ad bonum: quaedam vero nec per se nec primo, sicut aliae quae sunt in irascibili, ut desperatio, audacia et ira, quae dicunt accessum ad malum, vel recessum a bono. Sic ergo principalissimae passiones sunt gaudium et tristitia. Timor autem et spes sunt principales in suo genere: quia non praesupponunt aliquas passiones in potentia in qua sunt, scilicet in irascibili. Aliae vero passiones concupiscibilis, ut amor, desiderium, odium et fuga, etsi sint per se ex bono vel malo, non sunt tamen primae in suo genere, cum praesupponant alias in eadem potentia existentes; et sic non possunt dici principales neque simpliciter neque in genere.

Et sic restat quod solum quatuor sint principales passiones: gaudium et tristitia, spes et timor.

Ad primum ergo dicendum, quod cupiditatem vel desiderium praecedit alia passio in eadem potentia, scilicet gaudium, quod est ratio desiderandi: unde non potest esse principalis passio. Spes autem, etsi praesupponat aliam passionem, non tamen in eadem potentia existentem, sed in concupiscibili: omnes namque passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, ut in alia quaestione, (quaest. praec. art. 2), dictum est; unde potest esse

passio principalis. Augustinus vero ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, propter similitudinem quamdam quae est inter ea: nam utraque passio est respectu boni nondum habiti.

Ad secundum dicendum, quod audacia non potest esse principalis passio: utitur enim ex malo per accidens, cum sit respectu mali per viam aggrediendi; audax enim aggreditur malum, inquantum aestimat victoriam et repulsionem mali esse quoddam bonum, et ex hujusmodi bona spe audacia oritur; et sic, subtiliter considerando, invenitur spes esse audacia prior; nam spes victoriae, vel saltem evasionis, audaciam causat.

Ad tertium dicendum, quod ira oritur ex malo per accidens, inquantum scilicet iratus vindictam mali sibi illati bonum aestimat, et in eam tendit: unde spes vindictae consequendae est causa irae: unde cum aliquis laeditur ab eo cui non reputat posse vindictam inferre, non irascitur, sed tristatur solum vel timet, ut Avicenna dicit (lib. 3 Met., cap. 6, a med.), sicut si rusticus laeditur a rege. Et ideo ira non potest esse principalis passio; praesupponit enim non solum tristitiam, quae est in concupiscibili; sed spem, quae est in irascibili. Denominatur autem irascibilis ab ira, quia est ultima passionum quae sunt (1) in irascibili.

Ad quartum dicendum, quod passiones quae sunt in concupiscibili, respectu futuri, oriuntur quodammodo ex passionibus in eadem vi existentibus respectu praesentis; sed passiones quae sunt respectu futuri in irascibili, non oriuntur ex aliquibus passionibus respectu praesentis in eadem potentia existentibus, sed existentibus in alia potentia, scilicet ex gaudio et tristitia; unde non est simile.

Ad quintum dicendum, quod in via exequendi vel consequendi, amor est prima passio; sed in via intentionis gaudium est prius amore, et est ratio amandi; praecipue secundum quod amor est passio concupiscibilis.

Ad sextum dicendum, quod gaudium et tristitia sunt inter alias principalissimae, ut dictum est. Nihilominus tamen spes et amor in suo genere sunt principales, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad septimum dicendum, quod liber ille, cum non sit Augustini, non imponit nobis necessitatem ut ejus auctoritatem recipiamus; et praecipue hic ubi videtur expressam falsitatem continere. Spes enim non est in concupiscibili, sed in irascibili; tristitia vero non in irascibili, sed in concupiscibili. Si tamen oporteat auctoritatem sustinere, potest dici quod loquitur de potentiis istis secundum rationes nominum: concupiscentia enim est boni; et ex hac ratione omnes passiones ordinatae in bonum concupiscibili attribuuntur. Ira autem est ex aliquo malo illato; unde omnes passiones quae respectu mali sunt, irascibili attribui possunt; et secundum hoc attribuitur irascibili tristitia, et concupiscibili spes.

Ad octavum dicendum, quod contrarietas quae est propria passionum irascibilis, scilicet facultatem excedens et non excedens, facit alteram passionum per accidens oriri ex bono vel malo; excedens enim facultatem inducit ad recessum, non excedens autem inducit ad accessum. Et ideo, si istae differentiae considerentur in bono, illa passio quae sequitur ex excedente facultatem, per accidens ex bono proveniet; si autem circa malum, illa erit per accidens quae sequitur id quod est facultatem non excedens; unde in irascibili non possunt esse duae principales passiones, quae sunt directe contrariae, ut spes et desperatio, vel audacia et timor, sicut erat in concupiscibili gaudium et tristitia.

(1) *Al.* quae est.

ARTICULUS VI.

Utrum passionibus mereamur.
(1-2, *quaest.* 24, *art.* 6.)

Sexto quaeritur, utrum passionibus mereamur; et videtur quod sic. Implendo enim praecepta meremur. Sed divinis praeceptis inducimur ad gaudendum, timendum, dolendum, et ad alias hujusmodi passiones, ut Augustinus dicit, 14 de civit. Dei, cap. 9. Ergo passionibus meremur.

2. Praeterea, secundum Augustinum in eodem lib. cap. 6, hujusmodi passiones non sunt sine voluntate; immo et nihil aliud sunt quam voluntates. Sed actibus voluntatis mereri possumus non solum materialiter, sed et formaliter. Ergo et hujusmodi passionibus.

3. Praeterea, passiones animales plus accedunt ad rationem voluntarii quam corporales. Sed passiones animales aliquo modo sunt in nobis, inquantum concupiscibilis et irascibilis obediunt rationi; passiones autem corporales non. Sed passiones corporales sunt meritoriae, ut patet in Martyribus, qui passionibus corporalibus aureolam martyrii merentur. Ergo multo fortius passiones animales sunt meritoriae.

4. Sed dicendum, quod passiones corporales sunt meritoriae, inquantum volitae sunt. — Sed contra, voluntas patiendi pro Christo potest esse etiam in eo qui nunquam patietur, qui tamen non habebit aureolam. Ergo passio corporalis meretur aureolam non solum secundum quod est volita, sed secundum quod est actualiter experta.

5. Praeterea, id ad cujus intensionem sequitur intensio praemii, est meritorium per se, et non solum materialiter. Sed ad intensionem passionis corporalis sequitur intensio praemii; quia quanto quis magis patitur, tanto gloriosius coronabitur, ut dicitur. Ergo passionibus secundum se meremur, et non solum materialiter.

6. Praeterea, Hugo de Sancto Victore dicit (lib. 2 de Sacram., part. 4, cap. 6), quod post voluntatem sequitur opus, ut voluntas in suo opere augeatur; et sic facit aliquid ad meritum opus exterius. Sed similiter in passione potest voluntas augeri. Ergo passio facit ad meritum; et sic idem quod prius.

7. Praeterea, cum meritum in voluntate consistat; oportet ut id formaliter et completive ad meritum pertineat in quo voluntas formaliter et completive terminatur. Sed passio, inquantum volita, est objectum voluntatis; et sic voluntatem determinat quasi formaliter. Ergo formaliter ad meritum pertinet ipsa passio.

8. Praeterea, aliqui Confessores magis gravia sustinent aliquibus Martyribus; unde de eis dicitur quod longum traxere martyrium, cum passio quorumdam Martyrum sit brevi spatio finita; et tamen Confessoribus non debetur aureola: et sic videtur quod ipsa passio corporalis martyrii secundum se aureolam mereatur.

9. Praeterea, super illud Jac. 1: *Omne gaudium existimate, fratres mei*, dicit Glossa (interlin.): *Tribulatio in praesenti, justitia in futuro auget coronam.* Sed non auget nisi merendo. Ergo, cum tribulatio sit passio, meritoria est.

10. Praeterea, hoc idem videtur per id quod dicitur in Psalm. 115, 15: *Pretiosa in conspectu Domini mors Sanctorum ejus*: dicitur autem pretiosa quasi pretio digna. Pretium autem laboris est praemium, quod laboribus meremur. Ergo passionibus possumus mereri.

11. Sed dicendum, quod passionibus meremur, inquantum sunt volitae. — Sed contra est quod Lucia dixit: *Si invitam me violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam.* Ergo ipsa passio corruptionis, quam in vita sustinuisset, fuisset ei meritoria coronae; et sic passio non meretur solum quia est voluntaria.

12. Praeterea, difficultas est de necessitate meriti: quod patet ex hoc quod Magister dicit in 2 Sentent., dist. 24, quod homo in statu innocentiae non merebatur; quia nihil impellebat ad malum, neque aliquid retrahebat a bono. Cum ergo passiones difficultatem afferant, videtur quod per se ad meritum faciant.

13. Praeterea, timor quaedam passio est. Eo autem mereri possumus formaliter, cum sit in parte intellectiva: ut patet, cum timemus illa quae nonnisi per intellectum cognoscimus, sicut poenas aeternas. Ergo passionibus possumus mereri.

14. Praeterea, praemium respondet merito. Sed praemium gloriae non solum erit in anima, sed in corpore. Ergo et meritum consistit non solum in actione animae, sed in passione corporis.

15. Praeterea, ubi est major difficultas, ibi est major ratio meriti. Sed major difficultas est circa passiones quam circa operationes voluntatis. Ergo passiones sunt magis meritoriae quam actus voluntatis, qui tamen sunt formaliter meritorii.

16. Praeterea, virtutibus formaliter meremur. Sed quaedam passiones a Sanctis ponuntur virtutes, ut misericordia et poenitentia; quaedam a philosophis ponuntur laudabiles medietates inter vitia extrema, ut verecundia et nemesis a Philosopho in 2 Eth., cap. 7: quod totum ad virtutem pertinet. Ergo passionibus formaliter meremur.

17. Praeterea, meritum et demeritum, cum sint contraria, in eodem genere sunt. Sed in eodem genere passionum invenitur demeritum; nam primi motus qui sunt peccata, passiones quaedam sunt; ira etiam et accidia sunt quaedam passiones, quae tamen vitia capitalia ponuntur ab Apostolo, Rom. 1: peccata namque passiones ignominiae appellat. Ergo passionibus meremur.

1. Sed contra, nihil potest esse meritorium nisi quod est in nobis; quia, secundum Augustinum (lib. 1 Retract., cap. 9 in med.), *voluntas est qua peccatur et recte vivitur.* Sed passiones non sunt in nobis: quia, ut dicit Augustinus, 14 de civ. Dei (cap. 4, in med.), *passionibus inviti cedimus.* Ergo passionibus non meremur.

2. Praeterea, illud quod est praeambulum ad voluntatem, non potest esse meritorium, cum meritorium ex voluntate dependeat. Sed passiones animae praecedunt actum voluntatis, cum sint in parte sensitiva, actus autem voluntatis in parte intellectiva: intellectiva vero pars a sensitiva accipit. Ergo passiones animae non possunt esse meritoriae.

3. Praeterea, omne meritum est laudabile. Sed passionibus nec laudamur nec vituperamur, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 5). Ergo passionibus non meremur.

4. Praeterea, in Christo fuit major efficacia ad merendum quam in nobis. Sed Christus sua passione non meruit. Ergo nec nos passionibus meremur. Probatio mediae. Mereri est de non suo suum facere, vel de minus suo facere magis suum. Sed Christus non potuit facere de non suo suum, nec de minus suo magis suum, quia a primo instanti suae conceptionis sibi perfectissime debebatur quidquid cadit sub merito. Ergo Christus passione nihil meruit.

5. Sed dicendum, quod meruit faciendo de suo primo modo, pluribus modis. — Sed contra, duplex vinculum facit majorem obligationem. Ergo similiter et duplex ratio debiti facit magis debitum. Si ergo Christus non potuit facere aliquid magis debitum, nec etiam potuit aliquid facere pluribus modis debitum.

6. Praeterea, difficultas voluntarium diminuit. Cum ergo meritum debeat esse voluntarium, videtur quod difficultas meritum diminuat. Sed passiones difficultatem faciunt. Ergo diminuunt meritum magis quam aliquid ad meritum operentur.

Respondeo dicendum, quod passionibus non meremur per se, sed quasi per accidens, si proprie accipiatur mereri. Cum autem mereri respectu mercedis dicatur; proprie mereri est aliquid sibi magis acquirere pro mercede; quod quidem non fit nisi cum aliquid damus quod est condignum ei quod mereri dicimur; dare autem non possumus nisi id quod nostrum est, cujus domini sumus. Sumus autem domini nostrorum actuum per voluntatem; non solum illorum qui immediate ex voluntate eliciuntur, ut diligere et velle; sed eorum qui a voluntate imperantur per alias potentias eliciti, ut ambulare, loqui, et hujusmodi. Isti autem actus non sunt condigni quasi pretium respectu vitae aeternae, nisi secundum quod sunt gratia et caritate informati. Unde, ad hoc quod aliquis actus sit per se meritorius, oportet quod sit actus voluntatis vel imperantis vel elicientis; et iterum quod sit caritate informatus. Quia vero principium actus est habitus et potentia, et etiam ipsum objectum; ideo quasi secundario dicimur mereri et habitibus et potentiis et objectis. Sed id quod primo et per se est meritorium, est voluntarius actus gratia informatus. Passiones autem non sunt voluntatis nec ut imperantis nec ut elicientis: passionum enim principium, inquantum hujusmodi, non est in nobis; voluntaria autem dicuntur aliqua ex hoc quod in nobis sunt: unde passiones interdum actum voluntatis praeveniunt. Et ideo per se passionibus non meremur; secundum tamen quod aliquo modo concomitantur voluntatem, aliquo modo se habent ad meritum, ut sic possint dici esse meritoriae quasi per accidens.

Habet autem se passio ad voluntatem tripliciter. Uno modo ut voluntatis objectum: et sic passiones dicuntur esse meritoriae, inquantum sunt volitae vel amatae: id enim quo per se meremur, secundum hoc non erit ipsa passio, sed passionis voluntas. Secundo prout passio aliqua excitat voluntatem, vel intendit eam: quod dupliciter accidere potest; vel per se, vel per accidens: per se quidem quando passio excitat voluntatem ad id quod est sibi con-

simile, sicut cum ex concupiscentia voluntas inclinatur ad consentiendum concupiscibili, ex ira ad volendum vindictam; per accidens vero quando passio per quamdam occasionem excitat voluntatem ad contrarium; sicut in casto homine, quando insurgit passio concupiscentiae, voluntas cum majori conatu resistit; circa difficilia enim magis conamur. Et sic passiones dicuntur esse meritoriae, inquantum voluntas excitata a passione meritoria est. Tertio modo e converso, quando ex voluntate passio excitatur, secundum quod motus superioris appetitus redundat in inferiorem; sicut cum quis per voluntatem detestatur peccati turpitudinem, ex hoc ipso inferior appetitus ad verecundiam afficitur; et sic verecundia dicitur esse vel laudabilis vel meritoria, ratione voluntatis causantis. In primo ergo modo passio se habet ad voluntatem ut objectum; in secundo ut principium; in tertio ut effectus. Unde primus modus remotior est a meritorio: pari enim ratione posset dici aurum vel argentum meritorium vel demeritorium, inquantum hujusmodi volendo meremur vel demeremur. Ultimus autem modus est ad meritum propinquior, secundum quod effectus recipit a causa, et non e converso.

Et sic, proprie accipiendo meritum, passionibus, non meremur nisi per accidens. Potest autem et meritum large accipi, secundum quod quaelibet dispositio faciens congruitatem ad aliquid dicitur mereri illud; sicut si dicamus, mulierem ratione pulchritudinis mereri conjugium regis. Et sic passionibus corporalibus mereri dicimur, inquantum ipsae passiones reddunt nos quodammodo aptos ad aliquam gloriam percipiendam.

Ad primum ergo dicendum, quod praeceptis Dei admonemur ad gaudendum et timendum, secundum quod gaudium, timor, et hujusmodi, in actu voluntatis consistunt, et non sunt passiones, ut ex praedictis, in corp. art., patet, vel secundum quod hujusmodi passiones ex voluntate consequuntur.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus dicit has passiones esse voluntates, inquantum ex voluntate consequuntur in nobis; unde subjungit: *Omnino secundum varietatem eorum quae appetuntur vel fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel alios affectus mutatur et vertitur.* Vel loquitur de eis secundum quod nominant quosdam actus voluntatis, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod passio corporalis Martyris ad meritum essentialis premii non facit, nisi inquantum est volita; sed ad praemium accidentale, quod est aureola, martyrizatio ordinatur per modum meriti, secundum quod facit quamdam decentiam respectu aureolae: decens enim est ut qui Christo conformatur in passione, ei conformetur in gloria; Rom. 8. 17: *Si tamen compatimur ut simul* (1) *glorificemur.* Sciendum tamen est, quod voluntas non potest eodem modo se habere ad passiones corporales dum homo eas non patitur sicut quando eas patitur, propter earum acerbitatem. Unde, secundum Philosophum in 3 Ethic. (cap. 7, et lib 2, cap. 3), *in talibus sufficit fortem non contristari.* Et ideo ipsa corporalis passio actualiter perpessa et est signum voluntatis firmae et constantis, et est ejus excitativa, secundum quod homo circa difficilia conatur. Et sic aureola non debetur Confessori, quamvis debeatur Martyri.

(1) Al. *et simul.*

Unde patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod ad passionis intensionem sequitur intensio praemiorum, vel ratione cujusdam decentiae, vel ratione voluntatis intensae.

Ad sextum dicendum, quod quamvis voluntas augeatur in passione et in actu exteriori, non tamen est simile de utroque: nam actus imperatur a voluntate, non autem passio. Unde non similiter se habent ad meritum

Ad septimum dicendum, quod objectum determinat voluntatem secundum speciem actus: meritum autem non consistit in actu, proprie loquendo, secundum speciem actus; sed secundum radicem, quae est caritas. Et ideo non oportet quod formaliter passione mereamur, quamvis habeat se ut objectum

Ad octavum dicendum, quod totus labor quem sustinet aliquis Confessor longinquo tempore, non potest adaequari morti quam Martyr sustinet in momento, secundum operis genus: nam per mortem privatur id quod est maxime diligibile, scilicet vivere et esse: unde est finis terribilium, secundum Philosophum in 3 Ethic. (cap. 6, a med.); et circa eam est maxime virtus fortitudinis. Et hoc patet manifeste ex hoc quod homines diuturnis afflictionibus fatigati horrent mortem, quasi magis eligentes afflictiones alias pati quam mortem. Et ideo Philosophus in 9 Ethic. (cap. 8, vers. fin.) dicit, quod virtuosus exponit se morti, magis eligens unam bonam actionem et magnam quam multas parvas; quasi ille actus fortitudinis in sumendo mortem praeponderet multis aliis virtuosis operationibus. Et ideo quantum ad genus operis plus meretur minimus Martyr quam quicumque Confessor. Tamen quantum ad radicem operis potest Confessor plus mereri, inquantum ex majori caritate operatur; quia praemium essentiale respondet radici caritatis, accidentale vero generi actus. Inde est quod aliquis Confessor potest aliquo Martyre esse eminentior quantum ad praemium essentiale, Martyr tamen quantum ad praemium accidentale.

Ad nonum dicendum, quod Glossa illa loquitur de tribulatione secundum quod est volita, vel voluntatem excitans.

Et similiter dicendum ad decimum.

Ad duodecimum dicendum, quod virgini quae corrumperetur propter Christum, ipsa corruptio foret meritoria, sicut aliae passiones Martyrum; non quia corruptio ipsa esset voluntaria, sed quia ejus antecedens esset voluntarium, scilicet permanere in confessione Christi, ad quod sequitur eam corrumpi; et sic corruptio illa esset voluntaria, non voluntate absoluta, sed voluntate quasi conditionata, inquantum eligit magis hoc opprobrium quam Christum negare.

Ad duodecimum dicendum, quod duplex est difficultas: una quae est ex magnitudine facti et ejus bonitate; et haec difficultas requiritur ad virtutem; alia quae est ex parte agentis, inquantum est deficiens vel impeditus circa rectas operationes; et hanc difficultatem vel tollit vel minuit virtus: et sic passiones difficultatem faciunt. Prima ergo difficultas, quae est ex parte facti, per se facit ad meritum, sicut bonitas actus; secunda vero, quae est ex infirmitate operantis, non facit ad meritum, nisi forte occasionaliter, inquantum est occasio majoris conatus. Non autem verum est hoc quod Adam in primo statu non potuerit mereri, si gratiam habuit,

quamvis nihil impelleret ad malum: quia si perstitisset, ad gloriam quandoque pervenisset; et constat quod non sine merito. Nec Magister dicit quod mereri non potuisset in primo statu; sed dicit quod poterat vitare peccatum sine gratia, ex hoc quod nihil impellebat ad malum. Sine gratia vero nihil potest esse meritorium.

Ad decimumtertium dicendum, quod timor ille poenarum aeternarum qui est per se meritorius, est in voluntate, et non est passio, proprie loquendo, ut ex praedictis, in corp. art., patet; potest tamen in inferiori appetitu excitari passio timoris ex poenis aeternis vel per redundantiam ex superiori appetitu in inferiorem, vel per hoc quod conceptio intellectus de poenis aeternis formatur in imaginatione, et sic movetur appetitus inferior per passionem timoris; sed hic timor non se habet ad meritum nisi per accidens, ut dictum est (ibid.).

Ad decimumquartum dicitur, quod praemium correspondet merito quo ad commensurationem, quia secundum quantitatem meriti est quantitas praemii: non autem ei semper correspondet quo ad suppositum praecise: potest enim quis mereri alteri primam gratiam. Et ita in proposito corpus praemiabitur, non quia ipsum corpus meruerit, sed quia anima per voluntatem meruerit aliquam gloriam corpori.

Ad decimumquintum dicendum, quod loquendo de difficultate ex parte nostra, sic passiones difficultatem habent magis quam actus voluntatis; sed sic difficultas non facit ad meritum nisi per accidens, ut dictum est; et similiter nec passiones. Sed loquendo de difficultate quae est ex excellentia vel bonitate rei, quae per se facit ad meritum, sic est major difficultas ex parte actuum voluntatis.

Ad decimumsextum dicendum, quod passiones sunt meritoriae inquantum sunt effectus et indicia bonae voluntatis; sicut patet de verecundia, quae indicat voluntatem hominis repugnare turpitudini peccati, et misericordia, quae est dilectionis signum. Et ideo quandoque a Sanctis nomina harum passionum accipiuntur pro habitibus, quibus voluntas allicitur, quae est harum passionum principium.

Ad decimumseptimum dicendum, quod primi motus non habent perfectam rationem peccati vel demeriti; sed sunt quasi quaedam dispositiones ad demeritum, sicut veniale est dispositio ad mortale: unde non oportet quod ipsi motus sensualitatis sint secundum se merita, quia meritum non potest esse nisi actus voluntarius, ut dictum est, in corp. art. Passiones autem istae dicuntur interdum vitia, inquantum nominibus passionum vel actus voluntatis designantur vel habitus. Etiam vitia contra naturam passiones nominantur, quamvis sint voluntarii actus, inquantum per hujusmodi vitia natura a suo ordine perturbatur.

Ad illud vero quod primo in contrarium objicitur, dicendum, quod passionibus inviti cedimus, non quantum ad consensum, cum eis non nisi voluntate consentiamus; sed quantum ad aliquam corporalem transmutationem, sicut est risus et fletus, et alia hujusmodi. Et ideo inquantum eis voluntate consentimus vel dissentimus, sunt meritoriae vel demeritoriae.

Ad secundum dicendum, quod passiones inferioris appetitus quamvis aliquando praeveniant actum voluntatis, non tamen semper: non enim similiter ordinantur appetitivae sicut apprehensivae. Nam intellectus noster accipit a sensu, unde operatio intellectus esse non potest nisi praeexistente alia operatione sensus; voluntas autem non accipit ab appetitu inferiori, sed magis ipsum movet. Et ideo non oportet quod actum voluntatis praecedat passio inferioris appetitus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis passiones non sint laudabiles per se, possunt tamen esse laudabiles per accidens, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod Christus per passionem suam meruit sibi et nobis: sibi quidem gloriam corporis, quam quamvis per alia praecedentia merita meruerit, tamen per quamdam decentiam proprie claritas resurrectionis est praemium passionis, quia exaltatio est proprium humilitatis praemium. Nobis autem meruit, inquantum in sua passione pro peccato totius humani generis satisfecit, non autem per praecedentia opera, quamvis per ea nobis meruerit. Poenalitas autem ad satisfactionem requiritur per modum cujusdam recompensationis contra delectationem peccati.

Ad quintum dicendum, quod gloriam corporis Christus per passionem nec fecit de non debita debitam, nec de minus debita magis debitam: fecit tamen alio modo debitam quo prius non erat. Nec tamen sequitur quod magis debitam: hoc enim sequeretur, si causa debiti vel augeretur vel multiplicaretur, sicut fit quando duplici promissione obligatio augetur; quod in merito Christi non accidit, quia gratia ejus non est augmentata.

Ad sextum dicendum, quod difficultas per se impedit voluntarium; sed per accidens auget, inquantum aliquis difficultati contra conatur; ipsa tamen difficultas ad satisfactionem facit ratione poenalitatis.

ARTICULUS VII.

Utrum passio conjuncta merito diminuat ipsum.
(1-2, *quaest.* 24, *art.* 3.)

Septimo quaeritur, utrum passio adjuncta merito diminuat aliquid de merito; scilicet quis plus mereatur; utrum ille qui bene facit pauperi cum quadam compassione misericordiae, vel qui facit absque omni passione, ex solo judicio rationis. Et videtur quod plus mereatur qui facit ex solo judicio rationis. Meritum enim peccato opponitur. Sed plus peccat qui ex sola electione facit peccatum, quam qui peccat ex passione instigatus: primus enim dicitur peccare ex certa malitia, secundus ex infirmitate. Ergo plus meretur qui facit aliquod bonum ex solo judicio rationis, quam qui facit cum aliqua passione misericordiae.

2. Sed dicendum, quod ad hoc quod aliquid sit meritorium, vel actus virtutis, non solum requiritur bonum quod fit, sed modus quo bene fiat, quod non potest esse sine affectione misericordiae. — Sed contra, ad hoc quod aliquis actus bene fiat, tria requiruntur, secundum Philosophum in 2 Ethic.: scilicet voluntas eligens actum, ratio medium in actu constituens, relatio habitus in finem debitum. Haec autem omnia possunt esse sine passione misericordiae in eo qui dat eleemosynam. Ergo sine ea potest esse non tantum id quod fit, sed bene fieri. Probatio mediae. Omnia enim tria praedicta fiunt per actum voluntatis et rationis. Sed actus voluntatis et rationis non dependet a passione; quia

ratio et voluntas movent inferiores vires in quibus sunt passiones; motio autem motoris non dependet a motu mobilis. Ergo tria praedicta possunt esse sine passione.

5. Praeterea, ad actum virtutis discretio rationis exigitur: unde Gregorius dicit in Moralibus (lib. 22, cap. 1, a med.), quod *nisi ceterae virtutes ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.* Passiones autem omnes impediunt judicium vel discretionem rationis: unde dicit Salustius in Catilinario (in cap. cujus titulus est *Caesaris oratio*, in princ.): *Omnes homines, qui de rebus dubiis consultant, ab ira, amore, odio, misericordia vacui esse debent: non enim animus facile verum praevidet, ubi afficiunt ista.* Ergo hujusmodi passiones diminuunt de laude virtutis, et ita de merito.

4. Praeterea, concupiscibilis non minus impedit judicium rationis quam irascibilis. Sed passio irascibilis actui virtutis adjuncta turbat judicium rationis; unde dicit Gregorius (lib. 5 Mor., cap. 33, non longe a princ.), quod *ira per zelum turbat judicium rationis.* Ergo etc.

3. Praeterea, virtus est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 Phys. (comm. 17 et 18). Ergo id magis est virtuosum in nobis per quod magis appropinquamus perfectis. Sed Deo et Angelis magis assimilantur operantes ex judicio rationis sine passione: Deus enim punit sine ira, et relevat passionem misericordiae sine misericordiae passione. Ergo magis est virtuosum facere bonum sine his passionibus.

6. Praeterea, virtutes purgati animi sunt ceteris digniores. Sed, sicut dicit Macrobius super somnium Scipionis (lib. 1, paulo ante med.), *virtutes purgati animi faciunt passiones penitus oblivisci.* Ergo actus virtutis, sine passione factus, est laudabilior, et magis meritorius.

7. Praeterea, quanto amor caritatis in nobis est magis a carnali amore depuratus, tanto est laudabilior: non enim carnalis, sed spiritualis inter nos debet esse dilectio, ut Augustinus dicit in Regula (in 3 regula, cap. 4, in fin.). Sed passio amoris cum quadam carnalitate est. Ergo actus caritatis sine passione amoris est laudabilior: et eadem ratio est de aliis passionibus.

8. Praeterea, Tullius dicit in lib. de Offic.: *Benevolentiam non ardore quidem amoris, sed stabilitate mentis esse decet.* Ardor autem ad passionem pertinet. Ergo passio diminuit laudem actus virtutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 14 de civit. Dei (cap. 4, a med.): *Dum hujus vitae infirmitatem gerimus, si passiones omnino nullas habeamus, tunc non recte vivimus: vituperabat enim et detestabatur Apostolus quosdam, quos etiam esse dixit sine affectione. Culpavit illos satis Psalmista, de quibus ait Psalm.* 68: *Sustinui qui simul contristaretur, et non fuit.* Et sic videtur quod sine passionibus non possumus recte vivere.

Praeterea, Augustinus dicit, 9 de civ. Dei (cap. 5, et lib. 14, cap. 9): *Irasci peccanti, ut corrigatur; contristari pro afflicto, ut liberetur; timere periclitanti, ne pereat: nescio, utrum quisquam sana consideratione reprehendat. Nam et misericordiam Stoicorum est solere culpare; et ita longe melius, et humanius, et piorum sensibus accommodatius locutus est Cicero* (in fine orationis pro Quinto Ligario) *ubi ait: Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est.* Et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod passiones animae in duplici ordine se possunt habere ad voluntatem, vel ut praecedentes, vel ut consequentes: ut praecedentes quidem, inquantum passiones impellunt voluntatem ad aliquid volendum; ut consequentes vero, prout ex ipsa vehementia voluntatis per quamdam redundantiam commovetur inferior appetitus secundum has passiones (1), vel etiam inquantum ipsa voluntas has passiones procurat sponte et excitat. Secundum igitur quod sunt praecedentes voluntatem, sic diminuunt de ratione laudabilis: quia laudabilis est actus voluntatis, secundum quod est per rationem ordinatus in bonum secundum debitam mensuram et modum. Qui quidem modus et mensura non servatur, nisi cum actio ex discretione fit: quae discretio non servatur cum homo ex impetu passionis ad aliquid volendum, etiamsi sit bonum, provocatur; sed erit circa modum actionis, secundum quod impetus passionis est magnus vel parvus; et sic non nisi a casu continget quod debita mensura servetur. Secundum vero quod consequuntur ad voluntatem, sic non diminuunt laudem actus vel bonitatem: quia erunt moderatae secundum judicium rationis, ex quo voluntas sequitur. Sed magis addunt ad bonitatem actus, duplici ratione. Primo per modum signi: quia passio ipsa consequens in inferiori appetitu est signum quod sit motus voluntatis intensus: non enim potest esse in natura passibili quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori. Unde dicit Augustinus, 14 de civ. Dei (cap. 4, a med): *Dum hujus vitae infirmitatem gerimus, si passiones nullas habeamus, non recte vivimus.* Et post pauca subjungit causam, dicens: *Nam omnino non dolere dum sumus in hoc loco miseriae, non sine magna mercede contingit unanimitatis in animo, et stuporis in corpore.* Secundo per modum adjutorii: quia quando voluntas judicio rationis aliquid eligit, promptius et facilius id agit, si cum hoc passio in inferiori parte excitetur; eo quod appetitiva inferior est propinqua ad corporis motum. Unde dicit Augustinus, 9 de civit. Dei (cap. 5, ante med.): *Servit autem motus misericordiae rationi, quando in ira probatur misericordia, ut justitia conservetur.* Et hoc est quod Philosophus dicit in 3 Ethic. inducens versum Homeri: *Virtutem et furorem erige*; quia videlicet, cum aliquis est virtuosus virtute fortitudinis, passio irae electionem virtutis sequens facit ad majorem promptitudinem actus; si autem praecederet, virtutis modum perturbaret.

Ad primum ergo dicendum, quod perfecta ratio laudabilis et vituperabilis consistit in voluntario; unde id quod minuit de ratione voluntarii, diminuit rationem laudabilis in bono, et vituperabilis in malo. Passio autem praecedens electionem, diminuit rationem voluntarii; et ideo laudem boni actus et vituperium mali diminuit: sed passio sequens est signum magnitudinis voluntatis, ut dictum est, in corp. art. ; unde, sicut in bono addit ad laudem, ita in malo ad vituperium. Ille autem ex passione peccare dicitur in quo passio inducit ad electionem peccati. Qui autem ex electione peccati vituperationem peccati incidit, non di-

(1) *Al.* ad has secundum has passiones.

citur ex passione peccare, sed cum passione. Verum est ergo quod ex passione agere diminuit et laudem et vituperium; sed cum passione agere potest utrumque augere.

Ad secundum dicendum, quod motus virtutis, qui consistit in perfecta voluntate, non potest esse sine passione; non quia voluntas ex passione dependeat, sed quia in voluntate perfecta in natura passibili ex necessitate passio sequitur.

Ad tertium dicendum, quod in opere virtutis est necessaria et electio et executio. Ad electionem autem requiritur discretio; ad executionem vero ejus quod jam determinatum est, requiritur promptitudo. Non autem requiritur multum ut homo actualiter in executione operis existens multum circa opus meditetur: hoc enim, ut Avicenna dicit in sua Metaphys., potius officeret quam prodesset; sicut patet in cytharaedo qui multum impediretur, si ad tactum singularum chordarum cogitationem apponeret; et similiter scriptor, si in formatione singularum litterarum cogitaret. Et inde est quod passio electionem praeveniens impedit actum virtutis, inquantum impedit judicium rationis, quod necessarium est in eligendo; postquam vero puro judicio rationis jam electio est perfecta, passio sequens plus prodest quam noceat: quia si in aliquo turbet judicium rationis, facit tamen ad promptitudinem executionis.

Et per hoc patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod Deus et Angeli non sunt susceptivi passionis, et ideo ex voluntate perfecta in eis nulla passio sequitur; sequeretur autem, si passionis capaces essent. Et propter hoc ex quadam operum similitudine consuetudines locutionis humanae in Angelos usurpantur, non propter aliquam affectionum infirmitatem.

Ad sextum dicendum, quod illi qui habent virtutes purgati animi, sunt aliquo modo immunes a passionibus inclinantibus in contrarium ejus quod eligit virtus, et iterum a passionibus inducentibus voluntatem; non autem a passionibus voluntatem consequentibus.

Ad septimum dicendum, quod ad carnalitatem dilectionis pertinet, si passio amoris dilectionem voluntatis praecedat, non autem si sequatur; hoc enim ad fervorem pertinet caritatis, qui in hoc consistit quod dilectio quae est in superiori parte, sui vehementia usque ad permutationem inferioris partis redundat.

At per hoc patet solutio ad octavum.

ARTICULUS VIII.

Utrum passiones in Christo fuerint.
(3 part., qu. 15, art. 6, 7, etc.)

Octavo quaeritur, utrum hujusmodi passiones in Christo fuerint; et videtur quod non. Quia, secundum Augustinum, 12 de Trinit. (cap. 16, circa med.), omne agens est praestantius patiente. Sed nullum creatum est praestantius anima Christi. Ergo in anima Christi non potuit esse aliqua passio.

2. Praeterea, secundum Macrobium (lib. 1 super somnium Scipionis, paulo ante med.), *fortitudinis purgati animi est passiones ignorare, non vincere.* Sed Christus habuit maxime virtutes animi purgati. Ergo in eo hujusmodi passiones non fuerunt.

3. Praeterea, secundum Damascenum (lib. 2, cap. 22), passio est *motus animae appetitivae per suspicionem boni vel mali.* Sed in Christo non fuit suspicio; haec enim ad ignorantiam pertinet. Ergo in Christo non fuit aliqua passio animae.

4. Praeterea, secundum Augustinum (9 de civit. Dei, cap. 4, et 14, cap. 9), passio est *motus animi contra rationem.* Sed in Christo nullus motus fuit contra rationem. Ergo in Christo non fuit aliqua passio animae.

5. Praeterea, Christus quantum ad animam non est Angelis minoratus, sed solummodo quantum ad infirmitatem carnis. Sed in Angelis passiones non sunt, ut Augustinus dicit, 9 de civit. Dei (cap. 5, circa fin.). Ergo nec in anima Christi fuerunt.

6. Praeterea, Christus fuit perfectior secundum animam quam homo in primo statu. Sed homo in primo statu his passionibus subjectus non erat: quia, ut dicit Augustinus, 11 de civit. Dei (cap. 10 et 19): *ad vitae praesentis pertinet infirmitatem in quibuscumque bonis officiis, hujusmodi perpeti affectus*; infirmitas autem in primo statu non fuit. Ergo nec in Christo hujusmodi passiones fuerunt.

7. Praeterea, secundum Augustinum (lib. de Natura boni, cap. 20), dolor est *sensus divisionis vel corruptionis.* Sed in Christo neque fuit sensus corruptio neque divisio: quia, ut dicit Hilarius (lib. de Synodis, a med., et lib. 10 de Trin., parum a princ.), *habuit vim poenae sine sensu poenae*; neque fuit in eo divisio vel corruptio, quia a summo bono nulla deperditio fieri potuit. Ergo in Christo non fuit dolor.

8. Praeterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed in corporibus Sanctorum non erit aliqua passio propter hanc causam, quia erunt a fomite depurata, et animabus gloriosis unita. Cum ergo hoc fuerit in corpore Christi, videtur quod non potuerit esse in eo corporalis passionis dolor.

9. Praeterea, nullus dolet vel tristatur nisi de sui boni amissione: propter hoc enim et malum est contristabile, quia adimit bonum. Sed bonum hominis est virtus; hoc enim solo homo efficitur bonus. Ergo, cum in Christo istud bonum ademptum non fuerit, in eo tristitia vel dolor non fuit.

10. Praeterea, secundum Augustinum, 14 de civit. Dei, cap. 6, *cum dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est.* Sed in Christo nihil accidit quod ipse noluerit. Ergo in Christo passio tristitiae vel doloris non fuit.

11. Praeterea, nullus rationabiliter tristatur vel dolet nisi propter aliquam laesionem. Sed, sicut probat Chrysostomus (homil. 21 ad populum Antioch., ante med.), *nullus laeditur nisi a se ipso*; quod quidem sapientis non est. Cum ergo Christus fuerit sapientissimus, tristitia in eo non fuit.

Sed contra est quod dicitur Marci 14, 33: *Coepit Jesus pavere et taedere et moestus esse.*

Praeterea, Augustinus dicit (14 de civit. Dei, cap. 8 et 9), quod *recta voluntas non solum inculpabiles, verum laudabiles habet motus hos.* Sed in Christo fuit recta voluntas. Ergo in eo isti motus fuerunt.

Praeterea, in Christo fuerunt defectus hujus vitae qui perfectioni gratiae non repugnant. Sed hujusmodi passiones non repugnant perfectioni gratiae, sed magis a gratia causantur; ut patet per Augustinum (14 de civit. Dei, cap. 9): *Ili enim af-*

fectus de amore bono et de sancta caritate veniunt. Ergo hujusmodi passiones in Christo fuerunt.

Respondeo dicendum, quod passiones istae aliter sunt in peccatoribus, aliter in justis et perfectis et imperfectis, aliter in Christo homine, aliter in primo homine et beatis; in Angelis enim et Deo omnino non sunt: quia vis appetitiva sensibilis in eis non est, cujus sunt motus hujusmodi passiones.

Ad dictorum autem evidentiam sciendum est, quod hujusmodi passiones animi quatuor differentiis distingui possunt, secundum quam distinctionem magis vel minus proprie passionis rationem habent. Primo ex hoc quod aliquis afficitur passione animi per id quod est contrarium sive nocivum, vel per id quod est conveniens et proficuum; et magis salvatur ratio passionis quando affectio sequitur ex nocivo, quam si sequatur ex proficuo; propter hoc quod passio importat quamdam transmutationem patientis a sua naturali dispositione in contrariam dispositionem. Et inde est quod dolor et tristitia et timor, et aliae hujusmodi passiones, quae sunt respectu mali, habent rationem passionis magis quam gaudium et amor et alia hujusmodi, quae sunt respectu boni; quamvis in his ratio passionis salvetur, secundum quod cor per hujusmodi dilatatur vel accenditur, vel qualitercumque disponitur aliter quam sit ejus communis dispositio: unde ex hujusmodi affectionibus aliquem mori contingit. Secundo per hoc quod passio totaliter est ab extrinseco, vel est ab aliquo principio intrinseco; magis tamen salvatur ratio passionis quando est ab extrinseco, quam quando est ab intrinseco. Ab extrinseco quidem est quando passio subito concitatur ex occursu alicujus convenientis vel nocivi; ab intrinseco autem quando ex ipsa voluntate passiones istae causantur per modum qui est dictus; et tunc non sunt subitae, cum sequantur judicium rationis. Tertio ex hoc quod aliquid vel totaliter transmutatur, vel non totaliter. Quod enim aliqualiter alteratur, et non totaliter transmutatur, non ita proprie pati dicimus sicut quod totaliter in contrarium transmutatur: magis enim proprie dicimus hominem pati infirmitatem si totum corpus ejus infirmetur, quam si morbus accidat in aliqua ejus parte. Tunc autem totaliter homo per hujusmodi affectus transmutatur quando non sistunt in appetitu inferiori, sed trahunt ad se et superiorem; quando vero in solo appetitu inferiori sunt, tunc homo immutatur eis quasi secundum partem; unde sic dicuntur propassiones, primo autem modo passiones. Quarto per hoc quod transmutatio est remissa vel intensa. Remissae enim transmutationes minus proprie passiones vocantur; unde Damascenus dicit in 3 lib. (capit. 20): *Non omnes motus passivi passio vocantur, sed qui sunt vehementiores, et in sensum procedentes: qui enim sunt parvi et insensibiles, nondum passiones sunt.*

Sciendum est ergo, quod in hominibus in statu viae, si sunt peccatores, sunt passiones respectu boni et respectu mali non solum praevisae, sed subitae, et intensae, et frequenter, et perfectae; unde dicuntur passionum sectatores in 1 Ethicor. In justis vero nunquam sunt perfectae, quia ratio in eis nunquam deducitur a passionibus; sunt tamen vehementes in imperfectis, sed in perfectis sunt debiles, inferioribus viribus per habitum virtutum moralium refrenatis: habent tamen passiones non solum praevisas, sed subitas; et non solum respectu boni, sed respectu mali. In beatis vero, et in homine in primo statu, et in Christo secundum statum infirmitatis, hujusmodi passiones nunquam sunt subitae: eo quod propter perfectionem boni in eis, inferiorum virium ad superiores, nullus motus exurgit in appetitu inferiori nisi secundum dictamen rationis; unde dicit Damascenus in 3 lib.: *Non praecedebant in Domino voluntatem naturalia; sed volens esurivit, volens timuit.* Et similiter intelligendum est de beatis post resurrectionem, et de hominibus in primo statu. Sed hoc interest; quod in Christo non solum fuerunt passiones respectu boni, sed respectu mali: habebat enim corpus passibile, et ideo ex imaginatione nocivi naturaliter passio timoris et tristitiae et hujusmodi in eo poterant esse. Sed in primo statu et in beatis non potest esse apprehensio alicujus ut nocivi; et ideo in eis non est passio nisi respectu boni, sicut amor, gaudium, et hujusmodi; non autem tristitia vel timor aut ira vel aliquid tale.

Sic ergo concedimus, veras passiones in Christo fuisse: unde dicit Augustinus, 14 de civ. Dei (cap. 9, circa med.): *Christus hos motus certissime dispensationis gratia ita cum voluit suscepit animo humano, sicut cum voluit factus est homo.*

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet agens esse simpliciter praestantius patiente, sed secundum quid, scilicet inquantum est agens: et sic nihil prohibet objectum animae Christi esse ea praestantius, inquantum est activum, et anima Christi aliquam habet passivam potentiam.

Ad secundum dicendum, quod, secundum Augustinum, 9 de civit. Dei (cap. 4), circa hoc fuit contentio inter Stoicos et Peripateticos, quae tamen magis videbatur esse secundum vocem quam secundum rem. Nam Stoici dicebant, hujusmodi passiones nullo modo esse in animo sapientis. Sapientem autem eum dicebant qui perfectus est in virtutibus, quasi habens animi purgati virtutem. Peripatetici vero dicunt, has passiones animi in sapientem cadere, sed moderatas, rationique subjectas. Probat autem Augustinus (19 de civit. Dei, cap. 4), ex cujusdam Stoici confessione, quod Stoici volebant hujusmodi affectus subitos in animo sapientis esse, sine hoc tamen quod approbentur, vel quod eis consentiatur. Quos quidem passiones non dicebant, sed quasi visa vel phantasias. Unde patet quod secundum rem Stoici nihil aliud quam Peripatetici dicebant, sed erat tantummodo in verbis dissonantia; quia quod Peripatetici passiones nominabant, Stoici appellabant aliter. Sic ergo secundum Stoicorum sententiam Macrobius (libr. 1 in somnium Scipionis, paulo ante med.) et Plotinus (in libr. de Virtutibus, capit. 2 et sequent.) dicunt, passiones cum virtute purgati animi non esse: non quia non sint aliqui subiti motus passionum in hujusmodi virtuosis; sed quia nec rationem trahunt, nec adeo vehementes sunt, quod pacem multum perturbent: secundum quod Philosophus dicit in 7 Ethic., quod concupiscentiae in temperatis non sunt fortes, sicut sunt in continentibus; quamvis in neutris ratio ad consensum trahatur. Vel potest dici, et melius, quod, cum hujusmodi passiones ex bono et malo oriantur, distinguendae sunt secundum differentiam bonorum et malorum. Sunt enim quaedam bona et mala naturalia, sicut cibus, potus, sanitas vel aegritudo corporis, et alia hujusmodi; quaedam vero non na-

turalia, sicut divitiae, honores, et alia hujusmodi, circa quae vita civilis versatur. Distinguunt autem Plotinus et Macrobius (locis nunc cit.), virtutes purgati animi contra virtutes politicas. Ex quo patet quod virtutes purgati animi ponuntur in illis qui totaliter sunt a civili conversatione remoti, soli contemplationi sapientiae vacantes. Et ideo in eis non sequuntur aliquae passiones ex bonis vel malis civilibus; non tamen sunt immunes ab illis passionibus quae sequuntur bona vel mala naturalia.

Ad tertium dicendum, quod quidquid causatur ex debili causa, potest ex fortiori causa causari. Æstimatio autem causata est fortior causa ad excitandas passiones, quam suspicio: unde Damascenus posuit illud minimum ex quo potest causari passio; per hoc dans intelligere, quod ex fortiori causa fortior causatur.

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum, 14 de civit. Dei (cap. 9, a med.), impassibilitas dupliciter dicitur: uno modo secundum quod privat affectiones quae accidunt contra rationem, et mentem perturbant; alio modo secundum quod excludit omnem affectum. Accipitur ergo passio in praedicta auctoritate secundum quod primae impassibilitati opponitur, non autem secundum quod opponitur secundae; et sic solummodo in Christo fuit.

Ad quintum dicendum, quod Christus secundum animam intellectivam fuit Angelis superior: habuit tamen appetitum sensitivum, secundum quem passiones ei inesse poterant, quem Angeli non habent.

Ad sextum dicendum, quod in primo homine fuerunt aliquae passiones, ut gaudium et amor, quae sunt respectu boni, non autem dolor vel timor, quae sunt respectu mali: et haec ad praesentem infirmitatem pertinent, quam Adam non habuit; Christus autem voluntarie assumpsit.

Ad septimum dicendum, quod in Christo fuit vera laesio corporis, et verus sensus laesionis: ipse enim secundum Divinitatem est summum bonum, cui nihil subtrahi potest, non autem secundum corpus. Verbum autem Hilarii, ut quidam dicunt, postmodum est ab ipso retractatum. Vel potest dici, quod ideo dicit Christum sensum poenae non habuisse, non quia poenam non senserit, sed quia sensus iste non pervenit usque ad rationem immutandam.

Ad octavum dicendum, quod ex hoc ipso quod anima glorificata est, secundum communem cursum, corpus ei unitum gloriosum efficitur, et impassibile laesionis; unde dicit Augustinus in epistola ad Dioscorum: *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine, quae in fine temporum Sanctis promittitur, redundet in inferiorem naturam, quod est corpus, non beatitudo quae fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis et incorruptionis vigor.* Sed Christus in sua potestate habens animam suam et corpus, propter virtutem Divinitatis ex quadam dispositione et habebat in anima beatitudinem, et in corpore passibilitatem, Verbo permittente corpori id quod est sibi proprium, ut Damascenus dicit (lib. 3, cap. 15, a med. et 18 et 19); unde singulare fuit in Christo ut ex plenitudine beatitudinis animae non redundaret gloria in corpus.

Ad nonum dicendum, quod bonum hominis, Stoici non appellabant nisi illud quo homines boni dicuntur, scilicet virtutes animi. Reliqua vero, sicut corporalia, et ea quae sunt fortunae exterioris, non appellabant bona, sed commoda; quae tamen Peripatetici bona appellabant, sed minima, virtutes autem maxima bona: quae differentia non erat nisi secundum nomina. Sicut enim ex minimis bonis secundum Peripateticos, ita ex commodis secundum Stoicos aliqui motus in animo sapientis oriuntur, licet non rationem perturbantes. Et sic non est verum quod in animo sapientis ex solo defectu virtutis possit tristitia oriri.

Ad decimum dicendum, quod quamvis laesio corporis in Christo non fuerit nolente ratione, fuit tamen contra appetitum sensualitatis; et sic fuit ibi tristitia.

Ad undecimum dicendum, quod Chrysostomus loquitur de laesione qua aliquis efficitur miser, qua scilicet privatur bono virtutis: non autem ex sola tali laesione passio tristitiae in sapientem oritur, ut dictum est. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IX.

Utrum doloris passio fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem. — (*3 part., quaest. 46, art. 7.*)

Nono quaeritur, utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem; et videtur quod non. Tunc enim homo conturbari dicitur et a passione deduci, quando commotio passionis usque ad rationem pertingit. Perturbari autem et a passione deduci, non est alicujus sapientis. Cum ergo Christus fuerit sapientissimus, videtur quod in ipso dolor usque ad superiorem rationem non pervenerit.

2. Praeterea, unaquaeque potentia delectari dicitur secundum convenientiam proprii objecti. Ergo et dolor alicui potentiae attribui non debet nisi propter nocumentum quod accidit ex parte objecti. Sed respectu rerum aeternarum, quae sunt superioris rationis objecta, Christus nullum defectum vel impedimentum patiebatur. Ergo in superiori ratione Christi, passio doloris non fuit.

3. Praeterea, secundum Augustinum, 14 de civitate Dei (cap. 7, in fin.), dolor pertinet ad corporales passiones. Ergo dolor non pertinet ad animam, nisi secundum quod est corpori conjuncta. Sed secundum rationem superiorem anima corpori non conjungitur, cum, secundum Philosophum in 3 de Anima (comm. 6), intellectus nullius corporis actus sit. Ergo in ratione superiori dolor esse non potest.

4. Sed dicendum, quod ratio superior non conjungitur corpori per operationem, conjungitur tamen ei ut forma. — Sed contra, secundum Philosophum in lib. de Somn. et Vig. (cap. 1, ante med.), ejusdem est potentia et actio. Si ergo actus intellectus est animae absque communicatione corporis; et potentia intellectiva erit animae non secundum quod conjungitur corpori: et ita ratio superior, non erit corpori conjuncta ut forma.

5. Praeterea, secundum Damascenum (lib. 2, cap. 22), passio est motus irrationalis animae, et appetitivae. Sed dolor et tristitia et hujusmodi sunt quaedam passiones. Ergo in parte superioris rationis non fuerunt in Christo.

6. Praeterea, secundum Augustinum, 14 de civitate Dei (cap. 6), dolor vel tristitia est eorum

quae nobis nolentibus accidunt. Sed Christus per superiorem rationem volebat suam passionem corporalem, neque aliquid contra ejus voluntatem accidit, quae perfectissime divinae voluntati erat conformis. Ergo in superiori ratione in Christo tristitia vel dolor non fuit.

7. Sed dicendum, quod ratio superior ut ratio volebat corporis passionem, non autem ut natura. — Sed contra, eadem potentia est ratio ut est considerata, et ut natura: diversa enim consideratio substantiam rei non variat. Si ergo ratio superior ut ratio aliquid volebat, et ut natura nolebat; eadem potentia simul et semel aliquid volebat et nolebat; quod est impossibile.

8 Praeterea, secundum Philosophum (1 Topic., cap. 13), *delectationi quae est in considerando, nulla tristitia est opposita vel contraria.* Delectatio autem superioris rationis est in contemplando aeterna. Ergo in ea non potest esse aliquis dolor vel tristitia: haec enim tristitia sive dolor delectationi contemplativae opponeretur; et ita in anima Christi secundum superiorem rationem passio doloris vel tristitiae non fuit.

1. Sed contra est quod in Psal. 75 dicitur: *Repleta est malis anima mea*; Glossa (ibi ex August.): *non vitiis, sed doloribus.* Ergo in qualibet parte animae Christi fuit dolor; et ita in superiori ratione.

2. Praeterea, satisfactio respondet culpae. Sed Christus sua passione satisfecit pro culpa primi hominis. Cum ergo culpa illa pervenerit usque ad superiorem rationem; et passio Christi ad superiorem rationem debuit pervenire.

3. Praeterea, ut dicit Glossa, super illud: *Repleta est malis anima mea*, anima dolendo compatitur corpori cui unitur. Sed ratio ut ratio dicit respectum ad corpus: quod patet ex hoc quod in Angelis, qui non habent corpora sibi naturaliter unita, non dicimus rationem, sed intellectum; in animabus autem corporibus unitis dicimus rationem. Ergo in superiori ratione, ut est ratio, fuit dolor passionis Christi.

4. Praeterea, tota anima, secundum Augustinum (6 de Trinit., cap. 6, non procul a fin.), est in toto corpore. Ergo quaelibet pars ejus est corpori unita. Sed ratio superior, ut ratio, est quaedam pars animae. Ergo est corpori unita; et ita compatitur per dolorem corpori compatienti.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex praedictis, art. 2 hujus quaest., patet, duplex est passio, qua anima per accidens patitur: una corporalis, quae incipit a corpore, et terminatur ad animam secundum quod est corpori unita; alia vero est passio animalis, quae causatur ex hoc quod anima aliquid apprehendit ex quo appetitus movetur, cujus motum sequitur quaedam transmutatio corporalis. Loquendo ergo de prima passione, ad quam pertinet dolor, secundum Augustinum (14 de civit. Dei, cap. 7, in fin.), sic dicendum est, quod dolor passionis Christi quodammodo fuit in superiori ratione ipsius, et quodammodo non. Sunt enim duo in dolore; scilicet laesio, et laesionis experimentalis perceptio: laesio quidem principaliter est in corpore, sed consequenter in anima inquantum corpori unitur. Unitur autem anima corpori per suam essentiam: in essentia vero animae omnes potentiae radicantur: et secundum hoc illa laesio ad animam et ad omnes partes ejus in Christo pertinebat, etiam ad superiorem rationem, secundum quod in essentia animae fundatur. Experimentalis autem perceptio laesionis ad solum sensum tactus pertinet, ut supra, art. 3 hujus quaest., dictum est. Loquendo vero de passione animali, in illa sola parte animae potest esse tristitia, quae est passio animalis proprie, ex cujus objecto tristitia contingit, per cujus apprehensionem et appetitum tristitia contingit. Ex objecto autem superioris rationis in anima Christi nulla ratio tristitiae accidere poterat; scilicet ex parte aeternorum, quibus perfectissime fruebatur; et ideo tristitia animalis in superiori ratione animae Christi esse non potuit.

Patiebatur ergo superior ratio in Christo dolore corporali, secundum quod in essentia animae radicatur; non autem patiebatur tristitia animali, secundum quod per actum proprium ad aeterna conspicienda respiciebat.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc homo perturbatur et a passione deducitur, quando ratio in propria operatione sequitur inclinationes passionis, consentiendo et eligendo; dolor autem corporalis non pervenit ad superiorem rationem animae Christi, immutando ejus propriam rationem, sed solummodo ut radicatur in essentia, ut dictum est, in corp. art.; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis dolor non fuerit in superiori ratione animae Christi per comparationem ad proprium objectum, fuit tamen in ea secundum quod comparatur ad propriam radicem, quae est animae essentia.

Ad tertium dicendum, quod potentia potest esse actus corporis dupliciter. Uno modo inquantum est potentia quaedam; et sic dicitur esse actus corporis, inquantum informat aliquod organum corporale ad actum proprium exequendum; sicut potentia visiva perficit oculum ad exequendum actum visionis: et sic intellectus non est actus corporis. Alio modo ratione essentiae in qua fundatur; et sic tam intellectus quam aliae potentiae corpori conjunguntur ut forma, inquantum sunt in anima, quae per sui essentiam est corporis forma.

Ad quartum dicendum, quod illa objectio procedit secundum rationem potentiae, non autem secundum quod in essentia animae radicatur.

Ad quintum dicendum, quod Damascenus loquitur de passione animali: quae quidem passio sicut in proprio subjecto est in appetitiva sensuali, sed est in apprehensiva quasi causaliter, inquantum ex objecto apprehenso motus passionis in appetitiva consurgit. Sunt autem et in appetitu superiori aliquae operationes consimiles passionibus inferioris appetitus, ratione cujus similitudinis nomina passionum aliquando Angelis vel Deo attribuuntur, ut Augustinus dicit, 9 de civ. Dei (cap. 9, circa fin.). Et per hunc modum quandoque tristitia dicitur esse in superiori ratione quantum ad apprehensivam et appetitivam. Sic tamen non dicimus fuisse dolorem in superiori ratione animae Christi, sed secundum quod in essentia animae radicatur, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod objectio illa probat, in ratione superiori non fuisse dolorem, secundum quod per propriam operationem ad suum objectum comparatur: sic enim nihil ea nolente accidit.

Ad septimum dicendum, quod distinctio illa qua distinguitur ratio ut ratio, et ratio ut natura, dupliciter potest intelligi. Uno modo ita quod ratio

ut natura dicatur ratio secundum quod est naturae (1) creaturae rationalis, prout scilicet fundata in essentia animae dat esse naturale corpori; ratio vero ut ratio dicatur secundum id quod est proprium rationis inquantum est ratio; et hoc est actus ejus, quia potentiae definiuntur per actus. Quia igitur dolor non est in superiori ratione prout secundum actum proprium comparatur ad objectum, sed secundum quod in essentia animae radicatur; ideo dicitur quod superior ratio patiebatur dolorem ut natura, non autem ut ratio. Et est simile de visu qui fundatur super tactum, inquantum organum visus est organum tactus. Unde dupliciter visus potest pati laesionem: uno modo per actum proprium, sicut cum ab excellenti luce visio obtunditur; et haec est passio visus ut visus: alio modo prout fundatur in tactu, ut cum oculus pungitur, vel aliquo calore dissolvitur; et hoc non est passio visus ut est visus, sed ut est quidam tactus. Alio modo potest intelligi praedicta distinctio, ut dicamus rationem ut naturam intelligi secundum quod ratio comparatur ad ea quae naturaliter cognoscit vel appetit; rationem vero ut rationem, secundum quod per quamdam collationem ordinatur ad aliquid cognoscendum vel appetendum, eo quod rationis est proprium conferre. Sunt enim quaedam quae secundum se considerata sunt fugienda, appetuntur vero secundum ordinem ad aliud; sicut fames et sitis secundum se considerata sunt fugienda; prout autem considerantur ut utilia ad salutem animae vel corporis, sic appetuntur: et sic ratio ut ratio de eis gaudet, ratio vero ut natura de eis tristatur. Ita etiam passio corporalis Christi in se considerata fugienda erat; unde ratio ut natura de ea contristabatur et eam nolebat: prout vero ordinabatur ad salutem humani generis, sic bona erat et appetibilis; et sic ratio ut ratio eam volebat, et inde gaudebat. Sed hoc non potest referri ad rationem superiorem, sed inferiorem tantum, quae his quae sunt corporis, intendit sicut proprio objecto: unde in passiones corporis potest ferri et absolute et cum collatione. Sed ratio superior non intendit his quae sunt corporis, sicut objectis; sic enim intendit solis aeternis; ad corporalia vero respicit de eis judicando per rationes aeternas, quibus non solum conspiciendis, sed consulendis intendit. Et ita ratio superior non respiciebat ad corporis passionem in Christo nisi in ordine ad rationes aeternas, secundum quas de ea gaudebat, inquantum erat Deo placita. Unde nullo modo ratione propriae operationis tristitia vel dolor in superiori ratione cadebat. Non autem est inconveniens ut eadem potentia idem velit in ordine ad alterum, quod non vult secundum se: quia potest esse quod id quod non est in se bonum, ex ordine ad alterum accipiat quamdam bonitatem; quamvis hoc non habeat locum in superiori ratione in Christo, respectu passionis corporis, ad quam non ordinatur nisi ut ad volitam, ut ex dictis patet.

Ad octavum dicendum, quod consideratio potest causare delectationem dupliciter. Uno modo ex parte operationis, quae est consideratio; et sic delectationi quae est in considerando, nulla tristitia opponitur vel contrariatur: quia huic considerationi quae est causa delectationis, non est aliqua consideratio contraria, quae sit causa tristitiae: omnis enim consideratio delectabilis est. Non sic autem est ex parte sensus: quia secundum operationes sensus contingit et tristitia et dolor; sicut ex tactu convenientis delectamur, ex tactu autem nocivi dolemus. Alio modo facit delectationem ex parte considerati; inquantum scilicet aliquid consideratur ut bonum vel ut malum. Et sic ex consideratione potest accidere delectatio et tristitia contraria; sic enim et ipsum non intelligere tristitiam causat, inquantum consideratur ut quoddam malum; secundum se vero non causat nisi negationem delectationis. Non tamen hoc modo dicimus dolorem esse in superiori ratione animae Christi, sed prout in essentia animae radicatur.

Ad id vero quod primo in contrarium objicitur, dicendum, quod Glossa non dicit quod anima Christi sit repleta tristitia; sed quod est repleta doloribus, secundum quod compatitur corpori; et sic non oportet quod passio doloris pertineat ad rationem superiorem, nisi secundum quod est in essentia animae; sic enim corpori unitur.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi non esset satisfactoria, nisi inquantum est voluntarie ex caritate suscepta: et sic non oportet quod dolor sit in superiori parte rationis Christi respectu propriae operationis, sicut in Adam fuit culpa per operationem superioris rationis: quia ipse motus caritatis patientis, qui est in superiori parte rationis, respondet in satisfactione ad id quod fuit in culpa secundum superiorem rationem.

Ad tertium dicendum, quod in ratione duo intelliguntur; scilicet participatio quaedam intellectualis veritatis, et iterum intellectus obumbratio vel defectus. Defectus ergo intellectualis virtutis consequitur animam secundum quod unibilis est corpori; sed intellectualis virtus inest ei secundum quod non est sub corpore depressa, sicut aliae formae materiales. Et ideo, cum operatio rationis insit animae secundum quod participat virtutem intellectualem, non exercetur talis operatio corpore mediante.

Ad quartum dicendum, quod ratio ut ratio non nominat aliquam potentiam (1) distinctam a ratione ut natura est, sed nominat quemdam modum considerandi ipsam potentiam. Quamvis autem secundum aliquem modum considerandi passio non pertineat ad aliquam potentiam animae, non tamen excluditur quin anima patiatur.

ARTICULUS X.

Utrum per dolorem passionis, qui in superiori ratione Christi erat, gaudium fruitionis impediretur, et e contra. — (3 *part.*, *quaest.* 46, *art.* 8.)

Decimo quaeritur, utrum per dolorem passionis, qui erat in superiori ratione Christi, impediretur gaudium fruitionis, et e converso; et videtur quod sic. Beatitudo enim magis proprie est in anima quam in corpore. Sed corpus non potest dici beatum vel gloriosum simul dum patitur: quia impassibilitas ad gloriam corporis pertinet. Ergo nec in ratione superiori Christi potuit esse simul passio doloris et gaudium fruitionis.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 7 Ethic. (ca-

(1) *Al. deest* naturae.

(1) *Al.* ab aliis distinctam a ratione etc.

pit. 13 et 14), quod *delectatio quaelibet expellit tristitiam contrariam; si autem vehemens sit, expellit omnem tristitiam.* Sed delectatio qua superior ratio animae Christi fruebatur Divinitate, fuit vehementissima. Ergo expulit a Christo omnem tristitiam et dolorem.

3. Praeterea, ratio superior limpidius contemplatur quam Paulus in raptu. Sed ex veri contemplatione anima Pauli abstracta fuit a corpore, non solum quantum ad operationem rationis, sed etiam quantum ad operationes sensibiles. Ergo et Christus nec secundum rationem nec secundum sensum, aliquem dolorem sustinuit.

4. Praeterea, ex forti causa sequitur fortis effectus. Sed operatio animae est causa corporalis immutationis, sicut patet quod ex imaginatione terribilium vel delectabilium corpus disponitur ad frigus vel ad calorem. Cum ergo in anima quantum ad superiorem rationem fuerit vehementissimum gaudium, videtur quod corpus fuerit ex hoc gaudio immutatum; et ita dolor non potuit esse nec in corpore nec in superiori ratione, secundum quod est corpori unita.

5. Praeterea, visio Dei in sua essentia est efficacior quam visio Dei in subjecta creatura. Sed visio qua Moyses vidit Deum in subjecta creatura, fecit ut non affligeretur fame quadragenario jejunio. Ergo multo fortius visio Dei in sua essentia, quae Christo conveniebat secundum superiorem rationem, omnem corporalem afflictionem removit; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, id quod est in summo, a quo tamen potest fieri recessus, non patitur contrarii permixtionem; sicut calor ignis, qui est in summo, non patitur permixtionem frigoris, quamvis calor ille sit transmutabilis. Sed gaudium fruitionis fuit in superiori ratione in summo, etiam immutabiliter. Ergo non fuit ibi aliqua permixtio doloris.

7. Praeterea, homo beatificatur et secundum animam et secundum corpus: utramque autem beatitudinem per peccatum amisit. In Christo autem fuit restituta humana natura ad beatitudinem animae, quae consistit in hoc quod superior ratio Divinitate fruebatur. Ergo multo magis fuit restituta ad beatitudinem corporis, quae minus est; et ita etiam nec secundum corpus in eo dolor fuit; et sic nec in ratione superiori, secundum quod corpori unitur.

8. Praeterea, sicut anima Christi unitur Verbo, ita et caro ejus. Sed si caro ejus esset glorificata per unionem ad Verbum, non posset in ea esse aliquis dolor. Ergo, cum superior ratio sit beatificata per unionem ad Verbum, non poterat in ea esse aliquis dolor.

9. Praeterea, secundum Augustinum, 12 super Genesim ad litteram (cap. 24), gaudium et dolor per essentiam sunt in anima. Gaudium autem et dolor sunt contraria. Cum ergo contraria non possint esse in eodem secundum essentiam, videtur quod in superiori parte rationis non simul potuerit esse gaudium fruitionis et dolor passionis.

10. Praeterea, dolor sequitur ex apprehensione nocivi, gaudium ex apprehensione convenientis. Sed non est possibile simul apprehendere nocivum et conveniens: quia contingit unum solum intelligere, secundum Philosophum. Ergo in ratione superiori non potuit esse simul dolor et gaudium.

11. Praeterea, majus posse habet in natura integra ratio supra sensualitatem quam in natura corrupta sensualitas supra rationem. Ergo multo fortius in Christo, in quo natura humana fuit integra, ratio trahebat post se sensualitatem. Sed tota sensualitas erat particeps gaudii fruitionis, quod erat in ratione: ex quo videtur quod anima Christi totaliter erat expers doloris.

12. Praeterea, major est infirmitas contracta quam assumpta; et similiter potior est unio in persona quam unio per gratiam. Sed in tribus pueris, qui habebant infirmitatem contractam, unio Dei per gratiam, eorum corpora a laesione ignis impassibilia servavit. Ergo multo fortius in Christo, qui non habuit nisi infirmitatem assumptam, unio in persona Verbi Dei et fruitio ipsius conservavit rationem immunem a dolore passionis.

13. Praeterea, gaudium fruitionis in superiori ratione est per hoc quod ad Deum convertitur; dolor autem passionis per hoc quod convertitur ad corpus: quia simplex, ad quod convertitur, totum convertitur. Ergo in ratione superiori Christi non potuit esse simul gaudium fruitionis et dolor passionis.

14. Sed dicendum, quod in Christo fuit duplex status; scilicet viatoris, et comprehensoris; et secundum hos duos status sic potuit inesse ei gaudium fruitionis et dolor passionis. — Sed contra, duplex status Christi nec aufert contrarietatem quae est inter gaudium et dolorem, nec subjectum gaudii et doloris diversificat. Contraria autem non possunt esse in eodem subjecto. Ergo duplex status Christi non facit quod simul possit inesse ei secundum superiorem rationem dolor et gaudium.

15. Praeterea, status viatoris et comprehensoris aut sunt contrarii, aut non. Si sunt contrarii, ergo simul inesse Christo non possunt. Si autem non sunt contrarii; cum contrariorum sint contrariae causae, videtur quod duplex status non possit esse causa per quam Christo simul insint gaudium et dolor, quae sunt contraria.

16. Praeterea, quando una potentia intenditur in suo actu, alia ab actu retrahitur. Multo ergo fortius, quando una potentia est intensa in uno actu, retrahitur ipsa ab alio. Sed in ratione superiori fuit gaudium intensum. Ergo per hoc omnino a dolore retrahebatur.

17. Sed dicendum, quod dolor erat materialis respectu gaudii: unde per dolorem gaudium non impediebatur. — Sed contra, dolor erat de passione corporis, gaudium erat de visione Dei. Ergo dolor passionis non erat materialis respectu gaudii fruitionis; et sic dolor et gaudium in ratione superiori Christi simul esse non potuerunt.

Sed contra, secundum proportionem causarum est proportio effectuum. Sed unio animae Christi ad corpus erat causa doloris, unio autem ejus ad Divinitatem erat causa gaudii: hae autem duae uniones non se impediunt. Ergo in Christo fuit simul dolor passionis et gaudium fruitionis.

Praeterea, Christus in eodem instanti fuit verus viator et comprehensor. Ergo habuit ea quae sunt viatoris et comprehensoris. Sed comprehensoris est de divina fruitione intense gaudere, viatoris autem est corporales dolores sentire. Ergo in Christo simul fuit dolor passionis et gaudium fruitionis.

Respondeo dicendum, quod in Christo duo praedicta, scilicet gaudium fruitionis et dolor corporalis passionis, se nullatenus impedierunt.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod secundum naturae ordinem, propter colligantiam virium animae in una essentia, et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam corpus, invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat; et inde est quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem, et usque ad mortem: contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Et inde est quod ex ipsa gloria animae fit redundantia in corpus glorificandum; ut patet per auctoritatem Augustini supra inductam (art. 8, in sol. ad 9 argum.); et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim conjuncta corpori, ejus complexiones imitatur secundum amentiam vel docilitatem, et alia hujusmodi, ut dicitur in lib. sex Principiorum (cap. 4 et est de *quando* non procul a fin. inter opera Arist.). Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores; cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus: et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores; ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio, ut judicet quasi simpliciter bonum id circa quod homo per passionem afficitur.

In Christo autem secus est: nam propter divinam virtutem Verbi, ejus voluntati subjectus erat ordo naturae; unde poterat hoc contingere ut non fieret praedicta redundantia sive ex anima in corpus vel e converso, sive ex superioribus viribus in inferiores vel e converso, virtute Verbi id faciente, ut comprobaretur veritas humanae naturae quantum ad singulas partes ejus, ut decenter impleretur quantum ad omnia nostrae reparationis mysterium. Unde dicit Damascenus in 3 lib. (cap. 15 a med., et cap. 18 et 19): *Movebatur secundum consequentiam naturae, Verbo volente et permittente dispensative pati et operari quaecumque propria, ut per omnia naturae credatur veritas.*

Sic ergo patet quod, cum in ratione superiori esset summum gaudium, inquantum per ejus operationem anima Deo fruebatur, ipsum gaudium in superiori ratione persistebat, et non derivabatur ad inferiores vires animae, nec ad corpus: alias nullus dolor nec passio in eo esse potuisset. Et sic effectus fruitionis non pervenit ad essentiam animae inquantum est forma corporis, nec inquantum est radix inferiorum virium: sic enim et ad corpus et ad inferiores vires pervenisset, ut accidit in beatis post resurrectionem. Similiter dolor, qui erat ex laesione corporis in ipso corpore et essentia animae secundum quod est forma corporis in inferioribus viribus, non poterat pervenire ad superiorem rationem, secundum quod per actum suum in Deum convertitur, ut per hoc ipsa conversio aliqualiter impediretur.

Relinquitur igitur quod superiorem rationem attingebat ipse dolor, inquantum in esse animae radicatur; et erat ibi gaudium summum inquantum per actum suum Deo fruebatur: et sic ipsum gaudium conveniebat rationi superiori per se, quia per actum proprium; dolor autem quasi per accidens, quia ratione essentiae animae, in qua fundatur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus est bonum et vita animae, ita anima est bonum et vita corporis; non autem e converso, quod corpus sit bonum animae. Passibilitas autem est quoddam impedimentum vel nocumentum respectu unionis animae ad corpus. Et ideo corpus non potest esse beatum suo modo, passibile existens, utpote impedimentum habens respectu participationis summi boni: propter quod impassibilitas pertinet ad gloriam corporis. Animae vero beatitudo tota consistit in fruitione summi boni, quod est Deus: unde anima quae fruitur Deo, perfecte est beata, etiam si contingat quod sit passibilis ex parte illa qua corpori unitur, sicut accidit in Christo.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod gaudium vehemens expellat omnem tristitiam etiam non contrariam, contingit ex redundantia virium in invicem, quae in Christo non fuit, ut dictum est, in corp. art.: et hac ratione ex vehementia contemplationis ipsius Pauli inferiores vires a suis actibus sunt abstractae.

Unde patet solutio ad tertium.

Et hac etiam ratione ex operatione animae contingit aliqua immutatio in corpore: ex quo patet solutio ad quartum.

Inde est quod Moyses siti et fame nullo modo vel minus affligebatur ex contemplatione, quamvis videret Deum in subjecta creatura: et sic patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod in Christo nulla permixtio facta est gaudii et doloris. Nam gaudium fuit in superiori ratione ex illa parte qua est principium sui actus; sic enim Deo fruebatur; dolor vero non erat in ipsa nisi secundum quod laesio corporis attingebat eam ut actum corporis, mediante essentia, in qua radicatur; ita tamen quod actus rationis superioris nullatenus impediebatur: et sic erat et purum gaudium et purus dolor; et sic utrumque in summo.

Ad septimum dicendum, quod ex quadam dispensatione factum est ut Christo a principio suae conceptionis gloria animae, non autem corporis conferretur; ut scilicet per gloriam animae communicet cum Deo, per passibilitatem corporis similis esset nobis; et sic esset conveniens mediator Dei et hominum, in gloriam nos adducens, et suam passionem ex parte nostra Deo offerens, secundum illud Hebr. 11, 10: *Decebat eum qui multos filios in gloriam adduxerat, per passionem consummari.*

Ad octavum dicendum, quod anima Christi fuit conjuncta Verbo dupliciter: uno modo per actum fruitionis; et haec unio fecit eam beatam; alio modo per unionem, et ex hac non habuit rationem beatitudinis, sed ex hac habuit quod esset anima Dei. Si autem ponatur animam fuisse assumptam in unitate personae sine fruitione, non esset beata, proprie loquendo: quia nec ipse Deus beatus est nisi per hoc quod se ipso fruitur. Corpus igitur Christi non ex hoc ipso gloriosum est quod est a Filio Dei in unitate personae assumptum; sed solum ex hoc quod ex anima in ipsum gloria descendit, quod quidem ante passionem non erat gloriosum.

Ad nonum dicendum, quod contraria esse in eodem per se, est impossibile; contingit tamen esse contrarios motus in eodem, ita quod unus motuum conveniat ei per se, et aliud per accidens; sicut cum aliquis in navi deambulans fertur in contra-

rium ejus ad quod navis movetur. Ita in superiori ratione animae Christi erat gaudium per se, quia per actum proprium; dolor autem per accidens, quia per corporis passionem. Vel potest dici, quod gaudium illud et ille dolor non erant contraria, cum non essent de eodem.

Ad decimum dicendum, quod intellectus non potest simul multa intelligere per diversas species; potest autem per unam speciem simul multa intelligere, vel qualitercumque aliter intelligere multa ut unum; et sic intellectus animae Christi et cujuslibet beati multa simul intelligit, inquantum videndo essentiam divinam, alia cognoscit. Dato tamen quod anima Christi non possit simul nisi unum intelligere, per hoc tamen non removetur quin possit simul intelligere unum, et sentire aliud sensu corporali: et ex istis duobus apprehensis in anima Christi sequebatur gaudium fruitionis ex visione Dei, et dolor passionis ex sensu nocumenti. Dato iterum quod non possit simul intelligere unum et sentire vel imaginari aliud; ex illo tamen uno intellecto posset diversimode affici appetitus superior et inferior, ut superior gauderet, et inferior timeret vel doleret: sicut accidit in eo qui sperat ex aliqua horribili medicina se assequi sanitatem. Nam ipsa medicina, ut salubris a ratione considerata, generat in voluntate gaudium; ratione vero horribilitatis suae in inferiori appetitu timorem inducit.

Ad undecimum dicendum, quod ratio illa procedit secundum communem cursum. In Christo autem specialiter fuit ut non fieret redundantia ex una potentia in aliam.

Ad duodecimum dicendum, quod corpus puerorum non fuit factum impassibile in fornace; sed divina virtute miraculose factum est ut corpora passibilia existentia ab igne non laederentur, sicut fieri potuisset divina virtute ut neque anima Christi nec corpus aliquid pateretur. Sed quare factum non fuerit, dictum est, in corp. art.

Ad decimumtertium dicendum, quod conversio potentiae ad aliquid est per actum ipsius: et sic gaudium fuit in superiori ratione per conversionem ad Deum, ad quem totaliter convertebatur; dolor autem fuit in superiori ratione secundum inhaesionem vel adhaerentiam qua adhaerebat essentiae animae sicut suae radici.

Ad decimumquartum dicendum, quod status viatoris est status imperfectionis, status autem comprehensoris est status perfectionis. Secundum hoc ergo Christus statum viatoris habuit quod corpus passibile gerebat, et similiter animam; secundum hoc vero statum comprehensoris, quod per actum superioris rationis perfecte Deo fruebatur. Quod quidem esse poterat in Christo, propter hoc quod impediebatur divina virtute redundantia ex uno in alium, ut dictum est, in corp. art.; et haec est causa quare gaudium et tristitia simul ei inesse poterant. Et ideo dicitur, quod secundum duos status haec duo sibi inerant: quia habere duos status, et simul pati dolorem et gaudium, ab eadem causa procedebat.

Ad decimumquintum dicendum, quod quamvis status viatoris et comprehensoris sint quasi contrarii, tamen Christo simul inesse poterant, non secundum idem, sed secundum diversa. Nam status comprehensoris inerat ei secundum quod per fruitionem adhaerebat Deo secundum superiorem rationem; status vero viatoris secundum quod naturali conjunctione anima corpori passibili jungebatur, et superior ratio ipsi animae; ut sic status comprehensoris pertineat ad actum superioris rationis; status vero viatoris ad corpus passibile, et ad ea quae ad hoc consequuntur.

Ad decimumsextum dicendum, quod in Christo hoc fuit speciale, ratione jam dicta, quod quantumcumque intenderetur una potentia in suo actu, alia non retrahebatur a suo actu, nec aliquatenus impediebatur; et sic gaudium superioris neque impediebatur per dolorem qui erat in sensu secundum actum sensus, neque a dolore secundum quod erat in superiori ratione: quia iste dolor non erat in ea secundum actum ejus, sed attingebat eam aliqualiter secundum quod in essentia animae erat fundata.

Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut cognitio beata est principaliter divinae essentiae, et secundario eorum quae in divina essentia cognoscuntur; ita affectio et gaudium beatorum principaliter est de Deo; secundario autem eorum de quibus gaudendi Deus est ratio. Et sic quodammodo dolor passionis poterat esse materialis respectu gaudii fruitionis: erat enim illud gaudium principaliter de Deo, secundario de his quae Deo erant placita; et sic erat de dolore, inquantum a Deo acceptabatur, utpote ad salutem humani generis ordinatus.

QUAESTIO XXVII.

DE GRATIA.

(*In septem articulos divisa*)

Primo, utrum gratia sit quid creatum positive in anima; 2.° utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas; 3.° utrum aliqua creatura possit esse causa gratiae; 4.° utrum sacramenta novae legis sint gratiae causa; 5.° utrum in homine uno sit tantum una gratia gratum faciens; 6.° utrum gratia sit in essentia animae sicut in subjecto; 7.° utrum gratia sit in sacramentis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima.
(1-2, *quaest.* 110, *art* 1.)

Quaestio est de gratia: et primo quaeritur, utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima; et videtur quod non. Quia, secundum Augustinum (19 de civit. Dei, cap. 26, in princ.), sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae. Sed anima est vita corporis, nulla alia forma mediante. Ergo similiter Deus animae; et ita, vita quae est per gratiam, non est per aliquam formam creatam in anima existentem.

2. Praeterea, gratia gratum faciens, de qua loquimur, nihil aliud esse videtur quam id secundum quod homo est Deo gratus. Sed homo dicitur esse Deo gratus, secundum quod acceptatus est a Deo: acceptatus autem dicitur aliquis per Dei acceptationem, quae quidem est in ipso; sicut et aliquis dicitur homini acceptus non per aliquid quod sit in acceptato, sed per acceptionem quae est in acceptante. Ergo gratia nihil ponit in homine, sed in Deo tantum.

3. Praeterea, per esse spirituale gratiae magis

Deo appropinquamus quam per esse naturale. Sed esse naturale Deus in nobis fecit nulla alia causa mediante, quia immediate nos creavit. Ergo et esse spirituale gratuitum facit in nobis nullo alio mediante; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, gratia est quaedam animae sanitas. Sanitas autem in sano nihil aliud videtur ponere quam ipsos humores adaequatos. Ergo et gratia non ponit aliquam formam in anima, sed praesupponit potentias animae aequalitate justitiae adaequatas.

5. Praeterea, gratia nihil aliud esse videtur quam quaedam liberalitas: idem enim esse videtur gratis dare quod liberaliter dare. Liberalitas autem non est in accipiente, sed in dante. Ergo et gratia est in Deo, qui nobis sua bona dat, non autem in nobis.

6. Praeterea, nulla creatura anima Christi est nobilior. Gratia autem est nobilior, quia per gratiam anima Christi nobilitatur. Ergo gratia non est aliquid creatum in anima.

7. Praeterea, sicut se habet veritas ad intellectum, ita gratia ad affectum. Una est autem veritas, secundum Anselmum, quam omnes intellectus intelligunt. Ergo et una est gratia, per quam omnes affectus perficiuntur. Nullum autem creatum unum potest esse in multis. Ergo gratia non est quid creatum.

8. Praeterea, nihil est in genere nisi compositum. Gratia autem non est composita, sed forma simplex. Ergo non est in genere. Omne autem creatum est in aliquo genere. Ergo gratia non est quid creatum.

9. Praeterea, si gratia est aliquid in anima, non videtur esse nisi habitus: tria enim sunt in anima, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 5): potentia, habitus et passio. Gratia autem potentia non est, quia sic esset naturalis; nec est passio, quia sic respiceret irrationalem partem principaliter; sed iterum non est habitus: nam habitus est qualitas difficile mobilis, secundum Philosophum in Praedicamentis (in praedic. qualitatis): gratia autem facillime removetur, quia per unum actum peccati mortalis. Ergo gratia non est aliquid in anima.

10. Praeterea, secundum Augustinum (25 de Trin. t. in princip.), inter animam nostram et Deum nihil creatum cadit medium. Sed gratia inter animam nostram et Deum medium cadit, quia per gratiam anima nostra Deo unitur. Ergo gratia non est aliquid creatum.

11. Praeterea, homo est aliis creaturis nobilior et perfectior. Sed aliis creaturis non apponitur aliquid supra sua naturalia, ad hoc ut a Deo acceptentur, cum tamen a Deo probata sint, secundum illud Genes. 1, 31, *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Ergo nec homini aliquid superadditur ad sua naturalia secundum quod dicatur Deo acceptus; et sic gratia non est aliquid positive in anima.

Sed contra est quod dicit Glossa (ex August.), super illud Psalm. 103, *Ut exhilaret faciem in oleo: Gratia est quidam nitor animae, sanctum concilians amorem.* Sed nitor est aliquid positive in anima, quod est creatum. Ergo et gratia.

Praeterea, Deus dicitur esse in Sanctis per gratiam quodam modo speciali prae aliis creaturis. Non autem dicitur esse Deus novo modo in aliquo nisi propter aliquem effectum. Ergo gratia est aliquis effectus Dei in anima.

Praeterea, Damascenus dicit, quod gratia est delectatio animae. Sed delectatio est aliquid creatum in anima. Ergo et gratia.

Praeterea, omnis actio est ab aliqua forma. Sed actio meritoria est a gratia. Ergo gratia est aliqua forma in anima.

Respondeo dicendum, quod nomen gratiae dupliciter consuevit accipi. Uno modo pro aliquo quod gratis datur: sicut consuevimus dicere: Facio tibi hanc gratiam. Alio modo pro acceptatione, qua aliquis ab alio acceptatur; sicut dicimus, Iste habet gratiam regis, quia acceptus est regi. Et hae duae significationes ordinem habent ad invicem: non enim aliquid gratis datur nisi propter hoc quod aliquo modo ille cui datur, est acceptus. Sic et in divinis duplicem gratiam dicimus; quarum una dicitur gratia gratis data, ut donum prophetiae et sapientiae et hujusmodi, de qua nunc non quaeritur, quia constat hujusmodi esse aliquid creatum in anima; alia vero dicitur gratia gratum faciens, secundum quam dicitur homo Deo acceptus, de qua nunc loquimur. Et quod haec gratia ponat aliquid in Deo, manifestum est; ponit enim actum divinae voluntatis acceptantis istum hominem; sed utrum tamen haec ponat aliquid in ipso homine acceptato, fuit dubium apud quosdam; quibusdam asserentibus gratiam hujusmodi nihil creatum in anima esse, sed solum in Deo.

Sed hoc stare non potest: Deum enim acceptare aliquem vel diligere, quod idem est, nihil est aliud quam velle ei aliquod bonum. Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturae, propter quod dicitur omnia diligere, Sap. 11, 25: *Diligis omnia quae sunt,* et omnia approbare, Genes. 1, 31: *Vidit Deus cuncta quae fecerat.* Sed ratione hujusmodi acceptationis non consuevimus dicere aliquem habere gratiam Dei; sed inquantum Deus vult ei aliquod bonum supernaturale, quod est vita aeterna; sicut Isa. 64, 4: *Oculus non vidit, Deus, absque te quae praeparasti diligentibus te.* Unde, Roman. 6, 23, dicitur: *Gratia Dei vita aeterna.* Sed hoc bonum Deus non vult alicui indigno. Ex natura autem sua homo non est dignus tanto bono, cum sit supernaturale: et ideo, ex hoc ipso quod ponitur aliquis Deo gratus respectu hujus boni, ponitur quod sit dignus tali bono supra sua naturalia; quod quidem non movet divinam voluntatem ut hominem ad bonum illud ordinet, sed potius e converso; quia ex hoc ipso quod Deus sua voluntate aliquem ordinat ad vitam aeternam, praestat ei aliquid per quod sit dignus vita aeterna. Et hoc est quod dicitur Coloss. 1, 12: *Qui dignos nos fecit in partem Sanctorum in lumine.* Et hujus ratio est, quia, sicut scientia Dei est causa rerum, non causata a rebus, ut nostra; ita voluntas ejus est effectrix boni, et non causata a bono, sicut nostra. Sic ergo homo dicitur Dei gratiam habere, non solum ex hoc quod a Deo diligitur in vitam aeternam, sed ex hoc quod datur ei aliquod donum per quod est dignus vita aeterna, et hoc donum dicitur gratia gratum faciens; aliter enim in peccato mortali existens posset dici in gratia esse, si gratia solam acceptationem divinam diceret; cum contingat aliquem peccatorem esse praedestinatum ad vitam aeternam habendam. Sic igitur gratia gratum faciens potest dici gratis data, sed non e converso; quia non omne donum gratis datum nos dignos vita aeterna facit.

Ad primum ergo dicendum, quod anima est

causa formalis vitae corporalis; unde nulla forma mediante corpus vivificat. Deus autem vivificat animam non sicut causa formalis, sed sicut causa efficiens; unde aliqua forma cadit media; sicut pictor album facit parietem effective albedine mediante: albedo vero nulla forma mediante, quia facit album formaliter.

Ad secundum dicendum, quod ipsa acceptatio quae est in voluntate divina respectu aeterni boni, producit in homine acceptato aliquid unde dignus sit consequi bonum illud; quod non contingit in acceptatione humana; et secundum hoc gratia gratum faciens aliquid creatum est in anima.

Ad tertium dicendum, quod esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali. forma enim naturalis principium est esse naturalis; et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia.

Ad quartum dicendum, quod sanitas est quaedam qualitas corporalis ex humoribus adaequatis causata; ponitur enim in prima specie qualitatis; et sic ratio procedit ex falso.

Ad quintum dicendum, quod ex ipsa liberalitate Dei qua nobis bonum aeternum vult, sequitur quod sit aliquid in nobis ab eo datum, quo illo bono digni efficiamur.

Ad sextum dicendum, quod nulla creatura simpliciter est anima Christi nobilior; sed secundum quid, omne accidens animae est ea nobilior, inquantum comparatur ad ipsam ut forma ejus. Vel potest dici, quod gratia, inquantum creatum, non est nobilior anima Christi; sed inquantum est quaedam similitudo divinae bonitatis expressior quam similitudo naturalis quae est in anima Christi.

Ad septimum dicendum, quod una est veritas prima increata, a qua tamen multae veritates, quasi primae veritatis similitudines, in mentibus creatis causantur; ut dicit Glossa (August.) super illud Psal. 11: *Diminutae sunt veritates etc.*; similiter una est bonitas increata, cujus sunt multae similitudines in creatis mentibus per participationem gratiae. Tamen sciendum est, quod non eodem modo se habet gratia ad affectum sicut veritas ad intellectum: nam veritas se habet ad intellectum ut objectum, gratia autem ad affectum ut forma informans. Contingit autem idem esse subjectum diversorum, non autem eamdem formam.

Ad octavum dicendum, quod omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae, est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento: et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est. Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis, in quibus praedicta compositio non invenitur; non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent: similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse; sed subjectum est aliquale secundum ea: unde proprie dicuntur magis entis quam entia. Et ideo, ad hoc quod aliquid sit in praedicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum compositione reali, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia: et talis compositio in gratia invenitur.

Ad nonum dicendum, quod quamvis per unum actum peccati mortalis gratia amittatur, non tamen facile gratia amittitur; quia habenti gratiam non est facile illum actum exercere, propter inclinationem in contrarium; sicut Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. 6), quod justo difficile est operari injusta.

Ad decimum dicendum, quod inter mentem nostram et Deum nihil cadit medium nec per modum efficientis, quia immediate a Deo creatur et justificatur; nec per modum objecti beatificantis, quia ex ipsa Dei fruitione anima fit beata: potest tamen aliquid esse medium formale, quo anima Deo assimiletur.

Ad undecimum dicendum, quod aliae creaturae irrationales acceptantur a Deo solummodo respectu bonorum naturalium; unde divina acceptatio nihil in eis addit supra naturalem conditionem, per quam hujusmodi bonis proportionata sunt. Homo autem acceptatur a Deo respectu boni supernaturalis; et ideo requiritur aliquid superadditum naturalibus, per quod ad illud bonum proportionetur.

ARTICULUS II.

Utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas.
(1-2, *quaest.* 110, *art.* 3)

Secundo quaeritur, utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas; et videtur quod sic. Gratia enim gratum faciens in nobis est illud Dei donum per quod accepti sumus ei. Hoc autem est per caritatem: Prov. 8, 17: *Ego diligentes me diligo.* Ergo gratia gratum faciens est idem quod caritas.

2. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. de bono Perseverantiae, cap. 17 circa fin.), quod illud Dei beneficium quo voluntas hominis praeparatur et praevenitur, est fides: non autem informis, sed formata, quae est per caritatem. Cum ergo illud beneficium sit gratia gratum faciens, videtur quod caritas sit ipsa gratia.

3. Praeterea, ad hoc Spiritus sanctus mittitur invisibiliter ad aliquem ut ipsum inhabitet. Ergo secundum idem donum mittitur et inhabitat. Dicitur autem mitti secundum donum caritatis, sicut Filius secundum donum sapientiae, propter similitudinem horum donorum ad personas; dicitur vero inhabitare animam Spiritus sanctus per gratiam. Ergo gratia est idem quod caritas.

4. Praeterea, illud donum est gratia per quod digni reddimur ad vitam aeternam habendam. Sed per caritatem redditur quis dignus vita aeterna, ut patet Joan. 14, 21: *Si quis diliget me, diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum*; in qua manifestatione vita aeterna consistit. Ergo caritas est idem quod gratia.

5. Praeterea, de ratione caritatis duo possunt intelligi; scilicet quod per eam homo sit Deo carus, et quod per eam homo habeat Deum carum. Per prius autem est de ratione caritatis quod homo sit Deo carus, quam quod habeat Deum carum, ut patet 1 Joan. 4, 10: *Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.* Sed haec est ratio gratiae, ut per eam aliquis sit habitu Deo gratus. Ergo, cum idem sit esse Deo carum quod

Deo gratum, videtur quod idem sit gratia quod caritas.

6. Praeterea, Augustinus dicit (15 de Trinitate cap. 8, in princ.), quod *sola caritas est quae dividit inter filios regni et filios perditionis; cetera enim dona sunt bonis malisque communia.* Sed gratia gratum faciens distinguit inter filios perditionis et regni, nec est nisi in bonis. Ergo est idem quod caritas.

7. Praeterea, gratia gratum faciens, cum sit quoddam accidens, non potest esse nisi in genere qualitatis, nec nisi in prima specie, quae est habitus vel dispositio: et cum non sit scientia, non videtur esse aliud quam virtus; nec aliqua virtus potest dici gratia, nisi caritas, quae est forma virtutum. Ergo gratia est caritas.

1. Sed contra, nihil praevenit se ipsum. Sed gratia praevenit caritatem, ut Augustinus dicit in 2 de praedestinatione Sanctorum (in lib. de dono Perseverantiae, cap. 16, circa fin.). Ergo gratia non est idem quod caritas.

2. Praeterea, Roman. 5, 5: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo datio Spiritus sancti praecedit caritatem sicut causa effectum. Sed Spiritus sanctus datur secundum aliquod donum suum. Ergo aliquod donum est in nobis quod praecedit caritatem; et hoc non videtur esse aliud quam gratia. Ergo gratia est aliud quam caritas.

3. Praeterea, gratia semper est in suo actu, quia semper facit hominem gratum; caritas vero non semper est in suo actu; non enim semper habens caritatem actu diligit. Ergo caritas non est gratia.

4. Praeterea, caritas quaedam dilectio est. Dilectio autem est secundum quam diligentes sumus. Ergo caritas proprie est secundum quam diligentes sumus. Sed non secundum hoc sumus Deo accepti quod sumus diligentes, sed potius e converso; actus enim nostri non sunt causa gratiae, sed e converso. Ergo gratia, per quam sumus Deo accepti, est aliud quam caritas.

5. Praeterea, quod pluribus commune est, non inest alicui eorum ratione alicujus quod sit sibi proprium. Sed producere actum meritorium est commune omni virtuti. Ergo nulli convenit, secundum quod est ei proprium; et ita nec caritati. Convenit ergo ei secundum aliquid commune sibi et omnibus virtutibus. Sed actus meritorius est a gratia. Ergo gratia dicit aliquid commune caritati et aliis virtutibus. Sed non commune per praedicationem, ut videtur: quia sic essent tot gratiae quot sunt virtutes. Ergo est commune per modum causae: et sic gratia est aliud per essentiam a caritate.

6. Praeterea, caritas perficit animam in ordine ad objectum diligibile. Sed gratia non importat respectum ad aliquod objectum, quia nec ad actum; sed ad quoddam esse, scilicet esse gratum Deo. Ergo gratia non est caritas.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod gratia est idem per essentiam quod virtus secundum rem; differt autem secundum rationem; ut virtus dicatur secundum quod perficit hominem, et ejus actum Deo acceptum reddit: et inter alias virtutes praecipue caritas est gratia secundum eos. Alii vero dicunt e contrario, quod caritas et gratia per essentiam differunt, nec aliqua virtus est gratia per essentiam: et haec opinio rationabilior videtur. Cum enim diversarum naturarum diversi sint fines; ad consecutionem alicujus finis in rebus naturalibus tria praeexiguntur: scilicet natura proportionata ad finem illum; et inclinatio ad finem illum, quae est naturalis appetitus finis; et motus in finem: sicut patet quod in terra est natura quaedam, per quam sibi competit esse in medio; et hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium, secundum quam appetit naturaliter talem locum, cum extra ipsum per violentiam detinetur; et ideo, nullo prohibente, semper deorsum movetur. Homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quemdam finem, cujus habet naturalem appetitum; et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis, qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, in qua philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt. Sed est aliquis finis ad quem homo a Deo praeparatur, naturae humanae proportionem excedens; scilicet vita aeterna, quae consistit in visione Dei per essentiam, quae excedit proportionem cujuslibet naturae creatae, soli Deo connaturalis existens: unde oportet quod homini detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur ejus appetitus in finem illum; sed per quod ipsa natura hominis elevetur ad quamdam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens: et ad hoc datur gratia; ad inclinandum autem affectum in hunc finem datur caritas; ad exequendum autem opera quibus praedictus finis acquiritur, dantur aliae virtutes. Et ideo, sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturae, et ejus motus vel operatio; ita et in gratuitis est aliud gratia a caritate, et a ceteris virtutibus. Et quod haec comparatio sit recte accepta, patet per Dionysium in 2 cap. cael. Hier.; ubi dicit, quod non potest aliquis habere spiritualem operationem, nisi prius esse spirituale accipiat; sicut nec operationem alicujus naturae, nisi prius habeat esse in natura illa.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus diligit diligentes se; non tamen ita quod dilectio se diligentium sit ratio quam ipse diligat; sed potius e converso.

Ad secundum dicendum, quod fides dicitur esse gratia praeveniens, inquantum in motu fidei primo apparet gratiae praevenientis effectus.

Ad tertium dicendum, quod tota Trinitas in nobis habitat per gratiam; sed specialiter alicui personae appropriari potest inhabitatio per aliquod aliud speciale donum, quod habet similitudinem cum ipsa persona, ratione cujus persona mitti dicitur.

Ad quartum dicendum, quod caritas non sufficeret ad merendum bonum aeternum, nisi praesupposita idoneitate merentis, quae est per gratiam; aliter enim dilectio nostra non esset tanto praemio condigna.

Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens, aliquid esse prius secundum rem, quod tamen posterius est de ratione alicujus hominis; sicuti prius est causa sanitatis quam ipsa sanitas in sanitatis subjecto; et tamen sanum per prius significat habentem sanitatem quam sanitatis causam. Similiter, quamvis prius sit divina dilectio qua Deus nos diligit, dilectione qua nos eum diligimus; tamen de ratione caritatis per prius est quod Deum faciat nobis carum quam quod nos Deo caros faciat: primum enim pertinet ad dilectionem inquantum est dilectio, non autem secundum.

Ad sextum dicendum, quod hoc quod caritas sola distinguat inter filios perditionis et regni, convenit ei inquantum non potest esse informis, sicut aliae virtutes: unde per hoc non excluditur gratia, qua ipsa caritas formatur.

Ad septimum dicendum, quod gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale quod in anima facit, et est sicut dispositio quae est respectu gloriae, quae est gratia consummata. Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae quae philosophi sciverunt, invenitur: quia philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos.

Alia concedimus, quamvis quaedam eorum non recte concludant.

ARTICULUS III.

Utrum aliqua creatura possit gratiae causa esse.
(1-2, *quaest.* 112, *art.* 1.)

Tertio quaeritur, utrum aliqua creatura possit esse causa gratiae; et videtur quod sic. Joan. 20, 23, Dominus dixit discipulis suis: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Ex quo patet quod homines possunt peccata remittere. Sed peccata non remittuntur nisi per gratiam. Ergo homines possunt gratiam conferre.

2. Praeterea, Dionysius dicit, 4 cap. cael. Hierar., quod sicut corpora soli propinquiora lumen ab eo recipiunt, et in alia corpora transfundunt; ita substantiae Deo appropinquantes ejus lumen plenius recipiunt, et aliis tradunt. Sed lumen divinum est gratia. Ergo creaturae quaedam plenius gratiam recipientes, possunt eam aliis tradere.

3. Praeterea, bonum, secundum Dionysium (cap. 4 de divin Nomin., circa princip.), est diffusivum sui. Ergo quod plus habet de ratione boni, plus habet de ratione diffusionis. Sed formae spirituales plus habent de ratione boni quam corporales, utpote summo bono propinquiores. Cum ergo formae corporales in aliquibus creaturis existentes, sint principium suae communicationis in similitudine speciei; multo magis qui habet gratiam, poterit in alio gratiam causare.

4. Praeterea, sicut affectus perficitur divino lumine gratiae, ita intellectus perficitur lumine veritatis. Sed lumen intellectus una creatura potest alteri praebere; quod patet ex hoc quod, secundum Dionysium (cap. 7 cael. Hierar., a med.), superiores Angeli inferiores illuminant: quae quidem illuminatio, secundum ipsum, est divinae scientiae assumptio. Ergo gratiam potest rationalis creatura alii praebere.

5. Praeterea, Christus est caput nostrum, secundum humanam naturam. Sed capitis est sensus et motus in membra diffundere. Ergo Christus secundum humanam naturam diffundit spirituales sensus et motus, per quos gratiae intelliguntur, secundum Augustinum, in membra corporis mystici.

6. Sed dicendum, quod Christus secundum humanam naturam per ministerium gratiam in homines effudit. — Sed contra, Christus prae aliis omnibus singulariter est caput Ecclesiae. Sed per modum ministerii operari ad gratiae collationem convenit aliis Ecclesiae ministris. Ergo ad rationem capitis non sufficit quod gratiam infundat per modum ministerii.

7. Praeterea, mors et resurrectio Christi convenit ei secundum humanam naturam. Sed, sicut dicit Glossa super illud Psalm. 29, *Ad vesperum demorabitur fletus*, resurrectio Christi est causa resurrectionis animae in praesenti, et corporis in futuro: resurrectio autem animae in praesenti est per gratiam. Ergo Christus secundum humanam naturam est causa gratiae.

8. Praeterea, forma substantialis, quae dat esse et vivere, est nobilior forma accidentali qualibet. Sed aliquod agens creatum potest in formam substantialem, quae dat esse et vivere, scilicet vegetabilem et sensibilem. Ergo multo fortius potest in formam accidentalem, quae est gratia.

9. Sed dicebatur, quod ideo gratiam creatura causare non potest, quia, cum non educatur de potentia materiae, non fit nisi per creationem: creare autem est infinitae potentiae, propter infinitam distantiam inter ens et nihil; et sic nulli creaturae potest competere. — Sed contra, infinita non est pertransire. Sed distantiam quae est de ente in nihil, contingit pertransire: quia creatura per se ipsam in nihilum decideret, nisi manu conditoris teneretur, secundum Gregorium (16 Mor., cap. 28, parum a princ.). Ergo inter ens et nihil non est infinita distantia.

10. Praeterea, posse creare gratiam non dicit potentiam infinitam simpliciter; sed solum secundum quid: quod patet ex hoc quod, si diceremus Deum nihil aliud posse facere nisi gratiam, non diceremus eum potentiae infinitae simpliciter. Sed non est inconveniens quod alicui creaturae conferatur potentia infinita secundum quid,quia ipsa gratia habet quodammodo virtutem infinitam, inquantum infinito bono conjungit. Ergo nihil prohibet quin creatura habeat virtutem causandi gratiam.

11. Praeterea, ad gloriam regis pertinet quod habeat sub se potentes et virtuosos milites. Ergo ad gloriam Dei pertinet quod qui sunt ei subjecti, sint magnae potestatis. Si ergo ponatur quod aliquis Sanctus possit conferre gratiam, in nullo praejudicatur divinae gloriae.

12. Praeterea, Rom. 3, 22, dicitur: *Justitia* autem *Dei per fidem Jesu Christi.* Sed, ut dicitur Rom. 10, 17, *fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.* Cum ergo verbum Christi sit a praedicatore, videtur quod gratia, sive justitia, sit a fidei praedicatore.

13. Praeterea, unusquisque potest alteri dare quod suum est. Sed gratia, sive Spiritus sanctus, est alicujus hominis, quia ei datur. Ergo aliquis potest dare alteri gratiam, sive Spiritum sanctum.

14. Praeterea, nullus debet reddere rationem de eo quod non est in potestate sua. Sed praelati Ecclesiae debent reddere rationem de animabus subditorum; Hebr. ult., 17: *Ipsi enim pervigilant tamquam rationem reddituri pro animabus vestris.* Ergo animae subditorum sunt in potestate praelatorum, ut eas per gratiam possint justificare.

15. Praeterea, ministri Dei magis sunt accepti Deo quam ministri regis temporalis ipsi regi. Sed ministri regis possunt alicui gratiam regis conciliare. Ergo ministri Dei possunt gratiam conciliare.

16. Praeterea, quidquid est causa causae, est causa causati. Sed sacerdos est causa impositionis manuum, quae est causa quod Spiritus sanctus de-

tur; Actuum 8, 17: *Imponebant manus super eos, et accipiebant Spiritum sanctum.* Ergo Sacerdos est causa gratiae, in qua Spiritus sanctus datur.

17. Praeterea, omnis potestas communicabilis creaturae, ei communicata est: quia si Deus eam potuit et noluit communicare, fuit invidus: sicut Augustinus ad Filii aequalitatem probandam argumentatur (lib. 3 contra Maximinum, cap. 18). Sed potestas conferendi gratiam fuit creaturae communicabilis, ut Magister dicit, 5 dist. 4 lib. Ergo potentia conferendi gratiam est communicata alicui creaturae.

18. Praeterea, secundum Dionysium (cap. 5 eccles. Hier.), lex Divinitatis est, per media, ultima in Deum reducere. Reductio autem creaturae rationalis in Deum est praecipue per gratiam. Ergo per superiores creaturas rationales, inferiores gratiam consequuntur.

19. Praeterea, magis est expellere principale quam accessorium. Sed hominibus data est potestas daemones expellendi, qui sunt nobis causa malitiae, ut patet Lucae 10, et Matth. ult. Ergo hominibus data est potestas expellendi peccata, et ita conferendi gratiam.

20. Sed dicendum, quod hoc facit per ministerium. — Sed contra, sacerdos evangelicus est potior sacerdote legali. Sacerdos autem legalis operatur per modum ministerii. Ergo sacerdos evangelicus habet aliquid plus quam ministerium.

21. Praeterea, anima vivit vita naturae, et vita gratiae. Sed vitam naturae communicat alteri, scilicet corpori. Ergo et vitam gratiae potest alteri communicare.

22. Praeterea, culpa et gratia sunt contraria. Sed anima potest sibi ipsi esse causa culpae. Ergo potest sibi esse causa gratiae.

23. Praeterea, homo dicitur minor mundus, inquantum in se gerit majoris mundi similitudinem. Sed in majori mundo aliquis spiritualis effectus, scilicet anima sensibilis et vegetabilis, est ab aliqua creatura. Ergo et in minori mundo, idest in homine, effectus spiritualis gratiae est ab aliqua creatura.

24. Praeterea, secundum Philosophum in 4 Metaph., perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere: et loquitur de perfectione naturae. Major autem est perfectio gratiae quam naturae. Ergo habens perfectionem gratiae potest alterum in gratia constituere.

25. Praeterea, actio formae attribuitur habenti formam; sicut calefacere, qui est actus caloris, attribuitur igni. Sed justificare est actus justitiae. Ergo attribuenda est justo. Justificatio autem non est nisi per gratiam. Ergo et justus potest dare gratiam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 15 de Trin. (de civit. Dei, cap. 16): quod sancti viri non possunt dare Spiritum sanctum. Sed in dono gratiae datur Spiritus sanctus. Ergo homo sanctus non potest gratiam dare.

Praeterea, si habens gratiam alteri gratiam dare potest; hoc non est creando in eo gratiam ex nihilo, quia creare solius Dei est; nec iterum de gratia quam ipse habet, aliquid largiendo; quia sic sua gratia minueretur, et esset minus acceptus Deo ex hoc quod facit opus Deo acceptum; quod est inconveniens. Ergo nullo modo homo alteri gratiam dare potest.

Praeterea, Anselmus probat in lib. *Cur Deus homo* (lib. 1, cap. 5, et lib. 2, cap. 6), quod reparatio humani generis non poterat fieri per Angelum, quia sic esset suae salutis debitor Angelo, et nullo modo posset ad Angeli aequalitatem pervenire. Sed salus hominis est per gratiam. Ergo idem inconveniens sequeretur, si Angelus homini gratiam daret. Multo autem minus homo homini gratiam dat. Ergo nulla creatura potest gratiam dare.

Praeterea, secundum Augustinum (tractat. 72 in Joann.), majus est justificare impium quam creare caelum et terram. Sed per gratiam justificatur impius. Cum igitur creare caelum et terram nulla creatura possit, nec gratiam conferre poterit.

Praeterea, omnis actio est per aliquam conjunctionem agentis ad patiens. Sed mentem, in qua est gratia, nulla creatura illabitur. Ergo nulla creatura potest gratiam conferre.

Respondeo dicendum, quod simpliciter concedendum est, quod nulla creatura potest creare gratiam effective; quamvis aliqua creatura possit aliquod ministerium adhibere ordinatum ad gratiae susceptionem. Cujus ratio triplex est.

Prima sumitur ex conditione ipsius gratiae. Gratia enim, ut dictum est, art. 1 hujus quaest., est quaedam perfectio elevans animam ad quoddam esse supernaturale: nullus autem effectus supernaturalis potest esse ab aliqua creatura, duplici ratione. Primo quidem, quia ejus solius est rem ultra statum naturae promovere, cujus est gradus naturae statuere et limitare; quod solius Dei constat esse. Secundo, quia nulla virtus creata agit nisi praesupposita potentia materiae, vel alicujus loco materiae: potentia autem naturalis creaturae non se extendit ultra perfectiones naturales; unde nullam supernaturalem operationem aliqua creatura efficere potest; et inde est quod miracula sola divina virtute agente fiunt, quamvis ad miraculi expulsionem (1) aliqua creatura cooperetur vel orando vel qualitercumque aliter ministerium adhibendo. Et propter hoc nulla creatura effective gratiam causare potest.

Secunda ratio sumitur ex operatione gratiae. Nam per gratiam voluntas hominis immutatur: ipsa enim est quae praeparat hominis voluntatem ut bonum velit, secundum Augustinum (in lib. de Gratia et Natura, cap. 23). Voluntatem autem immutare solius Dei est, quamvis aliquo modo aliquis possit intellectum alterius immutare. Quod ideo est, quia cum principium alicujus actus sit potentia et objectum, dupliciter actus alicujus potentiae potest immutari. Uno modo ex parte potentiae, dum aliquis in ipsa potentia operatur; quod solius Dei est respectu potentiarum quae non sunt organis affixae, scilicet intellectus et voluntatis; in aliis enim potentiis aliqualiter potest alius operari per accidens; secundum quod habet in organa actionem. Alio modo ex parte objecti, adhibendo scilicet objectum quod potentiam moveat. Voluntatem autem non movet objectum de necessitate, nisi quod est naturaliter volitum, ut beatitudo, vel aliquid hujusmodi, quod voluntati a solo Deo proponitur: alia vero objecta voluntatem non ex necessitate movent; sed intellectum movent ex necessitate non solum prima principia naturaliter cognita, sed conclusiones, quae non sunt naturaliter notae, propter necessariam habitudinem earum ad principia; quae scilicet necessaria habitudo non invenitur ex parte

(1 *An* expostulationem?

voluntatis aliorum bonorum respectu boni naturaliter desiderati; cum multipliciter, saltem secundum existimationem, ad illud bonum naturaliter desideratum perveniri possit. Unde intellectum sufficienter aliqua creatura potest movere ex parte objecti, non autem voluntatem. Ex parte vero potentiae, nec intellectum nec voluntatem. Quia ergo voluntatem nulla creatura immutare potest; nec gratiam, per quam voluntas immutatur, aliqua creatura conferre poterit.

Tertia ratio sumitur ex fine ipsius gratiae. Finis enim proportionatur principio agenti, eo quod finis et principium totius universi est unum; et ideo, sicut prima actio, per quam res in esse exeunt, scilicet creatio, est a solo Deo, qui est creaturarum primum principium et ultimus finis; ita gratiae collatio, per quam mens rationalis immediate ultimo fini conjungitur, a solo Deo est.

Ad primum ergo dicendum, quod solus Deus remittit peccata active, ut patet Isa. 43, 25: *Ego sum . . . qui deleo iniquitates tuas propter me;* homines autem dicuntur remittere ministerio.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius loquitur de transfusione divini luminis per modum doctrinae; sic enim inferiores Angeli a superioribus illuminantur, quod ibi intendit.

Ad tertium dicendum, quod non est ex defectu bonitatis gratiae quin habens eam possit in alium diffundere; sed est ex ejus eminentia pariter, et defectu habentis; quia ipsa transcendunt statum naturae creatae; et habens eam non ipsam participat in tanta perfectione ut eam communicare possit.

Ad quartum dicendum, quod non est simile de voluntate et intellectu, ratione jam dicta, in corp. artic.

Ad quintum dicendum, quod Christus, secundum quod Deus, infundit gratiam effective: secundum quod homo, ministerio; unde dicitur Rom. 15, 8: *Dico autem, Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis, propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum.*

Ad sextum dicendum, quod ideo Christus secundum humanam naturam prae aliis ministris caput Ecclesiae dicitur, quia prae ceteris aliis ministerium habuit, inquantum per fidem ipsius sanctificamur, et per invocationem nominis ejus sacramentis imbuimur, et virtute passionis ejus tota humana natura a peccato primi parentis purgatur: et multa alia hujusmodi sunt quae Christo singulariter conveniunt.

Ad septimum dicendum, quod, sicut dicit Damascenus 3 lib. (cap. 15, inter med. et fin.), ipsa Christi humanitas fuit quasi quoddam instrumentum Divinitatis: et ideo quasi instrumentaliter ea quae sunt humanitatis, ut resurrectio, passio, et alia, ad effectum Divinitatis se habent. Sic ergo resurrectio Christi non causat resurrectionem spiritualem in nobis quasi causa principaliter agens, sed sicut causa instrumentalis. Vel potest dici quod est causa nostrae resurrectionis spiritualis inquantum per ejus fidem beatificamur. Vel potest dici quod est causa exemplaris resurrectionis spiritualis, inquantum in ipsa resurrectione Christi est quaedam similitudo nostrae spiritualis resurrectionis.

Ad octavum dicendum, quod anima sensibilis et vegetabilis non excedunt statum naturae creatae, sicut nec aliae formae naturales; et ideo agens naturale, praesupposita potentia quae est in natura respectu hujusmodi formarum, potest aliquo modo in earum eductionem: non autem est simile de gratia, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad nonum dicendum, quod illa ratio non est usquequaque sufficiens. Nam creari proprie est rei subsistentis, cujus est proprie esse et fieri: formae autem non subsistentes, sive substantiales sive accidentales, non proprie creantur, sed concreantur: sicut nec esse habent per se, sed in alio: et quamvis non habeant materiam *ex qua*, quae sit pars eorum; habent tamen materiam *in qua*, a qua dependent, et per cujus mutationem in esse educuntur; ut sic eorum fieri sit proprie subjecta eorum transmutari. Secus autem est de anima rationali, quae est forma subsistens; unde proprie ei creari convenit. Supposita tamen hac ratione, solvendum est argumentum, dicendo, quod falsum, et falso concludit. Ad quod dicendum, quod duorum ad invicem distantia potest tripliciter se habere. Uno modo quod sit ex utraque parte infinita; sicut si unus haberet albedinem infinitam, et alius infinitam nigredinem; et hoc modo est infinita distantia inter esse divinum et esse simpliciter. Alio modo ita quod sit ex utraque parte finita, sicut cum unus habet albedinem finitam et alter nigredinem finitam; et sic esse creaturae a non esse, secundum quid distat. Tertio modo ita quod sit ex una parte finita, et ex alia parte infinita: ut si unus haberet albedinem finitam, et alius infinitam nigredinem; et talis est distantia inter esse creatum, et non esse simpliciter; quia esse creatum finitum est, non esse autem simpliciter est infinitum, inquantum omnem defectum qui cogitari potest, excedit. Haec ergo distantia transiri potest ex parte illa qua finita est; inquantum ipsum esse finitum vel acquiritur vel perditur: non autem ex parte illa qua infinita est.

Ad decimum dicendum, quod posse causare gratiam pertinet ad potentiam simpliciter infinitam, inquantum est potentiae instituentis naturam, quae est infinita; et ideo ista duo non sunt compossibilia, quod aliquis possit dare gratiam, et alia facere non possit.

Ad undecimum dicendum, quod ad gloriam regis pertinet potentia militum talis et tanta, quae eos ab ejus subjectione non subtrahat; non autem si per potentiam ab ejus subjectione auferrentur. Per potentiam autem conferendi gratiam creatura Deo aequaretur utpote habens potentiam infinitam; unde divinae gloriae derogaret, si aliqua creatura talem potentiam haberet.

Ad duodecimum dicendum, quod auditus non est causa sufficiens fidei; quod patet ex hoc quod multi audiunt qui non credunt: sed causa fidei est ille qui facit credentem assentire his quae dicuntur. Non autem ad assentiendum cogitur aliqua necessitate rationis, sed voluntate; et ideo homo exterius annuntians non causat fidem, sed Deus, qui solam voluntatem potest mutare. Causat autem fidem in credente inclinando voluntatem, et illustrando intellectum fidei, ut non repugnet his quae a praedicatore proponuntur; praedicator autem se habet sicut disponens exterius ad fidem.

Ad decimumtertium dicendum, quod illud quod meum est sicut possessio, possum alii dare: non autem quod meum est sicut forma inhaerens; non enim dare colorem vel quantitatem meam alteri possum. Sic autem gratia hominis est, et non primo modo.

Ad decimumquartum dicendum, quod praelatus quamvis non possit dare gratiam subdito, potest tamen cooperari ad hoc quod gratia alicui detur, vel data non perdatur, admonendo vel corrigendo; et ratione hujus, rationem reddere tenetur de animabus subditorum.

Ad decimumquintum dicendum, quod ministri regis temporalis non conciliant regis gratiam alicui nisi per modum intercessionis; et sic ministri Dei possunt divinam gratiam alicui peccatori conciliare, precibus impetrando, non autem effective causando.

Ad decimumsextum dicendum, quod manus impositio non causat Spiritus sancti adventum; sed simul cum manus impositione Spiritus sanctus advenit. Unde non dicitur in textu, quod Apostoli imponentes manus, darent Spiritum sanctum; sed quod imponebant manus, et illi accipiebant Spiritum sanctum. Si tamen impositio manuum dicatur aliquo modo causa acceptionis Spiritus sancti per modum quo sacramenta sunt causa gratiae, ut post (art. sequent.) dicetur, hoc non habebit manus impositio inquantum est ab homine, sed ex institutione divina.

Ad decimumseptimum dicendum, quod opinio Magistri non tenetur hic communiter, ut scilicet potestas creandi et justificandi possit creaturae conferri; quamvis etiam Magister non dicat quod potestas justificandi per auctoritatem possit creaturae conferri, sed solum per ministerium. Nec tamen sequitur, si communicabilis est creaturae, quod sit communicata. Cum enim dicitur quod omne quod est creaturae communicabile, est ei communicatum; intelligendum est de illis quae natura ejus requirit; non autem de illis quae possunt esse naturalibus superaddita ex sola liberalitate divina; de his enim non apparet invidia, si non conferantur: et ideo non est simile de Filio. Nam de ratione filiationis est ut filius habeat naturam generantis. Unde, si Deus Pater plenitudinem suae naturae Filio non communicaret, videretur vel ad impotentiam vel ad invidiam pertinere; et praecipue secundum eos qui dicebant, quod Pater Filium necessitate naturae generat.

Ad decimumoctavum dicendum, quod verbum Dionysii non est intelligendum quod infima fini ultimo conjungantur virtute causarum mediarum; sed quia causae mediae disponunt ad hanc conjunctionem, vel per illuminationem, vel quocumque alio ministerio.

Ad decimumnonum dicendum, quod potestas illa data est Apostolis ad expellendum daemones a corporibus, quod constat esse minus quam expellere peccatum ab anima. Nec iterum datum est eis ut propria virtute daemones expellerent, sed per invocationem nominis Christi impetrando per orationem: quod patet ex hoc quod dicitur Marc. ult., 17: *In nomine meo daemonia ejicient.*

Ad vigesimum dicendum, quod sacerdos legalis nec etiam per modum ministerii ad gratiae collationem operatur nisi remote per exhortationem et doctrinam. Sacramenta enim veteris legis, quorum erat minister, gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novae legis, quorum est minister sacerdos evangelicus; unde sacerdotium novum est dignius veteri, ut probat Apostolus in epistola ad Heb.

Ad vigesimumprimum dicendum, quod anima aliter se habet ad vitam naturalem, et ad vitam gratiae. Ad vitam enim gratiae se habet ut quod alio vivit: ad vitam vero naturae, ut quo aliud vivit: et ideo vitam gratiae communicare non potest, sed communicatam recipit; vitam vero naturae communicat, nec tamen eam communicat nisi inquantum formaliter corpori unitur. Non est autem possibile quod anima alteri animae, quae vita gratiae vivere potest, formaliter uniatur; unde non est simile.

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod non est impossibile aliquod agens agere secundum suam speciem vel infra; sed supra suam speciem nihil agere potest. Gratia autem est supra naturam animae; culpa vero est vel juxta naturam respectu animalis partis, vel infra naturam respectu rationis; unde non est simile de culpa et gratia.

Ad vigesimumtertium dicendum, quod in minori mundo, scilicet homine, aliquod accidens spirituale quod naturam non excedit, virtute creata aliqualiter causatur, scilicet scientia a doctore in discipulo; non autem gratia, quia naturam excedit. Anima vero sensibilis et vegetabilis infra naturalem ordinem continetur.

Ad vigesimumquartum dicendum, quod perfectio gratiae potior est perfectione naturae ex parte formae perficientis, non autem ex parte perfectibilis. Nam quodammodo perfectius possidetur quod est naturale, quam quod est supra naturam; inquantum est naturali virtuti activae proportionatum; cujus proportionem donum supernaturale excedit: (1) et ideo propria virtute non potest aliquod donum supernaturale transfundere, quamvis possit facere sibi simile in natura. Nec tamen hoc universaliter verum est; quia perfectiores creaturae sibi simile facere non possunt, ut sol non potest producere alium solem, nec Angelus alium Angelum; sed hoc tantum verum est in corruptibilibus creaturis, quibus vis generativa divinitus est provisa, ut continuetur esse secundum speciem, quod secundum individuum continuari non potest.

Ad vigesimumquintum dicendum, quod duplex est actus formae. Unus qui est operatio; ut calefacere, qui est actus secundus; et talis actus formae supposito attribuitur. Alius vero actus formae est materiae informatio, quae est actus primus; sicut vivificare corpus est actus animae; et talis actus supposito formae non attribuitur. Sic autem justificare est actus justitiae seu gratiae.

ARTICULUS IV.

Utrum novae legis sacramenta sint causa gratiae.
(3 *part., quaest.* 62, *art.* 1.)

Quarto quaeritur, utrum sacramenta novae legis sint causa gratiae; et videtur quod non. Sicut enim dicit Bernardus in sermone de coena Domini (ante med.), *sicut Canonicus per librum, Abbas per baculum, Episcopus per annulum investitur, sic divisiones gratiarum diversis sunt traditae sacramentis.* Sed liber non est causa Canonicatus, nec baculus Abbatiae, nec annulus Episcopatus: ergo nec sacramenta gratiae.

2. Praeterea, si sacramentum est causa gratiae; aut principalis, aut instrumentalis. Non autem principalis; quia sic solus Deus gratiae est causa, ut dictum est; nec iterum instrumentalis, quia omne

(1) *Al.* excedit naturale.

instrumentum, habet aliquam actionem naturalem circa quod instrumentaliter operatur; sacramentum autem, cum sit quid corporale, non potest aliquam naturalem actionem habere circa animam, quae est gratiae susceptiva; et sic intrumentalis causa gratiae esse non potest.

3. Praeterea, omnis causa activa, vel est perfectiva, vel dispositiva, ut ex verbis Avicennae haberi potest. Sed sacramentum non est causa gratiae perfectiva; quia sic esset causa gratiae principalis: nec iterum dispositiva, quia dispositio ad gratiam est in eodem in quo est gratia; scilicet in anima, ad quam res corporalis non attingit. Ergo sacramentum nullo modo est causa gratiae.

4. Praeterea, si est causa gratiae; aut per propriam virtutem, aut per aliquam superadditam. Non per propriam virtutem; quia sic quaelibet aqua sanctificaret sicut aqua baptismi: similiter nec per aliquam virtutem superadditam; quia omne quod recipitur in altero, recipitur in eo per modum recipientis; et sic, cum sacramentum sit materiale elementum, ut Hugo de Sancto Victore dicit (lib. 1 de sacram. part. 9, cap. 1), non recipiet nisi virtutem materialem, quae non sufficit ad productionem formae spiritualis. Ergo sacramentum nullo modo est causa gratiae.

5. Praeterea, illa virtus suscepta in materiali elemento, aut erit corporea, aut incorporea. Si incorporea; cum sit accidens quoddam, et subjectum ejus sit corpus: accidens erit dignius subjecto, nam incorporeum corpore nobilius est: si autem sit virtus corporea, et causat gratiam, quae est forma spiritualis et incorporea; sequitur quod effectus sit nobilior causa: quod iterum est impossibile. Ergo impossibile est quod sacramentum gratiam causet.

6. Si dicatur quod hujusmodi virtus superaddita non est quid completum in aliqua specie, sed quoddam incompletum; contra. Incompletum non potest esse causa completi. Gratia autem quoddam completum est. Ergo hujusmodi virtus incompleta causa gratiae esse non potest.

7. Praeterea, perfectum agens debet habere perfectum instrumentum. Sacramenta autem agunt ut instrumenta Dei, qui est agens perfectissimum. Ergo debent esse perfecta, et habere perfectam virtutem.

8. Praeterea, secundum Dionysium, in 5 cap. cael. Hier., lex Divinitatis est per prima media, et per media ultima adducere. Ergo contra legem Divinitatis est ut per ultima reducantur media vel prima in Deum. Sed in ordine creaturarum corporales sunt ultimae, substantiae vero spirituales sunt primae. Ergo non est conveniens quod per corporalia elementa gratia humanae menti conferatur, qua reducitur in Deum.

9. Praeterea, Augustinus in lib. 83 Qq. (quaest. 62, post med.), distinguit duplicem Dei actionem: unam quam operatur per subjectam creaturam; et aliam quam per se ipsum immediate facit; et hujusmodi est illuminare animas. Sed gratiam conferre animae, est eam illuminare. Ergo Deus non utitur sacramento quasi instrumento medio ad gratiam conferendam.

10. Praeterea, si aliqua virtus elemento materiali confertur, per quam possit gratiam causare; aut illa virtus manet peracto sacramento, aut non. Si manet; tunc in aqua baptismi, postquam verbo vitae est sanctificata, si aliquis baptizatur post baptismum alterius, nullis verbis prolatis, erit baptizatus; quod falsum est. Si autem non manet; cum non sit assignare aliquod corruptivum contrarium, per se ipsam deficit; et hoc videtur inconveniens (cum sit quoddam spirituale, et de maximis bonis, ex hoc quod est causa gratiae), ut tam subito evanescat.

11. Praeterea, agens praestantius est patiente: unde Augustinus probat, 12 super Genesim ad litteram (cap. 16, circa med.), quod corpus non imprimit in anima similitudines quibus cognoscit. Sed magis est remotum ut corpus non conjunctum animae in ea causet formam gratiae supernaturalem, quam quod corpus unitum in ea effectum naturalem causet. Ergo nullo modo videtur possibile quod hujusmodi corporalia elementa, quae sunt in sacramentis, sint causa gratiae.

12. Praeterea, efficacius anima disponit se ad habendam gratiam quam disponatur per sacramenta: quia dispositio qua se anima disponit, ducit ad gratiam sine sacramento, non autem e converso. Sed anima, quamvis se ad gratiam disponat, non ostenditur causa gratiae. Ergo, etsi sacramenta aliquo modo ad gratiam disponant, non sunt dicenda causa gratiae.

13. Praeterea, nullus artifex sapiens utitur instrumento aliquo nisi secundum convenientiam instrumenti; sicut carpentarius non utitur malleo ad secandum. Sed Deus est artifex sapientissimus. Ergo non utitur instrumento corporali ad effectum spiritualem, qui corporali naturae non competit.

14. Praeterea, medicus sapiens fortioribus morbis fortiora adhibet remedia. Sed morbus peccati est vehementissimus. Ergo ad ejus curationem per gratiae collationem fortiora remedia Deus apponere debuit, et non corporalia elementa.

15. Praeterea, recreatio animae creationi debet respondere per similitudinem. Sed Deus animam creavit nulla creatura mediante. Ergo similiter recreare debet per gratiam non mediante sacramento.

16. Praeterea, habere auxilia signum est impotentiae agentis. Sed instrumenta coadjuvant ad effectum principalis agentis. Ergo Deo, qui est potentissimus agens, non competit ut per sacramenta, quasi per instrumenta, gratiam conferat.

17. Praeterea, in omni instrumento requiritur sua naturalis actio, quae aliquid conferat ad effectum intentum a principali agente. Sed materialis elementi naturalis actio nihil facere videtur ad effectum gratiae, quam Deus in anima efficere intendit; ablutio enim non magis de prope respicit animam quam ipsa aqua in baptismo. Ergo hujusmodi sacramenta non operantur ad gratiam per modum instrumenti.

18. Praeterea, sacramenta sine ministro non conferuntur. Si ergo sacramenta sunt aliquo modo causa gratiae; et homo erit aliquo modo causa gratiae; quod est contra dictum Augustini, qui dicit (cap. 15 de Trinit., cap. 26), *quod ministro non est collata potestas justificandi, ne spes ponatur in homine.*

19. Praeterea, in gratia datur Spiritus sanctus. Si ergo sacramenta sunt causa gratiae, erunt causa dationis Spiritus sancti; quod est contra Augustinum, qui dicit, quod *nulla creatura potest dare Spiritum sanctum.* Ergo sacramenta nullo modo sunt causa gratiae.

Sed contra est quod Magister dicit in 4 Sentent. dist. 1, definiens sacramentum novae legis sic:

Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut imaginem gerat, et causa existat.

Praeterea, Ambrosius dicit, quod gratia est fortior culpa; et hoc patet ab Apostolo Rom. 5. Sed culpa causatur in anima per infectionem corporis. Ergo gratia potest causari in anima per sanctificationem corporalis elementi.

Praeterea, aut per institutionem sacramentorum aliquid superadditur naturalibus elementis, aut nihil. Si nihil, tunc non est aliquid collatum mundo in institutione sacramentorum; quod est inconveniens. Si vero aliquid additur; cum non frustra addatur, erit effectivum alicujus quod prius efficere non poterat. Sed non nisi gratiae; cum ad hoc sint sacramenta instituta. Ergo sacramenta sunt effectiva gratiae.

Sed dicendum, quod non additur nisi ordo quidam ad gratiam. — Sed contra, ordo, relatio quaedam est. Relatio autem semper fundatur super aliquid absolutum, ratione cujus in *ad aliquid* est motus per accidens. Si ergo additur ordo, oportet quod aliquid absolutum addatur.

Praeterea, absolutum non causatur a relativo, quia relativum habet esse debilissimum. Si ergo sacramentis nihil addatur nisi relatio per institutionem, non poterunt ex institutione sanctificare; quod est contra Hugonem de Sancto Victore (lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 1).

Sed dicendum, quod relatio illa non est causa sanctificationis, sed divina virtus sacramentis assistens. — Sed contra, aut assistit divina virtus, quae est ipse Deus, alio modo sacramentis post institutionem quam ante, aut non. Si non alio modo; non habebunt effectum post institutionem alium quam ante: si vero alio modo; cum Deus non dicatur novo modo esse in creatura nisi per hoc quod nondum effectum in ea facit, oportebit quod aliquid de novo sit superadditum ipsis sacramentis; et sic idem quod prius.

Praeterea, in quibusdam sacramentis requiritur materia sanctificata; sicut in extrema unctione et in confirmatione. Sed illa sanctificatio non inutiliter fit. Ergo per eam aliqua virtus spiritualis sacramentis confertur, ratione cujus esse poterunt gratiae aliqualiter causa, cum ad hoc illa virtus ordinetur.

Respondeo dicendum, quod sacramenta novae legis esse aliqualiter causam gratiae necesse est poni. Propter hoc enim lex occidere dicebatur et transgressionem augere, quia cognitionem peccati faciebat, gratiam vero adjutricem contra peccatum non conferebat. Si ergo nova lex gratiam non conferret, similiter occidere diceretur, et transgressionem augere; cujus contrarium apostolica doctrina profitetur. Non autem confert gratiam per solam instructionem, quia lex vetus hoc habebat, sed per sua sacramenta gratiam aliqualiter causando; unde Ecclesia non est contenta catechismo, quo instruit accedentem; sed ei superaddit sacramenta ad gratiam habendam, quam quidem veteris legis sacramenta non conferebant, sed tantum significabant. Signa vero ad instructionem pertinent. Sic ergo, quia vetus lex tantum instruebat, ejus sacramenta erant gratiae solum signa; quia vero nova lex et instruit et justificat, ejus sacramenta sunt gratiae et signum et causa. Quomodo vero sunt causa, non eodem modo omnes tradunt.

Quidam enim dicunt quod sunt causa gratiae, non quia aliquid ad gratiam habendam operentur per aliquam virtutem eis inditam, sed quia in eorum susceptione gratia datur a Deo, qui sacramentis assistit, ut sic dicatur causa gratiae per modum causae sine qua non: et ponunt exemplum de hoc quod aliquis deferens denarium plumbeum accipit centum libras, non ideo quia denarius plumbeus sit causa faciens aliquid ad acceptionem centum librarum; sed quia sic statutum est ab eo qui potest dare, ut quicumque defert talem denarium accipiat tantam pecuniam. Similiter statutum est a Deo ut quicumque accipit sacramentum non fictus, gratiam accipiat, non quidem a sacramentis, sed ab ipso Deo; et hoc idem dicunt sensisse Magistrum in 4 Sent. distinct. 1, cum dixit, quod *accipiens sacramentum quaerit salutem in inferioribus se, etsi non ab illis.* Haec autem opinio non videtur sufficienter dignitatem sacramentorum novae legis salvare. Si enim recte consideretur exemplum ab eis propositum, et alia similia; non invenitur quod id quod causam dicunt sine qua non, se habeat ad effectum nisi sicut signum. Denarius enim plumbeus non est nisi signum acceptionis pecuniae, et baculus potestatis, quae confertur Abbati. Unde, si sic se habent sacramenta novae legis ad gratiam, sequitur quod sint solum signa gratiae, et ita nihil habebunt prae sacramentis veteris legis; nisi forte quis dicat quod sacramenta novae legis sunt signa gratiae simul cum eis datae, sacramenta vero veteris legis gratiae promissae. Sed hoc magis pertinet ad conditionem temporis quam ad dignitatem sacramentorum: quia in tempore illo promittebatur gratia, nunc autem est tempus plenitudinis gratiae, propter reparationem humanae naturae jam factam; unde, secundum hoc, sacramenta ista si tunc fuissent, cum toto eo quod nunc habent, nihil plus fecissent quam illa, nec illa nunc minus facerent quam ista, nulla eis additione facta.

Et ideo aliter dicendum, quod sacramenta novae legis aliquid ad gratiam habendam operantur. Sed ad aliquem effectum operatur aliquid dupliciter. Uno modo sicut per se agens; et dicitur per se agere quod agit per aliquam formam sibi inhaerentem per modum naturae completae, sive habeat illam formam a se, sive ab alio, aut naturaliter, aut violenter; per quem modum dicuntur illuminare sol et luna; calefacere ignis et ferrum ignitum et aqua calefacta. Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentaliter, quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inhaerentem, sed solum inquantum est motum a per se agente. Haec enim est ratio instrumenti, inquantum est instrumentum, ut moveat motum; unde, sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus quo movetur a principali agente, ad instrumentum, sicut serra operatur ad scannum. Quamvis enim serra habeat aliquam actionem quae sibi competit secundum propriam formam, ut dividere; tamen aliquem effectum habet qui sibi non competit nisi inquantum est mota ab artifice, scilicet facere rectam incisionem, et convenientem formae artis: et sic instrumentum habet duas operationes; unam quae competit ei secundum formam propriam; aliam quae competit ei secundum quod est motum a per se agente, quae transcendit virtutem propriae formae.

Dicendum est ergo, quod nec sacramentum nec aliqua creatura potest gratiam dare per mo-

dum per se agentis, quia hoc solius virtutis divinae est, ut ex praecedenti art. patet; sed sacramenta ad gratiam operantur instrumentaliter; quod sic patet. Damascenus in 3 lib. (cap. 15, a med.) dicit quod humana natura in Christo erat velut quoddam organum Divinitatis; et ideo humana natura aliquid communicabat in operatione virtutis divinae, sicut quod Christus tangendo leprosum mundavit; sic enim ipse tactus Christi causabat instrumentaliter salutem leprosi. Sicut autem humana natura in Christo communicabat ad effectus divinae virtutis instrumentaliter in corporalibus effectibus, ita in spiritualibus; unde sanguis Christi pro nobis effusus habuit vim ablutivam peccatorum; Apocal. 1, 5: *Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo;* et Rom. 3, 24: *Justificati . . . . in sanguine ipsius*: et sic humanitas Christi est instrumentalis causa justificationis; quae quidem causa nobis applicatur spiritualiter per fidem, et corporaliter per sacramenta; quia humanitas Christi et spiritus et corpus est; ad hoc scilicet ut effectum sanctificationis, quae est Christi, in nobis percipiamus. Unde illud est perfectissimum sacramentum in quo corpus Christi realiter continetur, scilicet Eucharistia, et est omnium aliorum consummativum, ut Dionysius dicit in eccl. Hierar., cap. 3. Alia vero sacramenta participant aliquid de virtute illa qua humanitas Christi instrumentaliter ad justificationem operatur, ratione cujus sanctificatus baptismo sanctificatus sanguine Christi dicitur ab Apostolo Hebr. 10. Unde passio Christi in sacramentis novae legis dicitur operari; et sic sacramenta novae legis sunt causa gratiae quasi instrumentaliter operantia ad gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quod Bernardus insufficienter rationem sacramentorum novae legis tangit, loquendo de eis secundum quod sunt signa, et non secundum quod sunt causae.

Ad secundum dicendum, quod sacramenta novae legis non sunt causa gratiae principalis, quasi per se agentia, sed causa instrumentalis; et secundum modum aliorum instrumentorum habent duplicem actionem: unam quae excedit formam propriam, sed est ex virtute formae principalis agentis, scilicet Dei; quae est justificare; et aliam quam exercet secundum formam propriam, sicut abluere vel ungere; et haec actio attingit corporaliter ipsum quidem hominem qui justificatur, secundum corpus per se, et secundum animam per accidens, quae hujusmodi corporalem actionem sentit; spiritualiter vero attingit ipsam animam, inquantum ab ea percipitur in intellectu ut quoddam signum spiritualis mundationis.

Ad tertium dicendum, quod quia ultimus finis respondet primo agenti tamquam principalis, ideo non principaliter agentibus non attribuitur ultimus finis, sed dispositio ad finem ultimum; et sic sacramenta dicuntur esse causa gratiae per modum instrumentorum disponentium.

Ad quartum dicendum, quod sacramenta non operantur ad gratiam per virtutem propriae formae; sic enim operarentur ut per se agentia; sed operantur per virtutem principalis agentis, scilicet Dei, in eis existentem; quae quidem virtus non habet esse completum in natura, sed est quid incompletum in genere entis; quod patet ex hoc quod instrumentum movet inquantum movetur. Motus autem est actus imperfectus, secundum Philosophum (3 Phys. text. 15); unde, sicut illa quae movent inquantum sunt jam quasi in termino motus assimilata agenti, movent per formam perfectam; ita illa quae movent prout sunt in ipso moveri, movent per virtutem incompletam; et hujusmodi virtus est in aere ad movendum visum secundum quod immutatur a colore parietis ut in fieri, non ut in facto esse: unde species coloris est in aere per modum intentionis, et non per modum entis completi, sicut est in pariete. Et similiter sacramenta operantur ad gratiam prout sunt quasi mota a Deo ad hunc effectum; qui quidem motus attenditur secundum institutionem, sanctificationem, et applicationem ad eum qui accedit ad sacramenta; unde habent virtutem non per modum entis completi, sed quasi incomplete; et sic non est inconveniens quod virtus spiritualis sit in re materiali, sicut species colorum sunt spiritualiter in aere.

Ad quintum dicendum, quod virtus illa neque potest dici corporea neque incorporea, proprie loquendo; corporeum enim et incorporeum sunt differentiae entis completi; sed proprie dicitur virtus ad incorporeum, sicut motus magis dicitur ad ens quam ens: objectio autem procedit ac si ista virtus esset quaedam forma completa.

Ad sextum dicendum, quod incompletum non potest esse causa completi sicut per se agens; potest tamen incompletum ordinari aliqualiter ad completum per modum causae instrumentalis; sicut dicimus motum instrumenti esse causam formae inductae a principali agente.

Ad septimum dicendum, quod de perfectione instrumenti non est quod agat per virtutem completam, sed quod agat in quantum movetur, et ita per virtutem incompletam; unde non sequitur sacramenta esse imperfecta instrumenta, quamvis virtus eorum non sit ens completum.

Ad octavum dicendum, quod instrumentum comparatur ad actionem magis ut quo agitur, quam ut quod agit; principalis enim agentis est ut agat instrumento; et sic, quamvis ultima non reducant media vel suprema in Deum, possunt tamen ultima se habere ut quibus fiat reductio superiorum et mediorum in Deum; unde Dionysius dicit (cap. 2 caelest. Hierar.), quod naturale est nobis ut per sensibilia in Deum manuducamur; et hanc etiam causam assignat necessitatis visibilium sacramentorum, in 1 cap. caelest. Hierar.

Ad nonum dicendum, quod illuminare animam Deo competit nulla creatura mediante quae ad illuminationem animae agat sicut principale et per se agens; potest tamen esse aliquod medium agens instrumentaliter et dispositive.

Ad decimum dicendum, quod quaedam sacramenta sunt in quibus requiritur materia sanctificata, sicut in extrema unctione et confirmatione; quaedam vero sunt in quibus non requiritur ex necessitate sacramenti. In omnibus igitur verum est quod virtus sacramenti non consistit in materia tantum, sed in materia et forma simul, quae duo sunt unum sacramentum: unde, quantumcumque applicetur materia sacramenti ad hominem, sine debita forma verborum et aliis quae ad hoc requiruntur, non sequitur sacramenti effectus. Sed in sacramentis quae indigent materia sanctificata, manet virtus sacramenti in materia post usum sacramenti partialiter, sed non complete. In sacramentis vero quae non indigent materia sanctificata, nihil remanet post sacramenti usum; unde aqua in

qua celebratus est baptismus, nihil plus habet quam alia aqua, nisi forte propter permixtionem chrismatis, quod tamen non est de necessitate sacramentis. Nec est inconveniens ut virtus illa cesset, quia virtus illa se habet ut in fieri existens et moveri, ut dictum est; et hujusmodi cessat cessante motione moventis; statim enim quando movens cessat movere, et mobile cessat moveri.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis corporis elementum sit ignobilius anima, et propter hoc non possit aliquid efficere in anima virtute propriae naturae; potest tamen aliquid efficere in anima prout est instrumentum agens in virtute divina.

Ad duodecimum dicendum, quod anima agit disponendo ad gratiam virtute naturae propriae, sacramentum autem virtute divina ut ejus instrumentum; et ideo non est simile.

Ad decimumtertium dicendum, quod sacramentum secundum propriam formam significat vel natum est significare effectum illum ad quem divinitus ordinatur; et secundum hoc est conveniens instrumentum, quia sacramenta significando causant.

Ad decimumquartum dicendum, quod sacramenta novae legis non sunt infirma remedia, sed valida, inquantum eis Christi passio operatur. Sacramenta vero veteris legis, quae passionem Christi praecesserunt, dicuntur infirma, ut patet Galat. 4, 9: *Conversi estis ad infirma et egena elementa.*

Ad decimumquintum dicendum, quod creatio nihil praesupponit circa quod posset fieri instrumentalis agentis actio; recreatio vero praesupponit; et ideo non est simile.

Ad decimumsextum dicendum, quod Deus non utitur instrumentis vel causis mediis in sua actione propter sui indigentiam, sed propter effectuum convenientiam. Conveniens enim est ut nobis divina remedia exhibeantur secundum modum nostrum, idest per sensibilia, ut Dionysius dicit, 2 cap. caelest. Hierar.

Ad decimumseptimum dicendum, quod actio naturalis materialis instrumenti adjuvat ad effectum sacramenti, inquantum per eam sacramentum suscipienti applicatur, et inquantum sacramenti significatio per actionem praedictam completur, sicut significatio baptismi per ablutionem.

Ad decimumoctavum dicendum, quod aliqua sacramenta sunt in quibus non requiritur determinatus minister, sicut patet in baptismo; et in talibus virtus sacramenti nullo modo consistit in ministro. Quaedam vero sacramenta sunt in quibus requiritur minister determinatus; et horum virtus partialiter consistit in ministro, sicut in materia et in forma. Nec tamen justificare dicitur minister nisi per modum ministerii, inquantum operatur ad justificationem conferendo sacramentum.

Ad decimumnonum dicendum, quod Spiritus sanctus non datur nisi ab eo qui causat gratiam sicut principale agens, quod solius Dei est; et ideo solus Deus Spiritum sanctum dat.

ARTICULUS V.

Utrum in uno homine sit una tantum gratia gratum faciens. - (1-2, *quaest.* 3, *art.* 2 *ad* 4.)

Quinto quaeritur, utrum in uno homine sit una tantum gratia gratum faciens: et videtur quod non. Nihil enim contra se ipsum dividitur per operantem et cooperantem. Ergo diversae sunt gratiae, operans scilicet et cooperans; et sic in uno homine est non una tantum gratia gratum faciens.

2. Sed dicendum, quod est una gratia secundum habitum operans: sed divisio sumitur secundum diversos actus. — Sed contra, habitus distinguitur per actus. Si igitur actus sunt diversi, utriusque gratiae non poterit esse habitus unus.

3. Praeterea, nullus habet necesse petere id quod jam habet. Sed habens gratiam praevenientem necesse habet petere subsequentem, secundum Augustinum. Ergo non est una gratia praeveniens et subsequens.

4. Sed dicebatur, quod habens gratiam praevenientem non petit gratiam subsequentem quasi aliam gratiam, sed quasi ejusdem gratiae conservationem. — Sed contra, gratia est potentior quam natura. Sed homo in statu naturae integrae potuit stare per se in eo quod acceperat, ut dicitur 24 dist. 2 lib. Sentent. Ergo ille qui accepit gratiam praevenientem, potest in ea stare; et sic non habet necesse hoc petere.

5. Praeterea, forma diversificatur secundum diversitatem perfectibilium. Sed gratia est forma virtutum. Cum ergo virtutes sint multae, gratia non poterit esse una.

6. Praeterea, gratia praeveniens pertinet ad viam; sed gratia subsequens pertinet ad gloriam; unde Augustinus dicit (lib de Natura et Gratia, cap. 32, parum a princ.): *Praevenit, ut pie vivamus: subsequitur, ut cum illo vivamus: praevenit, ut vocemur; subsequitur, ut glorificemur.* Alia autem est gratia viae, et gratia patriae; cum non sit eadem perfectio naturae conditae et naturae glorificatae, ut Magister dicit in 3 dist. 2 lib. Ergo gratia praeveniens et subsequens non sunt idem.

7. Praeterea, gratia operans pertinet ad actum interiorem, gratia vero cooperans ad actum exteriorem: unde Augustinus dicit (Enchirid. cap. 23, circa fin.), quod *praevenit ut velimus, et subsequitur ne frustra velimus.* Sed non est idem quod est principium actus interioris et exterioris; sicut patet in virtutibus; quod caritas datur ad actum interiorem, fortitudo vero et justitia et alia hujusmodi, ad actus exteriores. Ergo non est eadem gratia operans et cooperans, sive praeveniens et subsequens.

8. Praeterea, sicut culpa est defectus in anima ex parte affectus, ita ignorantia ex parte intellectus. Sed nullus habitus unus expellit omnem ignorantiam ab intellectu. Ergo nec potest esse unus habitus qui expellat omnem culpam ab affectu. Sed gratia expellit omnem culpam. Ergo gratia non est unus habitus.

9. Praeterea, gratia et culpa sunt contraria. Sed una culpa non inficit omnes potentias animae. Ergo nec una gratia potest omnes perficere.

10. Praeterea, Exod. 33, super illud, *Si inveni gratiam*, dicit Glossa (ordin.): *Sanctis non sufficit una gratia. Una est quae praecedit, ut Deum cognoscant et diligant; alia est quae sequitur, ut se mundos et inviolatos custodiant, et proficiant*; et sic in uno homine non est tantum una gratia.

11. Praeterea, diversus modus habens specialem difficultatem, requirit diversum habitum; sicut circa collationem magnorum donorum, quae sua magnitudine difficultatem faciunt, requiritur specialis virtus, scilicet magnificentia, praeter liberalitatem, quae consistit circa communia dona. Sed perseve-

ranter bene velle habet specialem difficultatem super hoc quod est bene velle simpliciter: velle autem bene simpliciter, est gratiae praevenientis; velle autem bene perseveranter, est gratiae subsequentis; unde Augustinus dicit (lib. de Natura et Gratia cap. 32), quod gratia praevenit, ut homo velit; sequitur, ut impleat atque persistat. Ergo gratia subsequens est alius habitus a gratia praeveniente.

12. Praeterea, sacramenta novae legis sunt causa gratiae, ut dictum est, art. 4 hujus quaest. Sed ad eumdem effectum diversa sacramenta non ordinantur. Ergo sunt diversae gratiae in homine, quae per diversa sacramenta conferuntur.

13. Sed dicendum, quod posteriora sacramenta non conferuntur ad aliam gratiam inducendam, sed ad habitam augmentandam. — Sed contra, augmentum gratiae speciem gratiae non variat. Si ergo proportio causarum est secundum proportionem effectuum, sequeretur ex responsione praedicta quod sacramenta secundum speciem non differant.

14. Sed dicendum, quod sacramenta differunt specie penes diversas gratias gratis datas quae in diversis sacramentis conferuntur, et sunt proprii sacramentorum effectus. — Sed contra, gratia gratis data non opponitur culpae. Cum ergo sacramenta praecipue ordinentur contra culpam; videtur quod proprii effectus sacramentorum, penes quos sacramenta distinguuntur, non sunt gratiae gratis datae.

15. Praeterea, ex diversis peccatis diversa vulnera animae infliguntur, quae quidem omnia per gratiam sanantur. Cum igitur diversis vulneribus diversae respondeant medicinae, quia, secundum verbum Hieronymi (Marci 4, super illud: *Hoc genus daemoniorum non ejicitur*), *Non sanat oculum quod sanat calcaneum*; videtur quod sint diversae gratiae.

16. Praeterea, idem ab eodem non potest simul haberi et non haberi. Sed aliqui habent gratiam operantem qui non habent gratiam cooperantem, sicut parvuli baptizati. Ergo non est eadem gratia operans et cooperans.

17. Praeterea, gratia proportionatur naturae sicut perfectio perfectibili. Sed in natura humana sic est quod non ab eodem principio immediate est esse et operatio: nam anima secundum suam essentiam est principium essendi, sed secundum potentiam est principium operationis. Ergo, cum in gratuitis gratia operans vel praeveniens sit principium a quo est esse spirituale, gratia vero cooperans sit spiritualis operationis principium; videtur quod non sit eadem gratia operans et cooperans.

18. Praeterea, unus habitus non potest simul et semel duos actus producere. Sed actus gratiae operantis, qui est justificare vel sanare animam; et actus gratiae cooperantis vel subsequentis, qui est juste operari, sunt simul in anima. Ergo gratia operans et cooperans non sunt eadem; et sic in homine non est una tantum gratia.

Sed contra, ubi sufficit unum, superfluum est ponere plura. Sed una gratia homini sufficit ad salutem: dicitur enim 2 Cor. 12, 9: *Sufficit tibi gratia mea.* Ergo in homine est una tantum gratia.

Praeterea, relatio non multiplicat essentiam rei. Sed gratia cooperans supra operantem nonnisi relationem addit. Ergo eadem est gratia per essentiam operans et cooperans.

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis, art. 1 hujus quaest., patet, gratia dicitur vel quod est gratis data, vel quod est gratum faciens. Gratias autem gratis datas diversas esse, manifestum est. Sunt enim diversa quae homini divinitus conferuntur et gratis supra meritum et facultatem humanae naturae, ut prophetia, operatio miraculorum, et alia hujusmodi, de quibus Apostolus dicit 1 Cor. 12, 4: *Divisiones gratiarum sunt.* Sed de his ad praesens non quaeritur. Gratia vero gratum faciens, ut ex dictis, art. 1 hujus quaest., patere potest, dupliciter accipitur: uno modo pro ipsa divina acceptatione, quae est gratuita Dei voluntas; alio modo pro dono quodam creato, quod formaliter perficit hominem, et facit eum dignum vita aeterna.

Accipiendo igitur gratiam hoc secundo modo, impossibile est esse in homine uno nisi unam gratiam. Cujus ratio est, quia gratia dicitur secundum quod per eam homo ordinatur in vitam aeternam sufficienter: dicitur enim gratus quasi acceptatus a Deo ut habeat vitam aeternam. Illud autem quod ponitur sufficienter ordinare ad aliquid unum, oportet esse unum tantum; quia si multa essent, neutrum eorum sufficeret, vel alterum superflueret. Sed ex hoc necesse est gratiam etiam aliquid unum esse simplex: possibile enim esset quod nihil unum sufficienter dignum redderet vita aeterna; sed ad hoc homo redderetur dignus ex multis, utpote ex multis virtutibus: quod si esset, nihil illorum multorum posset dici gratia; sed omnia simul una gratia dicerentur: quia ex omnibus illis non fieret in homine nisi una dignitas respectu vitae aeternae. Sic autem gratia non est una, sed sicut unus simplex habitus; et hoc ideo quia habitus in anima diversificatur in ordine ad diversos actus; ipsi autem actus non sunt ratio acceptationis divinae; sed prius homo acceptatur a Deo, deinde actus ejus, ut habetur Genes. 4, 4: *Respexit Deus ad Abel et ad munera ejus.* Unde illud donum quod Deus tribuit his quos acceptat in suum regnum et gloriam, praesupponitur ad perfectiones vel habitus, quibus humani actus perficiuntur, ut sint digni acceptari a Deo; et sic oportet habitum gratiae indivisum manere, utpote praecedentem ea quibus fit distinctio habituum in anima.

Si autem accipiatur gratia gratum faciens primo modo, scilicet pro gratuita Dei voluntate; sic constat quod ex parte ipsius Dei acceptantis est una tantum Dei gratia, non solum respectu unius, sed respectu omnium; quia quidquid est in eo, non potest esse diversum: ex parte autem effectuum divinorum potest esse multiplex; ut dicamus omnem effectum quem Deus facit in nobis ex gratuita sua voluntate, qua nos in suum regnum acceptat, pertinere ad gratiam gratum facientem; sicut quod immittat nobis bonas cogitationes, et sanctas affectiones.

Sic igitur gratia, secundum quod est quoddam donum habituale in nobis, est una tantum: secundum autem quod dicit effectum aliquem Dei in nobis ordinatum ad nostram salutem, possunt dici multae gratiae in nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia operans et cooperans potest distingui et ex parte ipsius gratuitae Dei voluntatis, et ex parte doni nobis collati. Operans enim dicitur gratia respectu illius effectus quem sola non efficit, sed cum libero arbitrio cooperante; ex parte vero gratuitae Dei voluntatis gratia operans dicetur ipsa justificatio impii, quae fit ipsius doni gratuiti infusione. Hoc enim donum sola gratuita divina voluntas causat in nobis, nec aliquo

modo ejus causa est liberum arbitrium, nisi per modum dispositionis sufficientis. Ex parte vero ejusdem gratia cooperans dicetur secundum quod in libero arbitrio operatur, motum ejus causando, et exterioris actus executionem expediendo, et perseverantiam praebendo, in quibus omnibus aliquid agit liberum arbitrium. Et sic constat quod aliud est gratia operans et cooperans. Ex parte vero doni gratuiti eadem gratia per essentiam dicetur operans et cooperans: operans quidem, secundum quod informat animam; ut operans formaliter intelligatur per modum loquendi quo dicimus quod albedo facit album parietem; hoc enim nullo modo est actus liberi arbitrii; cooperans vero dicetur secundum quod inclinat ad actum intrinsecum et extrinsecum, et secundum quod praestat facultatem perseverandi usque in finem.

Ad secundum dicendum, quod diversi effectus qui attribuuntur gratiae operanti et cooperanti, non possunt habitum diversificare: effectus enim qui attribuuntur gratiae operanti, sunt causae effectuum qui attribuuntur gratiae cooperanti: ex hoc enim quod voluntas est informata aliquo habitu, sequitur, quod in actum volendi exeat; et ex ipso actu volendi causatur exterior actus: ab ipsa etiam firmitate habitus causatur resistentia qua resistimus peccato. Et sic unus et idem habitus gratiae est qui informat animam, et elicit actum interiorem et exteriorem, et quodammodo perseverantiam facit, inquantum tentationibus resistit.

Ad tertium dicendum, quod quantumcumque homo habeat habitum gratiae, semper tamen indiget divina operatione, qua in nobis operatur modis praedictis; et hoc propter infirmitatem nostrae naturae, et multitudinem impedimentorum, quae quidem non erant in statu naturae conditae; unde magis tunc poterat homo stare per se ipsum quam nunc possit habens gratiam; non quidem propter defectum gratiae, sed propter infirmitatem naturae; quamvis etiam tunc indigerent divina providentia eos dirigente et adjuvante. Et ideo habens gratiam necesse habet petere divinum auxilium, quod ad gratiam cooperantem pertinet.

Et per hoc patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod gratia non dicitur forma virtutum quasi pars essentialis virtutum; sic enim oporteret quod multiplicatis virtutibus multiplicaretur gratia; sed dicitur forma virtutis, inquantum formaliter actum virtutis complet. Informatur autem actus virtutis tripliciter. Uno modo inquantum circa substantiam actus apponuntur debitae conditiones, per quarum limitationem in medio virtutis constituitur: et hoc habet actus virtutis a prudentia; nam medium virtutis accipitur secundum rationem rectam, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 6): et sic prudentia dicitur forma omnium virtutum moralium. Actus autem virtutis sic constitutus in medio, est quasi materialis respectu ordinis in finem ultimum, qui quidem ordo apponitur actui virtutis ex imperio caritatis; et sic caritas dicitur esse forma omnium aliarum virtutum. Ulterius vero efficaciam merendi adhibet gratia: nullus enim operum nostrorum valor reputatur dignus aeternae gloriae, nisi praesupposita acceptatione divina; et sic gratia dicitur esse forma et caritatis et aliarum virtutum.

Ad sextum dicendum, quod gratia praeveniens et subsequens dicitur secundum ordinem eorum quae in esse gratuito inveniuntur: quorum quidem primum est subjecti informatio, sive impii justificatio, quod idem est; secundum vero est actus voluntatis; tertium vero est actus exterior; quartum vero est spiritualis profectus et perseverantia in bono; quintum vero est praemii consecutio. Distinguitur igitur uno modo gratia praeveniens et subsequens, ut gratia praeveniens dicatur qua justificatur impius, subsequens vero secundum quam justificatus operatur. Secundo, ut praeveniens dicatur secundum quam aliquis recte vult, subsequens vero secundum quod rectam voluntatem in exteriori opere consequitur. Tertio, ut gratia praeveniens ad omnia haec referatur, subsequens vero ad perseverantiam in praedictis. Quarto, ut gratia praeveniens ad totum statum meriti referatur, gratia vero subsequens ad praemium. In tribus autem primis distinctionibus patet qualiter gratia praeveniens et subsequens est eadem vel diversa, ex his quae de operante et cooperante sunt dicta: quia secundum hos modos idem videtur esse gratia praeveniens et subsequens quod operans et cooperans. Secundum quartam vero distinctionem, si ipsum donum gratuitum in se accipiatur, quod gratia dicitur, idem invenitur esse gratia praeveniens et subsequens. Sicut enim caritas viae non tollitur, sed in patria remanet augmentata, propter hoc quod in sua ratione nullum defectum importat; ita gratia, cum nullum in sui ratione importet defectum, per sui augmentum fit gloria: nec dicitur esse diversa perfectio naturae in statu viae et patriae quantum ad gratiam propter diversam formam perficientem, sed propter diversam perfectionis mensuram. Si autem gratiam accipiamus cum omnibus virtutibus quas informat, sic gratia et gloria non sunt idem; quia aliquae virtutes in patria evacuantur, ut fides et spes.

Ad septimum dicendum, quod actus exterior et interior, quamvis sint diversa perfectibilia, sunt tamen ordinata; quia unum est causa alterius, ut dictum est.

Ad octavum dicendum, quod in peccato est duo considerare; scilicet conversionem et aversionem. Secundum conversionem quidem, peccata ab invicem distinguuntur: sed in aversione sunt connexa, inquantum homo per quodlibet peccatum mortale a bono incommutabili avertitur. Peccatis igitur ex parte conversionis virtutes opponuntur; et sic diversa peccata diversis virtutibus expelluntur, sicut diversae ignorantiae diversis scientiis. Ex parte vero aversionis omnia remittuntur per unum, quod est gratia. Ignorantiae autem non convertuntur in aliquo uno; et ideo non est simile.

Ad nonum dicendum, quod una culpa formaliter non invenitur perficere omnes culpas, sicut unus habitus virtutis vel gratiae perficit omnes virtutes; et hac ratione una culpa non inficit omnes potentias, sicut una gratia perficit: non quidem ita quod sit in omnibus sicut in subjecto; sed inquantum informat omnium potentiarum actus.

Ad decimum dicendum, quod illa gratia quae sequitur; vel intelligitur alius effectus divinae voluntatis gratuitae, vel intelligitur idem habitus gratiae ad alium effectum relatus, ut ex praedictis patet. In solut. ad 6 arg., patet.

Ad undecimum dicendum, quod firme et immutabiliter habere habitum et operari, est conditio quae requiritur ad omnem virtutem; sicut patet ex Philosopho in 2 Ethic. (cap. 4): et ideo iste modus non requirit specialem habitum.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut diversae virtutes et diversa dona Spiritus sancti ad diversos actus ordinantur, ita diversi sacramentorum effectus sunt ut diversae medicinae peccati, et participationes virtutis dominicae passionis, quae a gratia gratum faciente dependent, sicut virtutes et dona. Sed virtutes et dona nomen speciale habent, propter hoc quod actus ad quos ordinantur, sunt manifesti: unde secundum nomen a gratia distinguuntur. Defectus autem peccati, contra quos sacramenta instituuntur, latentes sunt: unde sacramentorum effectus nomen proprium non habent; sed nomine gratiae nominantur; dicuntur enim gratiae sacramentales; et penes has sacramenta distinguuntur sicut penes proprios effectus. Pertinent autem isti effectus ad gratiam gratum facientem, quae istis effectibus conjungitur; et sic cum propriis effectibus habent effectum communem, qui est gratia gratum faciens, quae etiam per sacramentum et non habenti datur, et habenti augetur.

Et per hoc patet solutio ad decimumtertium et decimumquartum.

Ad decimumquintum dicendum, quod omnia peccata ex parte aversionis inferunt unum vulnus, ut dictum est, in sol. ad 8 argum., et sic per unum donum gratiae sanantur: sed ex parte conversionis inferunt diversa vulnera, quae sanantur per diversas virtutes, et per diversos sacramentorum effectus.

Ad decimumsextum dicendum, quod in parvulis etsi non sit gratia cooperans in actu, est tamen cooperans in virtute: illa enim gratia operans quam acceperunt, sufficiens erit cooperari libero arbitrio quando ipsius usum habere poterunt.

Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut essentia animae immediate est essendi principium, operationis vero principium est mediantibus potentiis, ita immediatus effectus gratiae est conferre esse spirituale, quod pertinet ad informationem subjecti, sive ad justificationem impii, quae est effectus gratiae operantis. Sed effectus gratiae mediantibus virtutibus et donis est elicere actus meritorios, quod pertinet ad gratiam cooperantem.

Ad decimumoctavum dicendum, quod duos actus qui sunt operationes distinctae et ad invicem non ordinatae, non potest unus habitus causare simul et semel; sed duos actus quorum unus est operatio, et alius subjecti informatio, vel duas operationes, quarum una sit causa alterius, sicut actus interior est causa exterioris, unus habitus causare potest: et sic se habent actus gratiae operantis et cooperantis, ut ex dictis, in solut. ad 6 et 7 argum., patet.

ARTICULUS VI.

Utrum gratia sit in ipsa animae essentia.
(1-2, *quaest.* 110, *art.* 4.)

Sexto quaeritur, utrum gratia sit in essentia animae; et videtur quod non. Sicut enim se habet habitus qui est in potentia, ad potentiae effectum; ita se debet habere habitus vel perfectio in essentia existens, ad essentiae effectum. Sed habitus qui est in potentia aliqua, perficit potentiam ad actum suum, sicut caritas perficit voluntatem ad volendum: proprius autem effectus essentiae animae est esse, quod anima corpori confert, quia anima secundum sui essentiam est forma corporis. Cum ergo gratia non perficiat ad esse naturale, quod anima corpori confert, non erit in essentia animae sicut in subjecto.

2. Praeterea, opposita nata sunt fieri circa idem. Gratia autem et culpa opponuntur. Cum ergo culpa non sit in essentia animae (quod patet ex hoc quod nihil ab essentia animae privatur, cum tamen peccatum sive culpa, secundum Augustinum (lib. de natura Boni, cap. 4), sit privatio modi speciei et ordinis); videtur quod gratia non sit in essentia animae sicut in subjecto.

3. Praeterea, gratuita praesupponunt naturalia. Sed potentiae sunt naturales proprietates animae, secundum Avicennam. Ergo gratia non est in essentia animae nisi praesupposita potentia; et sic est immediate in potentia sicut in subjecto (1).

4. Praeterea, ibi est habitus vel quaecumque forma, ubi invenitur ejus effectus. Sed effectus gratiae quilibet, tam operantis quam cooperantis, invenitur in potentiis, ut patet per singulos inducenti. Ergo gratia est in potentiis animae sicut in subjecto.

5. Praeterea, imago recreationis respondet imagini creationis; quae duplex imago distinguitur in Glossa (ex Cassiodoro) super illud Psalm. 4: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Imago autem creationis attenditur secundum potentias; scilicet secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae sunt tres animae vires, ut Magister dicit in 1 Sent., 3 dist. Ergo gratia potentias animae respicit.

6. Praeterea, habitus acquisiti contra habitus infusos distinguuntur. Sed omnes habitus acquisiti, sunt in potentiis animae. Ergo et gratia, quae est donum habituale infusum.

7. Praeterea, secundum Augustinum (1 Retract., cap. 22 circa fin.), per gratiam bona voluntas hominis praeparatur. Sed non nisi inquantum per gratiam voluntas perficitur. Ergo gratia est perfectio voluntatis; et sic est in voluntate sicut in subjecto; et non in essentia animae.

Sed contra, gratia est in anima secundum hoc quod ad Deum ordinatur. Sed tota anima ordinatur ad Deum ut habens in potentia accipiendi aliquid ab ipso. Ergo anima secundum suam totalitatem est gratiae susceptiva. Sed totum in anima est ipsa substantia animae, partes vero potentiae. Ergo anima secundum substantiam est subjectum gratiae.

Praeterea, primum Dei donum est in eo quod est in nobis prius, et Deo propinquius. Sed gratia est primum Dei donum in nobis: ipsa enim praecedit et fidem et caritatem et alia hujusmodi, ut patet per Augustinum in 2 lib. de praedestinatione Sanctorum (sive de bono Perseverantiae, cap. 16, circa fin.). Id autem quod in nobis prius est, et Deo propinquius, est animae essentia, a qua fluunt potentiae. Ergo gratia est in essentia animae sicut in subjecto.

Praeterea, idem creatum non potest esse in diversis. Sed gratia est quid creatum. Ergo non potest esse in diversis. Sed gratia se extendit ad omnium potentiarum actus, inquantum possunt esse meritorii. Ergo est in essentia animae, vel in omnibus potentiis. Sed non in omnibus. Ergo est in essentia animae sicut in subjecto.

(1) *Al.* immediate potentia, sive in subjecto.

Praeterea, causa secundaria per prius recipit influentiam primae causae quam effectus causae secundariae. Sed essentia animae est principium potentiarum; et sic est causa secundaria earum, quarum primaria causa est Deus. Ergo essentia animae per prius recipit influentiam gratiae quam potentiae.

Respondeo dicendum, quod sicut prius, art. 4, dictum est, de gratia duplex est opinio. Una quae dicit, gratiam et virtutem esse idem per essentiam; et secundum hanc necesse est dicere quod gratia sit in potentia animae sicut in subjecto secundum rei veritatem; eo quod virtus quae perficit ad operandum, non nisi in potentia esse potest, quae est operationis principium: sed per quamdam appropriationem potest dici, secundum hanc opinionem, quod gratia respicit essentiam, virtus vero potentiam, secundum quod gratia et virtus, etsi non per essentiam, saltem differunt ratione; quia gratificatio per prius ad ipsam animam pertinet quam ad actum ejus; cum non propter actus anima acceptetur a Deo, sed e converso, ut dictum est, art. 4. Alia vero opinio, quam sustinemus, est, quod gratia et virtus non sint idem per essentiam; et secundum hoc necesse est dicere quod gratia sit in essentia animae sicut in subjecto, et non in potentiis; quia cum potentia, inquantum hujusmodi, ordinetur ad operationem, oportet perfectionem potentiae secundum propriam rationem ad operationem ordinari. Istud autem est quod facit rationem virtutis, ut sit proxime perfectiva ad recte agendum; unde oporteret, si gratia in potentia animae esset, quod esset idem cum aliqua virtutum. Si ergo hoc non sustinetur, oportet dicere quod gratia sit in essentia animae, perficiens ipsam, inquantum dat ei quoddam esse spirituale, et facit eam per quamdam assimilationem consortem divinae naturae, ut habetur 2 Pet. 1; sicut virtutes perficiunt potentias ad recte operandum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis gratia non sit principium esse naturalis; perficit tamen esse naturale, inquantum addit spirituale.

Ad secundum dicendum, quod culpa actualis non potest esse nisi in potentia, quae est principium actus; culpa autem originalis est in anima secundum suam essentiam, per quam conjungitur ut forma carni, ex qua infectio originalis in anima contrahitur; et quamvis ab anima nihil essentialium auferatur, impeditur tamen ordo ipsius essentiae animae per modum cujusdam elongationis, sicut contrariae dispositiones elongant potentiam materiae ab actu formae.

Ad tertium dicendum, quod gratuita praesupponunt naturalia, si proportionabiliter utraque accipiantur; et ideo virtus, quae est gratuitum operationis principium, praesupponit potentiam, quae est ejusdem principium naturale; et gratia, quae est principium esse spiritualis, praesupponit essentiam animae, quae est principium esse naturalis.

Ad quartum dicendum, quod primus et immediatus effectus gratiae invenitur in essentia animae, scilicet forma secundum esse spirituale.

Ad quintum dicendum, quod imago creationis consistit et in essentia et in potentiis, secundum quod per essentiam animae repraesentatur unitas essentiae divinae, et per distinctionem potentiarum distinctio personarum; et similiter imago recreationis consistit in gratia et virtutibus.

Ad sextum dicendum, quod habitus acquisiti causantur ex nostris actibus; et ideo non pertinent ad animam nisi mediantibus potentiis quarum sunt actus; gratia autem ex influentia divina; et ideo non est simile.

Ad septimum dicendum, quod gratia praeparat voluntatem mediante caritate, cujus gratia est forma.

ARTICULUS VII.

Utrum gratia sit in sacramentis.
(3 *part.*, *quaest.* 62, *art.* 3.)

Septimo quaeritur, utrum gratia sit in sacramentis; et videtur quod non. Culpa enim opponitur gratiae. Sed culpa non est in aliquo corporali. Ergo nec gratia est in sacramentis, quae sunt elementa materialia, secundum Hugonem de Sancto Victore (lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 1).

2. Praeterea, gratia ordinat ad gloriam. Sed sola natura rationalis est capax gloriae. Ergo in ea sola potest esse gratia; et ita non est in sacramentis.

3. Praeterea, gratia inter maxima bona computatur. Sed maxima bona sunt in mediis bonis sicut in subjecto. Cum ergo media bona sint anima et potentiae ejus, videtur quod gratia non possit esse in alio subjecto (1); et sic non est in sacramentis.

4. Praeterea, sicut se habet subjectum corporale ad accidens corporale, ita subjectum spirituale ad accidens spirituale. Ergo commutatim, sicut subjectum corporale ad accidens spirituale, ita subjectum spirituale ad accidens corporale. Sed accidens corporale in nullo subjecto spirituali esse potest. Ergo nec accidens spirituale, quod est gratia, potest esse in corporalibus elementis sacramentorum.

1. Sed contra est quod Hugo de Sancto Victore dicit (lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 1, ante med.), quod *sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam continent.*

2. Praeterea, Galat. 3, dicit Apostolus, sacramenta legalia esse infirma et egena elementa; quia gratiam non continent, ut dicit Glossa. Si ergo in sacramentis novae legis non esset gratia, essent ipsa infirma et egena elementa: quod est absurdum.

3. Praeterea, super illud Psalm. 17: *Posuit tenebras etc.*, dicit Glossa, quod *remissio peccatorum posita est in baptismo.* Remissio autem peccatorum est per gratiam. Ergo gratia est in sacramento baptismi, et pari ratione in aliis.

Respondeo dicendum, quod gratia est in sacramentis, non quidem sicut accidens in subjecto, sed sicut effectus in causa, per modum illum quo sacramenta causa gratiae esse possunt. Effectus autem dicitur esse in causa dupliciter. Uno modo secundum quod causa habet dominium super effectum, sicut actus nostri dicuntur esse in nobis; et sic nullus effectus est in causa instrumentali, quae non movet nisi mota; unde nec sic gratia est in sacramentis. Alio modo per sui similitudinem, secundum quod causa producit effectum sibi similem; et hoc contingit quatuor modis. Uno modo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, et secundum eamdem rationem, sicut est in effectibus univocis; per quem modum potest dici quod calor aëris est in igne calefaciente. Secundo

(1) *Al.* in aliquo subjecto.

quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, sed non secundum eamdem rationem, sicut patet in effectibus aequivocis, per quem modum calor aëris est in sole. Tertio modo quando similitudo effectus est in causa non secundum esse naturale, sed spirituale, tamen quietum, sicut similitudines artificiatorum sunt in mente artificis; forma enim domus in aedificatore non est natura quaedam, sicut virtus calefactiva in sole, vel calor in igne; sed est quaedam intentio intelligibilis in anima quiescens. Quarto modo quando similitudo effectus non secundum eamdem rationem, nec ut natura quaedam, nec ut quiescens, sed per modum cujusdam defluxus est in causa; sicut similitudines effectuum sunt in instrumentis, quibus mediantibus defluunt formae a causis principalibus in effectus; et hoc modo gratia est in sacramentis; et tanto minus, quanto sacramenta non perveniunt directe et immediate ad ipsam gratiam, de qua nunc loquimur; sed ad proprios effectus, qui dicuntur gratiae sacramentales, ad quod sequitur infusio gratiae gratum facientis, vel augmentum.

Ad primum ergo dicendum, quod culpa est sicut in causa in aliquo pure corporali, scilicet in semine peccatum originale.

Secundum et tertium concludunt quod gratia non sit in sacramentis sicut in subjecto.

Ad quartum dicendum, quod spirituale non potest esse instrumentum rei corporalis, sicut e converso; et ideo non tenet in proposito proportio commutata.

Alia quae sunt in oppositum, concedimus; ut tamen intelligatur gratia esse in sacramentis sicut in causis instrumentalibus et dispositionibus; et hoc ratione virtutis, per quam ad gratiam operantur.

QUAESTIO XXVIII.

DE JUSTIFICATIONE IMPII.

(In novem articulos divisa.)

Primo, utrum justificatio impii sit remissio peccatorum; 2.° utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia; 3.° utrum ad justificationem impii liberum arbitrium requiratur; 4.° quis motus liberi arbitrii ad justificationem requiratur, utrum scilicet motus in Deum; 5.° utrum in justificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum; 6.° utrum gratiae infusio et culpae remissio sint idem; 7.° utrum remissio culpae naturaliter praecedat infusionem gratiae; 8.° utrum in justificatione impii, motus liberi arbitrii naturaliter praecedat infusionem gratiae; 9.° utrum justificatio sit in instanti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum.
(1-2, *quaest.* 113, *art.* 1.)

Quaestio est de justificatione impii: et primo quaeritur, utrum justificatio impii sit remissio peccatorum; et videtur quod non. Justificatio enim a justitia dicitur, quae est una virtus. Peccatorum autem remissio non fit per unam tantum virtutem; nam peccata non uni tantum virtuti opponuntur, sed omnibus. Ergo justificatio non est peccatorum remissio.

2. Sed dicendum, quod peccatorum remissio fit per justitiam generalem. — Sed contra, justitia generalis, secundum Philosophum in 5 Ethic., cap. 1, est idem quod omnis virtus. Remissio autem peccatorum non est effectus virtutis, sed gratiae. Ergo peccatorum remissio non debet dici justificatio, sed magis gratificatio.

3. Praeterea, si per aliquam virtutem fit peccatorum remissio, per illam praecipue fieri debet quae cum peccato simul esse non potest. Haec autem est caritas, quae nunquam est informis. Ergo remissio peccatorum non debet justitiae attribui, sed magis caritati.

4. Praeterea, idem videtur ex hoc quod dicitur Prov. 10, 12: *Universa delicta operit caritas.*

5. Praeterea, peccatum est mors spiritualis animae. Morti autem vita opponitur. Cum ergo vita spiritualis praecipue fidei attribuatur in Scriptura, ut patet Habac. 2, 4, et Rom. 1, 17: *Justus autem meus ex fide vivit;* videtur quod peccatorum remissio fidei attribui debeat, et non justitiae.

6. Praeterea, idem videtur ex hoc quod habetur Act. 15, 9: *Fide purificans corda eorum.*

7. Praeterea, justificatio praecedit gratiam sicut motus terminum *ad quem.* Remissio autem peccatorum sequitur gratiam sicut effectus causam. Ergo justificatio prior est quam peccatorum remissio; et sic non sunt idem.

8. Praeterea, justitiae actus est reddere debitum. Sed peccatori non debetur venia, sed magis poena. Ergo remissio peccatorum non debet justitiae attribui.

9. Praeterea, justitia respicit meritum, misericordia vero miseriam, ut Bernardus dicit (epistola 13 quae incipit *Amantissimo Domino*). Sed peccatoris non est aliquod meritum, sed magis est in statu miseriae: quia *miseros facit populos peccatum*, ut habetur Prov. 14, 34. Ergo remissio peccatorum non debet attribui justitiae, sed magis misericordiae.

10. Sed dicendum, quod licet in peccatore non sit meritum condigni, est tamen in eo meritum congrui. — Sed contra, justitia aequalitatem respicit. Meritum autem congrui non est aequale praemio. Ergo meritum congrui non sufficit ad rationem justitiae.

11. Praeterea, remissio peccatorum est unum de quatuor quae requiruntur ad justificationem impii. Ergo justificatio impii non est peccatorum remissio.

12. Praeterea, quicumque fit justus, justificatur. Sed aliquis factus est justus cui peccata remissa non sunt, scilicet Christus, et primus homo in statu innocentiae, si gratiam habuit. Ergo justificatio non est peccatorum remissio

Sed contra est quod dicitur in Glossa (interlin.) Rom. 8, super illud: *Quos vocavit, hos et justificavit*; Glossa, *remissione peccatorum.* Ergo remissio peccatorum est justificatio.

Respondeo dicendum, quod differentia est inter motum et mutationem; nam motus unus est quo aliquid affirmative significatum abjicitur, et aliud affirmative significatum acquiritur: est enim motus de subjecto in subjectum, ut dicitur in 5 Physic. (comm. 7): per subjectum autem intelligitur hoc aliquid affirmative monstratum, ut album et nigrum. Unde unus motus alterationis est quo album abjicitur et nigrum acquiritur. Sed in mutationibus quae sunt generatio et corruptio, aliter est;

nam generatio est mutatio de non subjecto in subjectum, ut de non albo in album; corruptio vero est mutatio de subjecto in non subjectum, ut de albo in non album. Et ideo in abjectione unius affirmati, et adeptione alterius, oportet duas mutationes intelligi, quarum una sit generatio, et alia corruptio, vel simpliciter, vel secundum quid. Sic ergo si in transitu qui est de albedine in nigredinem, consideretur ipse motus; idem motus figuratur per ablationem unius et inductionem alterius; non autem significatur eadem mutatio, sed diversa, tamen se invicem concomitantes; quia generatio unius non est sine corruptione alterius. Justificatio autem significat motum ad justitiam, sicut dealbatio motum ad albedinem; quamvis posset justificatio significare formalem justitiae effectum, nam justitia justificat, sicut albedo facit album.

Si ergo justificatio accipiatur ut quidam motus; cum oporteat eumdem motum intelligi quo peccatum aufertur et justitia inducitur; idem erit justificatio quod peccatorum remissio, solum ratione differens, prout ambo eumdem motum nominant; sed unum, secundum respectum ad terminum *a quo*, alium vero secundum respectum ad terminum *ad quem*. Si autem accipiatur justificatio per viam mutationis, sic aliam mutationem significat justificatio, scilicet justitiae generationem; et aliam peccatorum remissio, scilicet corruptionem culpae. Sic autem justificatio et remissio peccatorum non erunt idem nisi per concomitantiam. Utrolibet autem modo justificatio accipiatur, oportet quod a tali justitia dicatur quae peccato cuilibet opposita sit; nam, et motus est de contrario in contrarium, et generatio et corruptio sese concomitantes contrariorum sunt.

Dicitur autem justitia tripliciter. Uno modo secundum quod est quaedam specialis virtus contra alias cardinales divisa, prout dicitur justitia qua homo dirigitur in his quae veniunt in communicationem vitae, sicut sunt contractus diversi: haec autem virtus non est omni peccato contraria, sed tantum illis peccatis quae circa hujusmodi communicationem fiunt, sicut furtum, rapina, et alia hujusmodi. Unde sic non potest justitia hic accipi. Alio modo dicitur justitia legalis, quae, secundum Philosophum (5 Ethic., cap. 1), est omnis virtus, sola ratione a virtute differens. Virtus enim secundum quod actum suum in bonum commune ordinat, ad quod etiam intendit legislator, justitia legalis dicitur, quia legem servat: sicut fortis cum in acie fortiter confligit propter salutem reipublicae. Sic ergo patet quod quamvis omnis virtus sit justitia legalis quodammodo, non tamen quilibet actus virtutis est actus legalis justitiae, sed ille solus qui est ad bonum commune ordinatus: quod potest contingere de actu cujuslibet virtutis: et sic per consequens nec omnis actus peccati justitiae legali opponitur. Unde nec a justitia legali dici potest justificatio, quae est remissio peccatorum. Tertio modo justitia nominat quemdam statum proprium, secundum quem homo se habet in debito ordine ad Deum, ad proximum et ad se ipsum, ut scilicet in eo inferiores vires superiori subdantur; quod appellat Philosophus in 5 Ethic. (cap. ult.) justitiam metaphorice dictam, cum consideretur inter diversas vires ejusdem personae, justitia proprie dicta semper existente inter diversas personas. Et huic justitiae omne peccatum opponitur, cum per quodlibet peccatum aliquid de praedicto ordine corrumpatur. Et ideo ab hac justitia justificatio nominatur sive sicut motus a termino, sive sicut effectus formalis a forma.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de justitia speciali.

Ad secundum dicendum, quod justificatio non dicitur a justitia legali, quae est omnis virtus; sed a justitia quae dicit generalem rectitudinem in anima, a qua potius quam a gratia justificatio denominatur: quia huic justitiae directe et immediate omne peccatum opponitur, cum omnes potentias animae attingat; gratia vero est in essentia animae.

Ad tertium dicendum, quod caritas dicitur causa remissionis peccatorum, inquantum per eam homo Deo conjungitur, a quo aversus peccato erat. Non tamen omne peccatum directe et immediate caritati opponitur, sed praedictae justitiae.

Et per hoc patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod vita spiritualis attribuitur fidei, eo quod in actu fidei primo manifestatur spiritualis vita; sicut dicitur in 2 de Anima (com. 14 et 34), quod vivere inest viventibus secundum animam vegetabilem, propter hoc quod in ejus actu, primo manifestatur vita; non tamen omnis actus vitae naturalis est per animam vegetabilem; et similiter non omnis actus vitae spiritualis est fidei, sed aliarum virtutum. Unde non omne peccatum directe et immediate fidei opponitur.

Ad sextum dicendum, quod purificatio cordium fidei attribuitur, inquantum in purificatione praedicta primo apparet motus fidei: *Accedentem enim ad Deum oportet credere quia est*, ut habetur Hebr. 11, 6.

Ad septimum dicendum, quod sicut justificatio potest accipi ut motus ad justitiam, et ut effectus formalis justitiae; ita etiam remissio culpae: nam sicut justitia formaliter justificat, ita et culpam formaliter abjicit, sicut formaliter albedo abjicit nigredinem. Sic ergo remissio culpae, ut formalis effectus justitiae vel gratiae, sequitur gratiam; et similiter justificatio; prout autem significatur ut motus quidam, praeintelligitur ad gratiam, sicut et justificatio.

Ad octavum dicendum, quod aliqua operatio potest dupliciter nominari, scilicet a principio, et a fine: sicut actio qua medicus agit in infirmum, nominatur medicatio ex parte principii, quia est effectus medicinae; sed ex parte finis dicitur sanatio, quia est via ad sanitatem. Sic ergo remissio peccatorum dicitur justificatio ex parte termini vel finis: dicitur etiam et miseratio ex parte principii, inquantum est opus divinae misericordiae; quamvis et in remissione peccatorum aliqua justitia servetur, secundum quod *omnes viae Domini* sunt *misericordia et veritas* (Psalm. 14, 10): praecipue quidem ex parte Dei, inquantum remittendo peccata facit quod Deum decet, secundum quod Anselmus dicit in Proslogio (cap. 10): *Cum parcis peccatoribus, justus es, decet enim te.* Et hoc est quod in Psal. 50, 1, dicitur: *In justitia tua libera me.* Aliquo etiam modo, sed non sufficienter, apparet justitia ex parte ejus cui peccatum remittitur, inquantum in eo aliqua dispositio ad gratiam invenitur, licet insufficiens.

Et per hoc patet responsio ad nonum et decimum.

Ad undecimum dicendum, quod remissio peccatorum aliquo modo distinguitur vel re vel ratione

a justificatione; et sic condividitur contra gratiae infusionem, et ponitur unum de quatuor quae ad justificationem impii requiruntur.

Ad duodecimum dicendum, quod ad justificationem, inquantum hujusmodi, pertinet justitiae collatio; sed inquantum est impii justificatio, sic ad eam pertinet peccatorum remissio: et hoc modo Christo non competit, nec etiam homini in statu innocentiae.

ARTICULUS II.

Utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia. (1-2, *quaest.* 113, *art.* 2.)

Secundo quaeritur, utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia; et videtur quod sic. Facilius enim est destruere quam construere. Sed homo sufficit per se ipsum ad construendum peccatum. Ergo per se ipsum sufficit ad destruendum; et ita remissio peccatorum potest fieri sine gratia.

2. Praeterea, contraria peccata non possunt simul inesse eidem. Sed aliquis qui fuit in peccato uno, potest per se ipsum transire ad contrarium; sicut qui fuit avarus, potest per se ipsum fieri prodigus. Ergo aliquis per se ipsum potest exire a peccato in quo fuit: et sic ad remissionem peccatorum non requiritur gratia, ut videtur.

3. Sed dicendum, quod peccata sunt contraria sicut contrarii actus, non autem sicut contrariae formae. — Sed contra, peccatum adhuc remanet quando actu transit, ut Augustinus dicit in lib. de Nuptiis et Concupiscentia (cap. 26); nec ad remissionem peccatorum sufficit quod actus peccati transierit. Ergo aliquid remanet ex peccato quod remissione indiget. Sed contrariorum contrarii sunt effectus. Illa ergo quae ex contrariis peccatis remanent, sunt contraria; et sic non possunt simul esse; et ita idem sequetur quod prius.

4. Praeterea, contrariorum mediatorum unum potest removeri sine hoc quod aliud inducatur; sicut nigredo potest expelli absque inductione albedinis. Sed inter statum culpae et statum gratiae est aliquod medium; scilicet status naturae conditae, in quo, secundum quosdam, homo neque gratiam habuit neque culpam. Ergo non est necessarium ad remissionem culpae quod aliquis gratiam accipiat.

5. Praeterea, plus potest Deus in reparando quam homo possit in corrumpendo. Sed homo potuit a statu naturae, in quo gratiam non habebat, corruere in statum culpae. Ergo Deus potest hominem reducere in statum naturae sine gratia.

6. Praeterea, peccatum postquam actu transit, dicitur remanere reatu, secundum Augustinum in lib. de Nuptiis et Concupisc. (ubi sup.); inquantum actus peccati praeteritus imputatur ad poenam. Ergo e contrario dicitur remitti, secundum quod non imputatur ad poenam; secundum illud Psalm. 31, 2: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* Sed imputare vel non imputare ponit aliquid tantum in Deo. Ergo ad remissionem peccati non requiritur gratia in eo cui peccatum remittitur.

7. Praeterea, quicumque est totaliter causa alicujus, potest totaliter in illud ad destruendum et construendum: quia cessante operatione causae cessat effectus. Sed homo est totaliter causa peccati. Ergo totaliter potest in peccatum destruendum vel construendum; et sic, ut videtur, homo ad remissionem peccati gratia non indiget.

8. Praeterea, cum peccatum sit in anima, ab illo solo potest fieri peccatorum remissio quod animae illabitur. Solus autem Deus animae illabitur, secundum Augustinum (Gennadium, lib. de eccl. Dogmatibus, cap. 83). Ergo Deus solus per se ipsum absque gratia peccatum remittit.

9. Praeterea, si gratia removet culpam; aut gratia quae est, aut gratia quae non est. Non autem gratia quae non est; quia quod non est, non facit aliquid; similiter neque gratia quae est; quia cum sit accidens, ejus esse est inesse; cum autem inest gratia, jam culpa non inest, et ita expelli non potest. Ergo gratia non requiritur ad remissionem culpae.

10. Praeterea, gratia et culpa non possunt simul esse in anima. Si ergo gratia infunditur ad remissionem culpae; oportet quod culpa primo fuerit in anima quando gratia non erat. Ergo cum culpa esse desierit, erit dare ultimum instans in quo fuit culpa: et similiter cum gratia esse incipiat, oportet dare primum instans in quo gratia inest. Haec autem oportet esse duo instantia; quia gratia et culpa non simul insunt: inter quaelibet autem duo instantia est tempus medium, ut probatur in 6 Phys. (per aliquot textus a princ.). Ergo erit aliquod tempus in quo homo neque culpam neque gratiam habet; et sic non est necessaria gratia, ut videtur, ad remissionem culpae.

11. Praeterea, Augustinus dicit, quod quia Deus nos amat, ideo nobis sua dona dat, et non e converso. Donum ergo gratiae praesupponit amorem divinum. Sed amor iste divinus quo Deus Pater diligit Unigenitum suum et membra ejus, non est hominis existentis in culpa. Ergo culpae remissio praecedit gratiam ordine naturae; et sic gratia non requiritur ad peccatorum remissionem.

2. Praeterea, per circumcisionem remittebatur in lege veteri peccatum originale, ut patet per Bedam. Circumcisio autem gratiam non conferebat: quia, cum minima gratia sufficiat ad resistendum cuilibet tentationi, homo in statu legis habuit unde concupiscentiam posset vincere; et sic lex vetus non occidebat occasionaliter, ut dicitur Roman. 7, et sic non fuit necessaria mors Christi: quia *si ex lege est justitia, Christus gratis mortuus est,* ut dicitur Galat. 2, 21. Hoc autem est inconveniens. Ergo inconveniens videtur quod circumcisio gratiam conferret: potest ergo remissio peccatorum fieri sine gratia.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. 77, 39: *Recordatus est quia caro sunt, spiritus vadens et non rediens*; Glossa Hieron: *Per se vadens in peccatum, et non rediens per se a peccato; ideo Deus per gratiam revocat homines, quia per se redire non possunt.*

Praeterea, Rom. 3, 24, dicitur: *Justificati gratis per gratiam ipsius.*

Respondeo dicendum, quod remissio peccatorum nullo modo sine gratia gratum faciente esse potest.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum in peccato sint duo, scilicet aversio, et conversio; remissio et retentio peccati non respiciunt conversionem, sed magis aversionem, et id quod ad aversionem sequitur; et ideo cum aliquis desinit habere voluntatem peccandi, non ex hoc ipso est sibi peccatum remissum, etiamsi in contrariam transeat voluntatem. Unde Augustinus in lib. de Nuptiis et Concupiscent. (cap. 26, a med.): *Si a peccato desistere, hoc esset non habere peccatum, sufficeret*

ut hoc nos moneret Scriptura: Fili peccasti, non adjicias iterum. Non autem sufficit, sed addidit: Et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur. Secundum hoc ergo peccatum remitti dicitur quod aversio, et ea quae consequuntur ipsam ex actu peccati praeteriti, sanantur (1).

Sunt autem tria ex parte aversionis, sese concomitantia, ratione quorum sine gratia remissio peccatorum fieri non potest: scilicet aversio, offensa, et reatus. Aversio namque intelligitur a bono incommutabili, quod quis poterat habere, respectu cujus se impotentem fecit; alias aversio non esset culpabilis. Non ergo potest praedicta aversio removeri, nisi fiat conjunctio ad bonum incommutabile, a quo homo per peccatum discessit. Haec autem conjunctio non est nisi per gratiam, per quam Deus mentes inhabitat, et mens ipsi Deo per amorem caritatis inhaeret. Unde ad sanandam praedictam aversionem requiritur gratiae et caritatis infusio; sicut ad sanationem caecitatis requiritur restitutio potentiae visivae. Offensa etiam, quae ex peccato sequitur, sine gratia aboleri non potest; sive accipiatur offensa ex parte hominis, inquantum homo peccando Deum offendit; sive ex parte Dei, secundum quod peccatori est offensus, secundum illud Psalm. 5, 7: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Quicumque enim rem aliquam digniorem indigniori postponit, injuriam ei facit; et tanto amplius, quanto res est dignior. Quicumque autem in re temporali finem sibi constituit (quod facit omnis mortaliter peccans), ex hoc ipso quantum ad effectum suum praeponit creaturam Creatori, diligens plus creaturam quam Creatorem; finis enim est quod maxime diligitur. Cum ergo Deus in infinitum creaturam excedat, erit peccantis mortaliter contra Deum infinita offensa ex parte dignitatis ejus cui per peccatum quodammodo injuria fit, dum ipse Deus contemnitur, et ejus praeceptum. Unde ad hanc offensam abolendam non sufficiunt vires humanae, sed requiritur munus divinae gratiae. Ipse etiam Deus dicitur peccatori offensus, vel eum odire, non odio quod opponitur amori quo diligit omnia; sic enim nihil odit eorum quae fecit, ut dicitur Sapient. 11; sed quod opponitur amori quo diligit Sanctos, bona aeterna eis praeparando. Hujus autem amoris effectus est donum gratiae gratum facientis, ut in quaestione de gratia dictum est. Unde offensa qua Deus homini offenditur, non removetur nisi per hoc quod gratiam dat. Reatus etiam peccati non solum est obligatio ad poenam sensibilem, sed praecipue ad poenam damni, quae est carentia gloriae. Unde reatus non tollitur quamdiu homini non datur unde possit ad gloriam pervenire; hoc autem est gratia: et ideo sine gratia peccatorum remissio fieri non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsum peccatum est quaedam gratiae destructio, ejus autem remissio est constructio. Unde facilius est peccatum incurrere quam a peccato exire.

Ad secundum dicendum, quod peccata habent contrarietatem ex parte conversionis, ex qua non attenditur peccatorum remissio, ut dictum est, in corp. art. Ex parte autem aversionis, et eorum quae aversionem sequuntur, habent convenientiam. Unde nihil prohibet contrariorum actuum praecedentium reatus simul in anima remanere; non enim qui ex avaritia in prodigalitatem mutatur, reatum avaritiae habere desinit, sed solum actum vel habitum.

Ad tertium dicendum, quod peccata quamvis sint contraria ex parte conversionis, non tamen oportet quod aversiones vel reatus remanentes (1) sint contraria, quia sunt effectus contrariorum per accidens, cum eveniant praeter intentionem operantis. Ex contrarietate autem causarum sequitur contrarietas in effectibus qui sunt per se, et non qui sunt per accidens. Unde et ex contrariis actibus sequuntur contrarii habitus et dispositiones; hujusmodi enim sunt effectus actuum peccati secundum suam speciem.

Ad quartum dicendum, quod supposita illa opinione, quod Adam aliquo tempore neque gratiam neque culpam habuerit, quamvis hoc a quibusdam non concedatur; dicendum est, quod nihil prohibet aliqua contraria esse mediata respectu alicujus subjecti simpliciter accepti, quae sunt immediata quantum ad tempus determinatum; sicut caecus et videns sunt mediata in cane, non tamen post nonum diem: similiter et homini respectu status naturae conditae gratia et culpa comparantur ut contraria mediata; sed post illud tempus quo Adam gratiam accepit vel accipere potuit, ita quod in omnes ejus posteros transiret, nullus caret gratia nisi per culpam actualem vel originalem.

Ad quintum dicendum, quod etsi Adam in statu suae conditionis gratiam non habuit secundum quosdam, ponitur tamen ab eisdem quod ante casum gratiam est adeptus. Unde a statu gratiae cecidit, et non solum a statu naturae. Sed tamen si a solo statu naturae decidisset, nihilominus tamen ad expiationem infinitae offensae donum divinae gratiae requireretur.

Ad sextum dicendum, quod sicut dilectio Dei qua nos diligit, consequenter aliquem effectum in nobis relinquit, scilicet gratiam, per quam digni reddimur vita aeterna, ad quam nos dirigit; ita hoc ipsum quod est Deum non imputare nobis nostra delicta, ex consequenti relinquit in nobis aliquid per quod a reatu praelicto digni sumus absolvi; et hoc est gratia

Ad septimum dicendum, quod peccator per se est peccati causa quantum ad conversionem; sed quo ad aversionem, et ea quae eam consequuntur, est causa per accidens, cum sit non intenta. Haec enim per se causam habere non possunt, cum ex his sit ratio mali in peccato; malum enim causam non habet, secundum Dionysium, 4 cap. de divin. Nomin. Vel dicendum, et melius, quod peccator est causa peccati quantum ad fieri, non autem est causa permanentiae eorum quae ex peccato relinquuntur; immo horum est causa partim justitia divina, per quam juste ordinatum est ut qui noluit stare in gratia dum posset, non possit etiam si velit; partim ex defectu virium naturae, quae non sufficiunt ad expiationem, rationibus jam dictis. Sicut homo cum se in foveam projicit, est causa ipsius projectionis; sed quies quae consequitur, est ex natura; unde non potest a fovea exire, sicut potuit se in foveam projicere; et similiter est in proposito.

Ad octavum dicendum, quod operari remissionem culpae intelligitur dupliciter: effective et for-

(1) *Al.* ex actu peccati praeteriti consequens sanatur.

(1) *Al.* aversiones reatus remanentes.

maliter: sicut facere album effective convenit pictori, formaliter albedini. Gratia igitur non est medium in remissione culpae sicut effective operans, sed tantum formaliter. Per hoc autem quod dicitur quod solus Deus animae illabitur, non excluduntur qualitates animae vel naturales vel gratuitae, his enim anima informatur; sed excluduntur aliae substantiae subsistentes, quae intra animam esse non possunt sicut Deus est, qui intimius est in anima quam formae praedictae; eo quod Deus est in ipso esse animae ut causans et conservans; sed praedictae formae vel qualitates ad hoc non pertingunt, sed essentiam animae quasi circumstant.

Ad nonum dicendum, quod gratia quae est et inest, culpam expellit, non eam quae est, sed quae non est, prius autem erat. Non enim expellit culpam per modum causae efficientis (sic enim oporteret quod ageret in culpam existentem ad ipsius expulsionem, sicut ignis agit in aerem existentem ad ejus corruptionem), sed expellit culpam formaliter. Ex hoc enim ipso quod informat subjectum, sequitur quod culpa in subjecto non sit, sicut patet de sanitate et infirmitate.

Ad decimum dicendum, quod ad hoc et similia solet esse multiplex responsio. Prima est, quod instans quamvis sit unum re, est tamen plura ratione, inquantum est principium futuri et finis praeteriti; et sic nihil prohibet simul in eodem instanti esse culpam et gratiam in anima; ita tamen quod culpa insit in illo instanti, secundum quod est finis praeteriti; gratia autem, secundum quod est principium futuri. Sed hoc stare non potest. Nam esse principium futuri et finem praeteriti, dicit diversum respectum instantis, ex quo ejus substantia non multiplicatur, sed manet una; et ita secundum rem sequitur, culpam et gratiam in eodem indivisibili temporis esse in anima; nam instans nominat indivisibile temporis; hoc autem est simul esse; et ita sequitur contraria simul inesse. Et praeterea, secundum Philosophum in 8 Physic. (com. 96), *quando aliquid in movendo utitur uno signo ut duobus, necesse est intercidere quietem mediam*; propter quod probat, motus reflexos non esse continuos. Unde si aliquis utatur uno instanti ut duobus, oportet quod intelligat aliquod medium; et sic erit anima aliquando sine gratia et culpa; quod est inconveniens.

Et ideo alii dicunt, quod sicut inter duo puncta unius lineae cadit linea media, non autem inter duo puncta duarum linearum se tangentium; ita non est necessarium quod inter instans quod est ultimum temporis in quo culpa inerat, et inter instans quod est primum temporis in quo gratia inest, sit tempus medium; cum sint instantia diversorum temporum. Sed hoc iterum stare non potest. Nam linea, quia est mensura intrinseca, dividitur secundum rerum distinctionem. Tempus autem est mensura extrinseca, et est unum respectu omnium quae sunt in tempore; non enim alio tempore mensuratur esse culpae et esse gratiae, nisi dicamus alio tempore, idest alia parte ejusdem temporis continui: et ideo oportet inter quaelibet duo instantia, respectu quarumcumque rerum designentur, esse aliquod tempus medium. Et praeterea, duo puncta duarum linearum sese tangentium designatarum in corporibus locatis, uniuntur in uno puncto designato in exteriori linea corporis locantis; quia contigua sunt quorum ultima sunt simul. Unde, dato quod diversarum sint diversa tempora non continua, sed quasi contigua, oportebit nihilominus quod in tempore exterius mensurante respondeat eorum terminis unum instans indivisibile; et sic redibit inconveniens praedictum, quod culpa et gratia sint simul.

Et ideo alii dicunt, quod hujusmodi mutationes spirituales non mensurantur tempore quod est numerus motus caeli, eo quod anima, et quaelibet spiritualis substantia, est supra tempus; sed habent proprium tempus, inquantum in eis invenitur prius et posterius. Nec tamen hujusmodi tempus est continuum; cum continuitas temporis, secundum Philosophum in 4 Physic., consequatur continuitatem motus; affectiones autem animae non sunt continuae. Sed hoc etiam in proposito non habet locum. Nam tempore mensurantur non solum quae sunt per se in tempore, sicut est motus caeli, sed etiam ea quae habent per accidens ordinem ad motum caeli, inquantum consequuntur ex aliquibus quae per se habent ordinem ad tempus praedictum. Et sic etiam est in justificatione impii, quae consequitur ex aliquibus cogitationibus, locutionibus, et aliis hujusmodi motibus, qui per se mensurantur tempore motus caeli.

Et ideo aliter est dicendum, quod non est dare ultimum instans in quo peccator habet culpam, sed ultimum tempus. Contingit autem dare primum instans in quo habuit gratiam: quod quidem instans est terminus illius temporis in quo culpam habuit: inter tempus autem et terminum temporis nihil cadit medium. Unde nec oportet dare aliquod tempus vel instans in quo aliquis nec culpam nec gratiam habeat. Hoc autem sic patet. Nam infusio gratiae, cum sit in instanti, est terminus cujusdam continui, utpote actus meditationis, per quam affectus disponitur ad gratiae susceptionem; et ejusdem motus terminus est remissio culpae, quia ex hoc ipso culpa remittitur quod gratia infunditur. In illo ergo instanti est primo terminus remissionis culpae, scilicet non habere culpam, et infusionis gratiae, scilicet habere gratiam. In toto ergo tempore praecedenti quod terminatur ad hoc instans, quo tempore mensurabatur motus meditationis praedictae, fuit peccator habens culpam et non habens gratiam, nisi tantummodo in ultimo instanti, ut dictum est. Sed ante ultimum instans hujus temporis non est accipere aliud immediate proximum: quia quodcumque instans accipiatur aliud ab ultimo, inter ipsum et ultimum erunt infinita instantia media. Et sic patet quod non est accipere ultimum instans in quo justificatus sit habens culpam et non habens gratiam; est autem accipere primum instans in quo habet gratiam, et non habet culpam. Et haec solutio potest accipi ex verbis Philosophi in 8 Physic.

Ad undecimum dicendum, quod Deus suo amore sicut causat in nobis donum gratiae, ita et remissionem culpae; unde non oportet quod remissio culpae gratiam praecedat. Sequeretur autem, si remissio culpae Dei amorem praecederet, et non ex eo sequeretur.

Ad duodecimum dicendum, quod sacramenta significando causant; hoc enim causat quod figurant. Et quia circumcisio habet significationem in removendo; ideo ejus efficacia directe ordinabatur ad remotionem culpae originalis, sed ex consequenti ad gratiam: sive ex virtute circumcisionis gratia daretur per modum quo datur ex virtute baptismi, ut

quidam dicunt; sive daretur a Deo concomitanter ad circumcisionem; et sic remissio culpae fiebat sine gratia; tamen illa gratia non ita perfecte reprimebat concupiscentiam sicut gratia baptismalis. Unde difficilius erat concupiscentiae resistere circumciso quam baptizato: et occasione hujus lex vetus occasionaliter occidere dicebatur, quamvis circumcisio intra legis Mosaicae sacramenta non contineatur, eo quod non ex Moyse, sed ex patribus, ut dicitur Joan. 7. Et si in circumcisione aliqua dabatur gratia, non est contra hoc quod dicitur: Lex vetus non justificabat.

ARTICULUS III.

Utrum ad impii justificationem liberum requiratur arbitrium. — (1-2, *quaest.* 113, *art.* 3.)

Tertio quaeritur, utrum ad justificationem impii liberum arbitrium requiratur; et videtur quod non. Illud enim quod potest competere non habentibus usum liberi arbitrii, non requirit usum liberi arbitrii. Sed justificatio competit pueris nondum habentibus usum liberi arbitrii, qui per baptismum justificantur. Ergo justificatio impii usum liberi arbitrii non requirit.

2. Sed dicendum, quod hoc speciale est in pueris qui tenentur peccato solum quod aliunde contrahitur; nec habet locum in adultis, qui propriis peccatis tenentur. — Sed contra est quod Augustinus dicit in 4 Confess. (cap. 4, circa med.), quod cum quidam suus amicus *laboraret febribus, jacuit diu sine sensu in sudore letali: et cum desperaretur, baptizatus est nesciens, me non curante, et praesumente id retinere potius animam ejus quod a me acceperat, non quod in nescientis corpore fiebat. Longe autem aliter erat, nam recreatus est.* Recreatio autem fit per gratiam justificantem. Ergo gratia justificans quandoque confertur adulto sine motu liberi arbitrii.

3. Sed dicendum, quod hoc habet locum solum ubi homo justificatur per sacramentum. — Sed contra, Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Cum ergo justificatio sit opus divinum, ex ejus potentia dependens; videtur quod etiam sine sacramentis aliquis adultus justificari possit praeter motum liberi arbitrii.

4. Praeterea, homo in aliquo statu esse potest in quo sit adultus, et non habeat peccatum actuale, sed originale tantum: in primo enim instanti quo aliquis est adultus, si non sit baptizatus, adhuc subjectus est originali peccato, neque tamen adhuc habet aliquod actuale, quia adhuc nihil transgrediendo commisit quo reus peccati teneatur. Nec iterum est reus omissionis, quia praecepta affirmativa non obligant ad semper; unde non oportet quod homo statim in primo instanti quo est adultus, praecepta affirmativa observet. Sic ergo adultus potest habere peccatum originale absque omni actuali, ut videtur. Si ergo haec est causa quare puer potest justificari sine motu liberi arbitrii, videtur quod eadem ratio sit in adulto.

5. Praeterea, quandocumque aliquid communiter inest aliquibus oportet quod eis conveniat secundum aliquam causam communem. Justificari autem convenit pueris et adultis. Cum ergo sola gratia sit causa justificationis in pueris, videtur quod etiam absque usu liberi arbitrii sufficiat ad justificationem in adultis.

6. Praeterea, sicut justitia est donum Dei, ita sapientia. Sed sapientiam Salomon accepit dormiens, ut habetur 3 Regum 3. Ergo eadem ratione et gratiam justificantem homo potest dormiens et absque usu liberi arbitrii accipere.

7. Sed dicendum, quod merito praecedenti Salomon in dormiendo sapientiam accepit. — Sed contra, sicut in bonis requiritur voluntas, ita et in malis; quia peccatum non est nisi voluntarium. Sed voluntas praecedens somnum non facit ut id quod in somno agitur, sit peccatum. Ergo nec aliquid facit ad hoc quod aliquod divinum donum in somno recipiatur.

8. Praeterea, sicut in dormiente ligatur usus liberi arbitrii, ita et in aegrotante. Sed aegrotans absque usu liberi arbitrii justificatur, ut patet ex auctoritate Augustini inducta (in arg. 2). Ergo et dormiens; et sic idem quod prius.

9. Praeterea, Deus est potentior omni creato agente. Sed sol materialis lumen suum influit aeri, nulla praeparatione in ipso aere praecedente. Ergo multo fortius Deus lumen gratiae animae infundit absque omni praeparatione, quae fit per actum liberi arbitrii.

10. Praeterea, cum bonum sit communicativum sui, secundum Dionysium (cap. 4 de divin. Nomin., circa princ.); Deus qui summe bonus est, summe se ipsum communicat. Hoc autem non esset, nisi se communicaret et praeparanti se et non praeparanti. Ergo in justificatione impii non requiritur usus liberi arbitrii quasi praeparatio ex parte hominis.

11. Praeterea, Augustinus dicit, 8 super Genesim ad litteram (cap. 14), quod Deus hoc modo operatur justitiam in homine, sicut sol lumen in aere, quod deficit solis deficiente influxu; non sicut artifex qui operatur arcam, in qua postquam facta est, nihil operatur. Sed sol eodem modo operatur in aere cum primo illuminatur aer, et cum lumen in eo continuatur. Ergo Deus eodem modo operatur justitiam in homine cum primo justificatur, et cum justitia in eo conservatur. Sed justitia conservatur in homine, usu liberi arbitrii cessante; sicut patet in dormiente. Ergo homo potest a principio justificari absque omni motu liberi arbitrii.

12. Praeterea, dispositio quae requiritur de necessitate ad introductionem alicujus formae, ita se habet, quod sine ea forma remanere non potest; sicut patet de calore et forma ignis. Sed sine usu liberi arbitrii potest remanere justitia, ut in dormiente. Ergo usus liberi arbitrii non est dispositio quae de necessitate requiratur ad gratiae infusionem.

13. Praeterea, id quod naturaliter est prius, et potest esse et non esse sine posteriori, non requirit posterius ad hoc quod inesse dicatur; ut patet de gravitate et descensu, sine quo gravitas esse potest; cum scilicet corpus grave impeditur a suo motu. Sed gratia est prior naturaliter quam usus liberi arbitrii, sine quo et potest esse et non esse; est enim ejus formale principium, sicut gravitas naturalis motus. Ergo gratia potest infundi sine usu liberi arbitrii.

14. Praeterea, corpus infirmum culpam in animam inducit originalem absque omni usu liberi arbitrii. Ergo multo fortius Deus, qui est potentissimus, non requirit usum liberi arbitrii ad hoc quod gratiam infundat.

15. Praeterea, Deus pronior est ad miserendum quam ad condemnandum, ut dicit Glossa (Origenis) in principio Hierem. Sed Deus punit pueros decedentes sine baptismo absque omni usu liberi arbitrii. Ergo multo magis miseretur gratiam infundendo.

16. Praeterea, dispositio ad formam, quae exigitur in recipiente formam, non est ab ipso recipiente, sed ab alio; sicut calor qui in lignis praecedit ut dispositio ad formam ignis, non est ab ipsis lignis. Sed usus liberi arbitrii est ab homine justificando. Ergo non requiritur ut dispositio ad gratiam habendam.

17. Praeterea, justificatio est per infusionem gratiae et virtutum. Sed secundum Augustinum (concione 3 in Psal. 117, ut refertur in 2 Sent. dist. 27), virtutem solus Deus in nobis sine nobis operatur. Ergo ad justificationem operatio nostra, quae est per usum liberi arbitrii, non requiritur.

18. Praeterea, secundum Apostolum, Roman. 4, 4, *ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Usus autem liberi arbitrii quaedam operatio est. Si ergo usus liberi arbitrii ad justificationem requiritur, justificatio non erit ex gratia, sed ex debito; quod est haereticum.

19. Praeterea, magis est remotus ille a gratia qui contra operatur gratiae, quam ille qui penitus non operatur. Sed Deus aliquando dat gratiam alicui qui per liberum arbitrium contra operatur; sicut patet de Paulo, Act. 9, 5, cui dictum est: *Durum est tibi contra stimulum calcitrare.* Ergo multo fortius alicui absque usu liberi arbitrii quandoque gratia infunditur.

20. Praeterea, agens infinitae virtutis non requirit aliquam dispositionem in patiente: quanto enim agens est virtuosius, tanto minori dispositione praeexistente complet suum effectum. Sed Deus est agens infinitae virtutis, intantum quod non requirit materiam praeexistentem, sed operatur ex nihilo. Ergo multo minus requirit dispositionem; et ita in justificatione impii, quae est opus divinum, non requirit usum liberi arbitrii quasi dispositionem ex parte hominis.

Sed contra est quod super illud, 3 Reg. 3, *Postula quod vis, ut dem tibi*, dicit Glossa (interlin.): *Gratia Dei liberum requirit arbitrium.* Sed justificatio fit per gratiam Dei, ut habetur Rom. 3. Ergo ad justificationem requiritur usus liberi arbitrii.

Praeterea, Bernardus dicit (in lib. de Gratia et lib. Arb. non longe a princip.), quod justificatio tam absque consensu non potest esse recipientis, quam absque gratia dantis. Sed consensus recipientis est actus liberi arbitrii. Ergo absque usu liberi arbitrii homo justificari non potest.

Praeterea, ad receptionem formae requiritur aliqua dispositio in recipiente; non enim quaelibet forma in quolibet recipitur. Sed actus liberi arbitrii se habet ut dispositio ad gratiam. Ergo ad receptionem gratiae justificantis usus liberi arbitrii requiritur.

Praeterea, in justificatione impii contrahitur quoddam spirituale matrimonium hominis ad Deum; Osee 2, 19: *Sponsabo te mihi in justitia.* Sed in matrimonio carnali requiritur mutuus consensus. Ergo multo fortius in justificatione impii; et sic requiritur ibi usus liberi arbitrii.

Praeterea, justificatio impii non fit sine caritate: quia, ut dicitur Prov. 10, 12, *universa delicta operit caritas.* Sed caritas, cum sit quaedam amicitia, cum redamatione est, ut patet per Philosophum in 8 Ethic. (cap. 3); mutuus autem amor requirit in utroque usum liberi arbitrii. Ergo justificatio sine usu liberi arbitrii esse non potest.

Respondeo dicendum, quod nullus habens usum liberi arbitrii potest justificari absque usu liberi arbitrii qui sit in ipso instanti suae justificationis; in his autem qui non sunt compotes suae voluntatis, sicut pueri, hoc non requiritur ad justificationem: cujus ratio triplex assignari potest.

Prima sumitur ex habitudine agentis et patientis ad invicem. Patet enim in corporalibus, quod actio non perficitur sine aliquo contactu, quo vel solum agens tangit patiens, quando patiens non est natum tangere agens, sicut cum corpora superiora agunt in ista inferiora tangentia ea, et non tacta ab eis; vel mutuo se tangunt agens et patiens, quando utrumque natum est tangere et tangi; sicut cum ignis agit in aquam, vel e converso. Unde et in spiritualibus, quando natus est esse mutuus contactus, non completur actio sine contactu mutuo; alioquin sufficit quod agens tangat patiens. Ipse autem Deus, qui justificat impium, tangit animam, gratiam in ea causando: unde et in Psal. 143: *Tange montes*, Glossa, *de gratia tua.* Mens autem humana aliquo modo tangit Deum, eum cognoscendo vel amando: unde et in adultis, qui possunt Deum cognoscere et amare, requiritur aliquis usus liberi arbitrii, quo Deum cognoscant et ament: et ista est conversio ad Deum, de qua dicitur Zach. 1, 3: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Pueri autem carentes usu liberi arbitrii non possunt Deum cognoscere et amare; unde in eis sufficit ad justificationem quod ab eo tangantur per gratiae infusionem.

Secunda ratio sumitur ex ipsa ratione justificationis. Justitia enim, secundum Anselmum in lib. de Verit. (cap. 13, est *rectitudo voluntatis propter se servata*; unde justificatio est quaedam voluntatis immutatio. Voluntas autem accipitur et pro ipsa potentia, et pro actu potentiae. Actus autem potentiae voluntatis immutari non potest nisi ipsa cooperante: si enim non esset in ipsa, non esset ejus actus. Ipsa vero potentia voluntatis, sicut sine sua cooperatione est facta, ita sine sua cooperatione potest immutari. In adultis autem requiritur immutatio actus voluntatis ad justificationem; sunt enim per actum voluntatis ad aliquid inordinate conversi. Quae quidem conversio immutari non potest nisi per actuum contrarium voluntatis; et ideo ad justificationem adultorum actus liberi arbitrii requiritur. Sed pueri, qui non habent per actum voluntatis propriae voluntatem ad aliquid conversam, sed habent solam potentiam voluntatis culpabiliter originali justitia destitutam, possunt justificari sine motu propriae voluntatis.

Tertia ratio sumitur ex similitudine divinae operationis in rebus corporalibus. Deus enim aliquem effectum producens, quem iterum potest producere natura, secundum eandem dispositionem producit sicut et natura. Sicut si Deus aliquem miraculose sanet, sanitatem in eo causabit cum quadam adaequatione humorum, quam etiam natura operando interdum aliquem sanat, secundum illud Philosophi in 2 Physic., quod si natura faceret opus artis, eodem modo faceret sicut ars facit, et e converso. Ex naturalibus autem homo justitiam habere potest dupliciter: uno modo ut naturalem vel innatam, se-

cundum quod quidam ex ipsa natura sunt proni ad opera justitiae; alio modo ut acquisitam. Justitiae igitur acquisitae ex operibus similis est justitia infusa, per quam justificantur adulti: unde, sicut in justitia politica acquisita requiritur actus voluntatis, quo quis amat justitiam; ita etiam in adultis justificatio non completur sine usu liberi arbitrii. Justitia vero infusa, per quam justificantur parvuli, similis est naturali aptitudini ad justitiam, quae etiam in pueris invenitur; et ad neutram usus liberi arbitrii requiritur.

Ad primum ergo dicendum, quod quia pueri non habent unde possint converti ad causam justificantem, ipsa causa justificans, scilicet passio Christi, applicatur eis per sacramentum baptismi, et ex hoc justificantur.

Ad secundum dicendum, quod de adulto qui non est suae mentis compos, distinguendum est: quia si nunquam habuit usum suae rationis, idem judicium est de eo quod de parvulis; si autem judicium rationis aliquando habuit, si in illo tempore quo usum rationis habuit, baptismum desideravit, si tempore amentiae baptizetur non sentiens vel renitens, consequitur effectum baptismi propter voluntatem praecedentem; et tunc praecipue quando post baptismum recuperat usum liberi arbitrii, et placet ei quod factum est; in quo casu loquitur Augustinus. Hoc enim quod contra nititur, non sibi imputatur, cum non voluntate agat, sed phantasia agatur. Si autem dum erat suae mentis compos baptismum non desideravit, non est sibi vel non sentienti vel retinenti baptismus exhibendus in quantocumque sit mortis periculo: judicabitur enim secundum ultimum instans in quo suae mentis compos fuit. Et si sibi exhibeatur, non accipit nec sacramentum nec rem sacramenti; quamvis ex ipsa invocatione Trinitatis et sanctificatione aquae miraculose possit in eo aliqua dispositio relinqui, ut cum recuperaverit usum liberi arbitrii, facilius ad bonum immutetur.

Ad tertium dicendum, quod etiam sine sacramento Deus aliquibus parvulis gratiam infundit: sicut patet de sanctificatis in utero. Similiter autem posset alicui adulto qui non esset compos suae mentis, absque sacramento gratiam conferre, eodem modo quo cum sacramento confert.

Ad quartum dicendum, quod ista positio apud quosdam impossibilis reputatur, quod aliquis adultus habeat peccatum originale sine actuali. Cum enim adultus esse incipit; si quod in se est, faciat, gratia ei dabitur, per quam a peccato originali erit immunis; quod si non faciat, reus erit peccati omissionis. Cum enim quilibet teneatur peccatum vitare, et hoc fieri non possit nisi praestituto sibi debito fine; tenetur quilibet, cum primo suae mentis est compos, ad Deum se convertere, et in eo finem constituere; et per hoc ad gratiam disponitur. Et praeterea, Augustinus dicit (serm. 45 de tempore, ut refertur 2 Sent. dist. 30), quod *concupiscentia peccati originalis parvulum facit habilem ad concupiscendum, adultum vero actu concupiscere.* Non enim de facili contingere potest ut aliquis peccato originali infectus, concupiscentiae peccati se per consensum peccati non subdat.

Ad quintum dicendum, quod justificatio secundum unam communem causam inest parvulo et adulto, scilicet secundum gratiam; quae tamen recipitur in parvulo et adulto diversimode, secundum diversam utriusque conditionem; omne enim quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Et inde est quod in adulto recipitur gratia cum usu liberi arbitrii, non autem in parvulo.

Ad sextum dicendum, quod ad hoc potest tripliciter responderi. Uno modo ut dicatur, quod somnus ille in quo Salomoni fuit sapientia infusa, non fuit somnus naturalis, sed somnus prophetiae, de quo habetur Num. 12, 5: *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad eum.* In hoc autem somno usu liberi arbitrii non ligatur. Alio modo potest dici, quod sicut ad infusionem justitiae requiritur quod voluntas, quae est ejus objectum, convertatur ad Deum; ita in infusione sapientiae requiritur quod intellectus convertatur ad Deum. In somno autem potest intellectus converti ad Deum, non autem liberum arbitrium vel voluntas. Cujus ratio est, quia ad intellectum duo pertinent; scilicet percipere, et judicare de perceptis. Intellectus autem in dormiendo non impeditur quin aliquid percipiat vel ex his quae prius consideravit, unde quandoque homo dormiendo syllogizat; vel ex illustratione alicujus substantiae superioris, ad cujus perceptionem (1) intellectus dormientis est habilior propter quietem ab actibus sensuum, et praecipue phantasmatibus quietatis; unde dicitur Job 33, 15: *Per somnium in visione nocturna quando sopor solet occupare homines, et dormiunt in lectulo suo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplinam.* Et ista est causa praecipua quare in somnis praevidentur futura. Sed perfectum judicium intellectus non potest esse in dormiendo, eo quod tunc ligatus est sensus, qui est primum principium nostrae cognitionis. Judicium enim fit per resolutionem in principia; unde de omnibus oportet nos judicare secundum id quod sensu accipimus, ut dicitur in 3 Caeli et Mundi. Usus autem liberi arbitrii sequitur judicium rationis; et ideo usus liberi arbitrii, per quem voluntas in Deum convertitur, in dormiendo sufficiens esse non potest: quia etsi sit aliquis motus voluntatis, magis sequitur phantasiam quam judicium completum rationis; et ideo homo in dormiendo percipere potest sapientiam, non autem justitiam. Tertio modo potest dici quod intellectus cogitur ab intelligibili, voluntas autem non potest cogi ab appetibili; et ideo absque usu liberi arbitrii potest infundi sapientia, quae est rectitudo intellectus, non autem justitia, quae est rectitudo voluntatis.

Ad septimum dicendum, quod motus liberi arbitrii qui praecedit in vigilante, non potest facere ut actus dormientis sit meritorius vel demeritorius secundum se consideratus; potest tamen facere quod habeat aliquam rationem bonitatis vel malitiae, inquantum virtus actus vigilantis relinquitur in operibus dormientium, sicut virtus causae relinquitur in effectu. Et inde est quod virtuosi nanciscuntur in dormiendo meliora theoremata prae aliis non virtuosis, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. ult. a med.); et inde est etiam quod nocturna pollutio interdum culpabilis imputatur. Et sic etiam Salomon in vigilando potuit se disponere ad sapientiam accipiendam in dormiendo.

Ad octavum dicendum, quod sacramentum baptismi non est exhibendum aegroto dum non est

(1) *Al.* praeceptionem.

suae mentis compos, etiam si prius habuit votum baptismi, nisi quando timetur periculum mortis, quod quidem de dormiente non timetur; unde quantum ad hoc est dissimile, quantum vero ad alia simile.

Ad nonum dicendum, quod aer secundum naturam suae speciei est in ultima dispositione ad lumen suscipiendum ratione diaphanéitatis; et ideo statim ad praesentiam illuminantis illuminatur; nec requiritur aliqua alia praeparatio, nisi forte remotio prohibentis. Sed mens intellectualis non est in ultima dispositione ad susceptionem justitiae, nisi cum est actu volens; quia potentia completur per actum, per quem determinatur ad alterum oppositorum, de se in potentia existens ad utrumque; sicut materia in potentia existens ad plures formas, per dispositiones aptatur ad unam formam magis quam ad aliam.

Ad decimum dicendum, quod Deus infinita bonitate se ipsum communicat creaturis secundum aliquam similitudinem suae bonitatis, quam eis largitur ex hoc ipso quod optimo modo suam bonitatem communicat; ad quem modum pertinet ut ordinate secundum suam sapientiam dona sua largiatur, hoc est unicuique secundum suam conditionem; et in hoc est quod requiritur dispositio vel praeparatio aliqua ex parte eorum quibus Deus sua dona largitur. Vel potest dici quod objectio illa procedit de praeparatione quae tempore praecedit gratiae infusionem, sine qua Deus quandoque gratiam tribuit, subito in aliquo motum contritionis operans, et gratiam infundens; quia, ut dicitur Eccles. 12, 25, *Facile est in oculis Dei honestare pauperem.* Non autem per hoc excluditur usus liberi arbitrii qui est in ipso instanti quo gratia infunditur; in hoc enim ostenditur perfectior communicatio divinae bonitatis quod simul facit in homine habitum et actum justitiae, quam si faceret habitum tantum.

Ad undecimum dicendum, quod sicut sol est causa luminis non solum quantum ad esse, sed quantum ad fieri; ita etiam Deus est causa gratiae et quantum ad esse et quantum ad fieri. Aliquid autem requiritur ad fieri rei quod importat quamdam imitationem, quod non requiritur ad esse ipsius; sicut cum fit lumen in aere, requiritur quod aer se habeat in alio respectu ad solem quam ante; quod fit per motum solis, sine quo posset esse conservatio luminis in aere, sole semper praesente. Et similiter ad fieri ipsius gratiae requiritur quod voluntas alio modo se habeat ad Deum quam prius; ad quod exigitur immutatio voluntatis, quae sine usu liberi arbitrii non est in adultis, ut dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod aliqua dispositio requiritur ad fieri rei, quae non requiritur ad esse rei; sicut patet praecipue in generatione animalium et plantarum; unde nihil prohibet, talibus dispositionibus cessantibus, postquam res jam facta est, eam nihilominus in suo esse conservari. Et sic, cessante motu liberi arbitrii, qui erat necessarius ad justificationem, potest justitia habitualiter remanere.

Ad decimumtertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid naturaliter prius non posse fieri sine posteriori, quod tamen sine posteriori esse potest: sicut anima, quae, cum sit causa corporis formalis, efficiens et finalis, ut dicitur in 2 de Anima, est naturaliter prior corpore, potest esse sine corpore, cum tamen secundum ordinem naturae non possit fieri nisi in corpore; et similiter est de gratia, et usu liberi arbitrii.

Ad decimumquartum dicendum, quod corpus inficit animam originali peccato ex hoc ipso quod ei unitur. Hoc autem peccatum non respicit voluntatem ipsius qui inficitur, sed naturam; et ideo non est mirum si ad hujusmodi infectionem usus liberi arbitrii non requiratur. Similiter autem anima pueri gratiam consequitur ex hoc ipso quod Christo per sacramentum baptismi unitur absque usu liberi arbitrii. In adultis vero requiritur usus liberi arbitrii, ratione jam dicta, in corp. art.

Ad decimumquintum dicendum, quod ex hoc quod dicitur Deus promior ad miserendum quam ad puniendum, non excluditur tam bonum quod miserendo Deus in nobis operatur, quam malum quod Deus in nobis punit; quia bonum, secundum Dionysium (cap. 4 de div. Nom.), consistit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Sed ex hoc ostenditur quod Deus miseretur secundum id quod ex eo est, punit autem secundum id quod ex nobis est, quod est tale ut ordinatum esse non possit nisi in poenam; unde ex principali intentione miseretur, sed punit quasi praeter intentionem voluntatis antecedentis, secundum voluntatem consequentem. Et tamen ad propositum potest dici, quod infectioni peccati originalis, qua anima inficitur antequam usum liberi arbitrii habeat, respondet per quamdam similitudinem justificatio puerorum ante usum liberi arbitrii.

Ad decimumsextum dicendum, quod res naturales per quamdam violentiam possunt disponi ad formam, ut scilicet principium dispositionis sit extra, nil conferente vim passo; unde in eis dispositio ad formam non est ab aliquo principio intrinseco, sed ab extra. Voluntas vero violentiam pati non potest; et ideo non est similis ratio.

Ad decimumseptimum dicendum, quod Deus virtutes in nobis operatur sine nobis virtutes causantibus, non tamen sine nobis consentientibus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod actus liberi arbitrii qui est in justificatione impii, alio modo se habet ad habitum justitiae generalis, de qua dictum est, art. 1 hujus quaest., et alio modo se habet ad ejus executionem et augmentum. Ad habitum quidem se non potest habere ut meritum, eo quod in ipso instanti justitia infunditur, quae est principium merendi; sed se habet ut dispositio tantum. Ad executionem vero justitiae et ejus augmentum se habet in ratione meriti; quia per primum actum gratia informatum homo meretur divinum auxilium in praedictis. Sic ergo justitia non redditur humanis operibus quasi merces; sed justitiae augmentum et continuatio aliquo modo habet rationem mercedis in comparatione ad actus meritorios praecedentes.

Ad decimumnonum dicendum, quod licet Paulus antequam justificatus esset, immediate gratiam fidei impugnaret, tamen in ipso instanti justificationis suae consensit per liberum arbitrium divina gratia commotum. Motum enim gratuitae voluntatis in instanti potest Deus alicui mittere, sine quo non est justificatio; sed sine praeparatione praecedenti justificatio esse potest.

Ad vigesimum dicendum, quod ista dispositio non requiritur propter impotentiam agentis, sed propter conditionem recipientis, scilicet voluntatis,

quae immutari non potest per violentiam, sed proprio motu immutatur. Iste autem motus liberi arbitrii non solum se habet ad gratiam ut dispositio, sed ut complementum; operationes enim sunt quaedam completiones (1) habituum; unde perfectionem agentis attestatur quod habitus inducatur simul cum sua operatione; quia perfectio effectus demonstrat perfectionem causae.

ARTICULUS IV.

Utrum motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem requiratur. — (1-2, *quaest.* 113, *art.* 4.)

Quarto quaeritur, quis motus liberi arbitrii ad justificationem requiratur; utrum scilicet requiratur motus in Deum; et sic videtur quod non. Illud enim quod justificationem sequitur, non requiritur ad justificationem. Sed moveri in Deum, cum sit ex gratia, justificationem sequitur; unde dicitur Threnor. 5, 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Ergo motus liberi arbitrii in Deum non est de his quae requiruntur ad justificationem.

2. Praeterea, motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem ut dispositio quaedam ex parte liberi arbitrii. Id autem ad quod homo trahi indiget, non pertinet ad liberum arbitrium. Cum ergo ad hoc quod homo convertatur in Deum, indigeat trahi, secundum illud Joan. 6, 44: *Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum;* videtur quod motus liberi arbitrii in Deum non sit de his quae ad justificationem impii requiruntur.

3. Praeterea, ad justitiam homo pervenit per viam timoris; nam *qui sine timore est, non poterit justificari,* ut dicitur Eccli. 1, 28. Sed per timorem homo non movetur in Deum, sed magis in poenas. Ergo motus liberi arbitrii qui requiritur ad justificationem impii, non est motus in Deum.

4. Sed dicendum, quod hoc verum est de timore servili, non autem de filiali. — Contra, omnis timor fugam in sui ratione includit. Sed per fugam aliquis recedit ab eo quod fugitur, non autem accedit ad ipsum. Ergo ex hoc quod homo timet Deum, non movetur in Deum, sed magis recedit a Deo.

5. Praeterea, si motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem requiritur, praecipue ille deberet requiri per quam homo in Deum completissime movetur. Completius autem movetur homo in Deum per caritatem quam per fidem. Si ergo motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem requiritur, non deberet attribui justificatio fidei, sed magis caritati; cujus contrarium apparet Rom. 5, 1: *Justificati ex fide pacem habeamus ad Deum.*

6. Praeterea, motus liberi arbitrii qui in justificatione requiritur, est sicut ultima dispositio ad gratiam, cum qua gratia infunditur. Dispositio autem ad formam cum qua inducitur forma, talis est quod sine forma esse non potest, cum sit necessitas ad formam. Cum igitur motus fidei possit esse sine gratia, videtur quod justificatio non debeat attribui motui fidei.

7. Praeterea, homo naturali ratione potest Deum cognoscere. Sed fides non requiritur ad justificationem nisi inquantum facit Deum cognoscere. Ergo videtur quod sine motu fidei possit homo justificari.

8. Praeterea, sicut per motum fidei homo cognoscit Deum, ita per actum sapientiae. Non ergo magis fidei quam sapientiae justificatio debet adscribi.

9. Praeterea, in fide multi articuli continentur. Si ergo motus fidei requiritur ad justificationem, videtur quod oporteat omnes articulos fidei cogitare; quod non potest subito fieri.

10. Praeterea, Jac. 4, 6, dicitur, quod Deus *humilibus dat gratiam*: et sic ad justificationem impii requiritur motus humilitatis, qui non est motus in Deum; alias humilitas haberet Deum pro objecto et fine, et esset virtus theologica. Ergo motus qui requiritur ad justificationem impii, non est motus liberi arbitrii in Deum.

11. Praeterea, in justificatione impii voluntas hominis ad justitiam immutatur. Ergo motus liberi arbitrii debet esse actus justitiae, qui non est motus in Deum.

12 Praeterea, ad justificationem impii se habet homo ut removens prohibens; sicut ille qui aperit fenestram, dicitur causa illuminationis domus. Sed impedimentum gratiae est peccatum. Ergo ex parte justificati non requiritur motus liberi arbitrii in Deum, sed solum in peccatum.

Sed contra est quod dicitur Jac. 4, 8: *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis.* Appropinquat autem Deus nobis per gratiae infusionem. Ergo ad hoc quod justificemur per gratiam, requiritur quod nos appropinquemus Deo per motum liberi arbitrii in Deum.

Praeterea, justificatio impii est quaedam hominis illuminatio. Sed in Psalm. 33, 6, dicitur: *Accedite ad eum et illuminamini.* Cum ergo ad Deum non accedat homo passibus corporis, sed motibus mentis, ut Augustinus dicit (7 de Trinit., par. ante fin.), videtur quod motus liberi arbitrii requiratur ad justificationem impii.

Praeterea, Rom. 4, 5, dicitur: *Reputabitur fides ad justitiam credentibus in eum qui justificat impium.* Ergo ad hoc quod impius justificetur, requiritur motus fidei in Deum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, art. praec., dictum est, motus liberi arbitrii qui est in justificatione, requiritur ad hoc quod homo causam justificantem contingat per actum proprium. Causa autem justificationis Deus est, qui nostram operatus est justificationem per mysterium Incarnationis suae, per quam factus est Dei et hominum mediator. Et ideo motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem impii requiritur.

Sed cum liberum arbitrium multipliciter in Deum moveri possit; ille motus de necessitate ad justificationem requiri videtur qui est primus inter alios, et in omnibus aliis includitur; hic autem est motus fidei: *accedentem enim ad Deum oportet* primo *credere quia est*, ut habetur Heb. 2, 6. Nullus quocumque alio motu potest in Deum moveri, nisi simul cum hoc motu fidei moveatur; quia omnes alii motus mentis in Deum justificantem pertinent ad affectum, solus autem fidei motus ad intellectum pertinet. Affectus autem non movetur in suum objectum nisi secundum quod est apprehensum; bonum enim apprehensum movet affectum, ut dicitur in 3 de Anima (com. 49 et 54). Unde motus apprehensivae requiritur ad motum affectivae, sicut motio moventis ad moveri mobilis. Et per hunc modum motus fidei includitur in motu caritatis, et in quolibet alio motu quo mens mo-

(1) *Al.* complexiones.

vetur in Deum. Sed quia justitia completiva in affectu existit; ideo, si homo secundum intellectum tantum converteretur in Deum, non contingeret Deum secundum id quod justitiam recipit, idest secundum affectum; et sic justificari non posset. Requiritur ergo quod non solum intellectus convertatur in Deum, sed affectus. Primus autem motus affectus in aliquid est motus amoris, ut in quaestione de passionibus animae dictum est; qui quidem motus in desiderio includitur sicut causa in effectu; desideratur enim aliquid quasi amatum. Ipsa vero spes desiderium quoddam importat cum quadam animi erectione, quasi in quoddam arduum tendens. Sicut ergo simul est motus cognitionis cum motu amoris, ita motus amoris cum motu spei vel desiderii; sicut enim apprehensum movet amorem, ita amor movet desiderium seu spem.

Sic ergo liberum arbitrium in justificatione impii movetur in Deum motu fidei, caritatis et spei: oportet enim justificatum in Deum converti amando ipsum cum spe veniae. Et haec tria computantur pro uno motu completo, inquantum unum includitur in alio; denominatur tamen iste motus a fide, eo quod virtute continet in se illos motus, et in eis includitur.

Ad primum ergo dicendum, quod moveri in Deum per liberum arbitrium, sequitur quodammodo ordine naturae gratiae infusionem, non autem tempore, ut infra, art. 7, patebit. Gratiae autem infusio est unum eorum quae requiruntur ad justificationem: unde non sequitur propter hoc, quod motus liberi arbitrii in Deum justificationem sequatur.

Ad secundum dicendum, quod tractus ille non importat violentiam, sed operationem divinam qua operatur in liberum arbitrium vertendo id quocumque voluerit: et sic illud ad quod homo trahitur, aliquo modo ad liberum arbitrium pertinet.

Ad tertium dicendum, quod timor servilis, qui habet oculum ad poenam tantum, requiritur ad justificationem ut dispositio praecedens, non autem ut intrans substantiam justificationis: quia simul cum caritate esse non potest, sed introeunte caritate timor discedit; unde 1 Joan. 4, 18: *Timor non est in caritate.* Timor autem filialis, qui timet separationem, includitur virtute in motu amoris: ejusdem enim rationis est desiderare conjunctionem amati, et timere separationem.

Ad quartum dicendum, quod timor filialis includit aliquam fugam; non tamen fugam Dei, sed fugam separationis a Deo, vel adaequationis ad Deum, secundum quod timor importat quamdam reverentiam per quam homo non audet divinae majestati se comparare, sed ei se subjicit.

Ad quintum dicendum, quod motus caritatis in Deum requiritur, sed tamen in hoc motu includitur motus fidei, ut dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod licet credere Deo vel Deum possit esse sine justitia; tamen credere in Deum, quod est actus fidei formatae, sine gratia vel justitia esse non potest: et tale credere requiritur ad justificationem, ut patet Rom. 4, 5: *Credenti in eum qui justificat impium, fides reputatur ad justitiam.*

Ad septimum dicendum, quod quia post lapsum humanae naturae, homo non potest reparari nisi per mediatorem Dei et hominum Jesum Christum (quod quidem sacramentum, scilicet mediationis Christi, sola fide tenetur); ideo ad justificationem impii non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur fides Jesu Christi vel explicite vel implicite, secundum diversa tempora et diversas personas. Et hoc est quod dicitur Rom. 3, 22: *Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi.*

Ad octavum dicendum, quod sicut intellectus principiorum naturaliter cognitorum se habet ad sapientiam vel scientiam ratione acquisitam in ratione principii, ita fides ad sapientiam infusam; unde primus motus cognitionis gratuitae in Deum non est sapientiae, vel scientiae infusae, sed fidei.

Ad nonum dicendum, quod licet sint multi articuli fidei, non tamen oportet quod actu omnes cogitentur in ipso instanti justificationis; sed solum quod cogitetur Deus secundum hunc articulum, quod est justificans, et peccata remittens; in quo includitur implicite articulus incarnationis et passionis Christi, et aliorum quae ad nostram justificationem requiruntur.

Ad decimum dicendum, quod motus humilitatis consequitur motum fidei, secundum quod aliquis considerata altitudine divinae majestatis se ipsum ei subjicit; et ita motus humilitatis non est primus qui requiritur in justificatione.

Ad undecimum dicendum, quod in justitia generali, de qua nunc loquimur, includitur ordinatio debita hominis ad Deum, ut supra, art. 1 hujus quaest., dictum est; et sic tam fides quam spes quam caritas sub hujusmodi justitia continentur.

Ad duodecimum dicendum, quod peccatum prohibet gratiam praecipue ratione aversionis; et ideo ad removendum hoc prohibens, requiritur conversio liberi arbitrii in Deum.

ARTICULUS V.

Utrum in impii justificatione requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. — (1-2, *qu.* 113, *art.* 5.)

Quinto quaeritur, utrum in justificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum; et videtur quod non. Motus enim caritatis ad remissionem sufficit; Luc. 7, 47: *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Sed motus caritatis est directe in Deum. Ergo ad justificationem impii sufficit motus in Deum, et non requiritur motus in peccatum.

2. Praeterea, bonum incommutabile est efficacius quam bonum commutabile. Sed conversio ad bonum commutabile sufficit ad hoc quod homo incurrat peccatum. Ergo conversio ad bonum incommutabile sufficit ad hoc quod homo justificetur.

3. Praeterea, homo non potest moveri in peccatum nisi de peccato cogitet. Nullus autem cogitare potest de eo quod memoria non tenet: contingit autem aliquem oblitum esse peccati commissi. Si ergo ad justificationem impii requiritur motus liberi arbitrii in peccatum, videtur quod talis qui est peccatorum suorum oblitus, nunquam possit justificari.

4. Praeterea, contingit aliquem multis esse criminibus involutum. Si ergo motus liberi arbitrii in justificatione requiritur, videtur pari ratione quod eum oporteat in illo istanti de singulis suis peccatis cogitare; quod est impossibile: non enim est major ratio de uno quam de alio.

5. Praeterea, quicumque convertitur in aliquid

sicut in finem ultimum, ex hoc ipso ab alio fine avertitur ultimo: quia impossibile est unius esse multos fines ultimos. Sed homo, quando movetur per fidem formatam in Deum, movetur in ipsum sicut in finem ultimum. Ergo ex hoc ipso avertitur a peccato; et ita non videtur esse necessarius aliquis motus liberi arbitrii in peccatum.

6 Praeterea, non est idem motus a peccato et in peccatum, sicut nec ab albo et in album. Sed justificatio est motus a peccato. Ergo non est motus ad peccatum.

Sed contra est quod in Psalm. 31, 5, dicitur: *Confitebor adversum me injustitiam meam Domino: et tu remisisti impietatem peccati mei.* Sed homo non potest hoc dicere nisi de peccato cogitando. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum ad justificationem requiritur.

Praeterea, ad justificationem impii contritio requiritur, quae est prima poenitentiae pars, per quam peccata tolluntur. Sed contritio est dolor de peccato. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum requiritur in justificatione impii

Respondeo dicendum, quod justificatio impii addit aliquid supra justificationem simpliciter. Nam justificatio simpliciter importat solummodo justitiae infusionem; sed super hoc addit justificatio impii remissionem culpae: quae quidem remissio non fit solum per hoc quod homo desistit a peccato, sed aliquid amplius requiritur. Unde Augustinus dicit, in lib. de Nup. et Concup. (1, cap. 28): *Si a peccando desistere, hoc esset non habere peccata, sufficeret ut hoc nos moneret Scriptura, Fili peccasti; non autem sufficit; sed addidit: Et de praeteritis deprecare, ut tibi remittantur.* Sic ergo ad justificationem simpliciter requiritur conversio hominis per liberum arbitrium in causam justificantem, quae est motus liberi arbitrii in Deum Sed supra hoc in justificationem impii requiritur quod convertatur ad destructione peccati praeteriti. Sicut autem conversio in Deum fit per hoc quod homo cognoscit Deum per fidem, et eum amat, et gratiam desiderat seu sperat; ita oportet quod conversio liberi arbitrii in peccatum sit per hoc quod homo se peccatorem recognoscit, quod est humilitatis; et peccatum praeteritum detestatur, ut pigeat fecisse, et iterare non velit.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio non potest esse sine detestatione ejus quod a Deo separat; et ideo praeter motum dilectionis in Deum requiritur in justificatione peccati detestatio. Unde et Magdalena, cui dictum est, *Dimissa sunt ei peccata multa,* lacrymas emiserat pro peccatis.

Ad secundum dicendum, quod conversio in bonum incommutabile sufficit ad justificationem simpliciter; sed ad justificationem impii requiritur etiam motus in peccatum, ut dictum est, in corp. art.: quia ad hoc quod homo justificetur a peccato praeterito, non solum sufficit quod justitiam velit, et non peccet; sed quod contra praeteritam iniquitatem operetur detestando ipsam. Non autem in eo qui peccat, requiritur detestatio Dei, vel justitiae, nisi ex consequenti: quia id quod est bonum, nullus habet odio, nisi in quantum est incompossibile alteri bono quod diligit; unde peccator non nisi per accidens odit justitiam et Deum; ex hoc ipso videlicet quod amat immoderate bonum commutabile.

Ad tertium dicendum, quod non est necessarium quod aliquis in ipso momento justificationis de hoc vel illo peccato determinate cogitet; sed solum quod doleat se propria culpa a Deo esse aversum, vel absolute, vel sub conditione, si scilicet aversus est; quando scilicet aliquis ignorat an unquam per peccatum mortale a Deo aversus fuerit: et per hujusmodi motum ille qui oblitus est de peccato, conteri potest.

Ad quartum dicendum, quod omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, ratione cujus gratiam impediunt; unde ad justificationem non requiritur quod in ipso justificationis momento aliquis de peccatis singulis cogitet; sed sufficit quod cogitet de hoc quod per culpam suam est aversus a Deo. Recogitatio autem singulorum peccatorum debet vel praecedere, vel saltem sequi justificationem.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc quod aliquis sibi Deum finem constituit, sequitur quod non constituat sibi finem in peccato, et ita quod avertatur a proposito peccandi. Hoc autem non sufficit ad deletionem peccati praeteriti, ut dictum est, in corp. artic.; et ideo ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum, quod motus liberi arbitrii in peccatum prosequendum vel amplectendum, justificationi opponitur, non autem motus liberi arbitrii in peccatum fugiendum: hic enim motus cum justificatione convenit, quae est motus a peccato: nam fuga alicujus est motus ab illo.

ARTICULUS VI.

Utrum gratiae infusio et culpae remissio idem sint.
(1-2, quaest. 113, art. 6.)

Sexto quaeritur, utrum gratiae infusio et culpae remissio sint idem; et videtur quod sic. Idem enim est positio affirmationis, et remotio negationis. Sed culpa nihil aliud esse videtur quam defectus gratiae. Ergo idem videtur esse remotio culpae, et infusio gratiae.

2. Praeterea, gratia et culpa opponitur sicut tenebra et lux. Sed remotio tenebrae et inductio lucis sunt idem. Ergo remissio culpae et infusio gratiae sunt idem.

3. Praeterea, remotio culpae praecipue attenditur quantum ad deletionem maculae. Macula autem non videtur esse aliquid positive in anima, quia sic aliquo modo esset a Deo; et sic videtur quod sit privatio sola: non autem est privatio nisi ejus cum quo simul esse non potest, quod est gratia. Remotio ergo culpae nihil est aliud quam infusio gratiae.

4. Sed diceretur, quod macula non solum ponit absentiam gratiae, sed aptitudinem et debitum respectu gratiae habendae. — Sed contra, omnis privatio ponit aptitudinem in subjecto, cum remotio privationis et inductio habitus sint idem. Ergo hoc non impedit quin remotio culpae et infusio gratiae sint idem.

5. Praeterea, secundum Philosophum (1 de Gener., comm. 17), generatio unius est corruptio alterius. Cum ergo remotio culpae sit quaedam ipsius corruptio, infusio gratiae est quaedam ipsius generatio. Ergo idem est infusio gratiae quod remotio culpae.

Sed contra est, quod inter quatuor quae requiruntur ad justificationem impii, connumerantur duo, infusio gratiae et culpae remissio.

Praeterea, quaecumque sic se habent quod unum potest esse sine altero, non sunt idem. Sed infusio gratiae potest esse sine remissione alicujus culpae; sicut in Angelis beatis, et in primo homine ante casum, et in Christo. Ergo remissio culpae et infusio gratiae non sunt idem.

Respondeo dicendum, quod remissio culpae et infusio gratiae non sunt idem: et hoc sic patet. Mutationes enim penes terminos distinguuntur. Infusionis autem gratiae terminus est gratiam inesse, remissionis vero culpae culpam non esse. Est autem oppositorum quantum ad hoc attendenda quaedam differentia. Nam quaedam opposita sunt quorum utrumque ponit naturam aliquam, ut album et nigrum; et in talibus oppositis negatio utriusque est negatio realis, idest alicujus rei. Et ideo, cum affirmatio non sit negatio, quia esse album non est idem quod non esse nigrum, sed realiter differunt; ideo corruptio nigri, cujus terminus est non esse nigrum, et generatio albi, cujus terminus est esse album, sunt realiter diversae mutationes, quamvis sit unus motus, ut supra, artic. 1. hujus quaest., dictum est. Quaedam vero opposita sunt quorum alterum tantum est natura quaedam, reliquum vero non est nisi remotio vel negatio ipsius; sicut patet in oppositis secundum affirmationem et negationem vel secundum privationem et habitum; et in talibus negatio oppositi, quod ponit naturam aliquam, est realis, quia est alicujus rei; negatio vero alterius oppositi non est realis, quia non est alicujus rei. Est enim negatio negationis, quae est negatio alterius oppositi; et ideo haec negatio negationis nihil differt secundum rem a positione alterius; unde secundum rem idem est generatio albi et corruptio non albi. Sed quia negatio, quamvis non sit res naturae, est tamen res rationis; ideo negatio negationis secundum rationem, sive secundum modum intelligendi, est aliud a positione affirmationis: et sic corruptio non albi secundum modum intelligendi est aliud quam generatio albi.

Patet igitur quod, si culpa omnino non est aliquid positive, idem est infusio gratiae et remissio culpae secundum rem; secundum rationem vero non idem. Si autem culpa aliquid ponit non secundum rationem, sed re; est aliud remissio culpae et infusio gratiae, si considerentur ut mutationes, quamvis in ratione motus sint unum, ut supra dictum est. Culpa autem aliquid ponit, et non solam absentiam (1) gratiae. Absentia enim gratiae secundum se considerata habet tantum rationem poenae, non autem rationem culpae, nisi secundum quod relinquitur ex actu voluntario praecedente; sicut tenebra non habet rationem umbrae nisi secundum quod relinquitur ex interpositione corporis opaci. Sicut ergo ablatio umbrae importat non solum remotionem tenebrae, sed remotionem corporis impedientis; ita remissio culpae non solum importat ablationem absentiae gratiae, sed ablationem impedimenti gratiae, quod erat ex actu peccati praecedente; non ut actus ille non fuerit, quia hoc est impossibile; sed ut propter illum influxus gratiae non impediatur.

Patet igitur quod remissio culpae et infusio gratiae non sunt idem secundum rem.

Et per hoc patet solutio ad prima quatuor.

Ad quintum dicendum, quod generatio unius dicitur esse a Philosopho corruptio alterius per concomitantiam, quia de necessitate sunt simul, vel propter unitatem motus qui ad has duas mutationes terminatur.

(1) *Al* substantiam.

ARTICULUS VII.

Utrum culpae remissio infusionem gratiae praecedat.
(1-2, *quaest.* 113, *art.* 8.)

Septimo quaeritur, utrum remissio culpae naturaliter praecedat infusionem gratiae; et videtur quod sic. Quia super illud Psal. 62: *Sic in sancto apparui tibi*, dicit Glossa: *Nisi quis prius deficiat in malo, nunquam perveniet ad bonum.* Sed remissio culpae facit deficere a malo, infusio autem gratiae pervenire ad bonum. Ergo prius naturaliter est remissio culpae quam infusio gratiae.

2. Praeterea, prius in ordine naturae est intelligere recipiens quam ipsam receptionem. Sed forma non recipitur nisi in propria materia. Ergo prius est intelligere materiam propriam quam receptionem formae. Sed ad hoc quod materia sit propria alicui formae, requiritur quod sit denudata a forma contraria. Ergo prius naturaliter materia denudatur ab una forma quam recipiat aliam; et sic naturaliter prius est remissio culpae quam infusio gratiae.

3. Sed diceretur, quod gratia, secundum quod habet respectum ad Deum infundentem gratiam, est prior naturaliter quam remissio culpae; secundum vero quod habet ordinem ad subjectum, sic est posterior quam remissio culpae. — Sed contra, in infusione gratiae includitur respectus gratiae ad suum subjectum cui infunditur. Si ergo secundum hunc respectum ad subjectum est posterior, videtur quod simpliciter infusio gratiae naturaliter sit post remissionem culpae.

4. Sed diceretur, quod gratia habet duplicem respectum ad subjectum: unum, secundum quod informat subjectum; et quantum ad hunc respectum est posterior quam remissio culpae: alium quo culpam expellit a subjecto; et sic infusio gratiae naturaliter praecedit remissionem culpae. — Sed contra, gratia expellit culpam ratione oppositionis quam habet ad ipsam. Opposita autem mutuo se expellunt, ex hoc quod non patiuntur se in eodem subjecto. Ergo ex hoc ipso quod gratia informat subjectum, expellit culpam; et sic non potest esse quod gratia secundum respectum quem habet ad subjectum quod informat, sit posterior, et secundum respectum quem habet ad culpam quam expellit, sit prior.

5. Praeterea, esse rei naturaliter prius est quam agere ipsius. Sed gratia, cum sit accidens, ejus esse est inesse. Ergo prior est naturaliter respectus quem habet gratia ad subjectum quod informat, quam respectus quem habet ad contrarium quod expellit; et sic praedicta responsio non videtur posse stare.

6. Praeterea, prius naturaliter est declinare a malo quam facere bonum. Sed remissio culpae pertinet ad declinationem mali, infusio autem gratiae ordinatur ad operationem boni. Ergo prius naturaliter est remissio culpae quam infusio gratiae.

7. Praeterea, secundum ordinem effectuum est ordo causarum. Sed effectus remissionis culpae est esse mundum, effectus autem infusionis gratiae est

esse gratum: prius autem est naturaliter esse mundum quam esse gratum: nam omne gratum est mundum, sed non convertitur; prius autem, secundum Philosophum (in post Praedicamentis, capit. de prioritate), est *a quo non convertitur subsistendi consequentia*. Ergo prius naturaliter est remissio culpae quam infusio gratiae.

8. Praeterea, culpa et gratia se habent ad invicem sicut formae contrariae in natura. Sed in rebus naturalibus prius naturaliter est expulsio unius formae quam introductio alterius, eo quod non contingit formas contrarias esse simul in materia: unde oportet quod forma quae prius erat, intelligatur expulsa antequam nova forma introducatur. Ergo et remissio culpae naturaliter prius est quam infusio gratiae.

9. Praeterea, prius naturaliter est recedere a termino *a quo* quam pervenire ad terminum *ad quem*. Sed in justificatione impii culpa se habet ut *a quo* receditur per culpae remissionem; terminus autem *ad quem* est ipsa gratia, ad quam pervenitur per ejus infusionem. Ergo prius naturaliter est culpae remissio quam gratiae infusio.

10. Sed diceretur, quod gratiae infusio est posterior, inquantum gratia est terminus justificationis: sed inquantum est principium disponens removendo contrarium, sic est prius. — Sed contra, agens infinitae virtutis non exigit dispositionem in materia in quam operatur. Sed gratiae infusio est ab agente infinitae virtutis, scilicet a Deo. Ergo non exigitur aliqua dispositio.

11. Praeterea, nulla forma quae totaliter est ab extrinseco, exigit dispositionem in materia. Sed gratia est hujusmodi. Ergo etc.

12. Praeterea, remissio culpae et infusio gratiae se habent sicut purgatio et illuminatio. Sed secundum Dionysium (cap. 2 caelest. Hierar.), purgatio anteponitur illuminationi. Ergo remissio culpae naturaliter praecedit gratiae infusionem.

13. Praeterea, si Deus successive operaretur in justificatione impii, prius tempore removeret culpam quam infunderet gratiam; sicut in dealbatione natura prius removet nigredinem quam inducat albedinem. Sed hoc quod Deus subito operatur justificationem, removet ordinem temporis, non naturae. Ergo naturaliter prius est remissio culpae quam infusio gratiae.

Sed contra, causa naturaliter praecedit effectum. Sed gratia est causa remissionis culpae, nonnisi secundum quod est infusa. Ergo gratiae infusio naturaliter praecedit culpae remissionem.

Praeterea, agens naturale non expellit formam contrariam a materia nisi per hoc quod inducit similitudinem suae formae in materia. Ergo eadem ratione et Deus non removet culpam ab anima nisi per hoc quod similitudinem suae bonitatis, scilicet gratiam, in ea inducit; et sic infusio gratiae naturaliter praecedit culpae remissionem.

Praeterea, sicut quandoque culpa remittitur per gratiam; ita aliquando gratia expellitur per culpam. Sed gratia expellitur per culpam praecedentem expulsionem gratiae. Ergo similiter culpa remittitur per gratiam praecedentem culpae remissionem.

Praeterea, gratia creando infunditur, et infundendo creatur. Sed creatio gratiae est prius naturaliter quam remissio culpae. Ergo infusio gratiae naturaliter prior est quam culpae remissio.

Praeterea, agens naturaliter est prius patiente. Sed in justificatione impii gratia est ex parte agentis, culpa ex parte patientis seu recipientis. Ergo prius naturaliter est gratiae infusio quam culpae remissio.

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere causae causa naturaliter est prior causato. Contingit autem secundum diversa genera causarum idem respectu ejusdem esse causam et causatum; sicut purgatio est causa sanitatis in genere causae efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causae finalis; similiter materia causa est formae aliquo modo inquantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiae inquantum dat materiae esse actu. Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causae. Sed tamen illud est prius simpliciter dicendum ordine naturae, quod est prius secundum genus illius causae quae est prior in ratione causalitatis; sicut finis, qui dicitur causa causarum, quia a causa finali omnes aliae causae recipiunt quod sint causae; quia efficiens non agit nisi propter finem, et ex actione efficientis forma perficit materiam, et materia sustinet formam.

Sic ergo dicendum, quod quandocumque a materia una forma expellitur et alia inducitur, expulsio formae praecedentis est prior naturaliter in ratione causae materialis: omnis enim dispositio ad formam reducitur ad causam materialem: denudatio autem materiae a forma contraria, est quaedam dispositio ad formae susceptionem. Subjectum etiam, idest materia, ut dicitur in 1 Physic. (comment. 82), numerabilis est: numeratur enim secundum rationem, inquantum in eo praeter subjecti substantiam invenitur privatio, quae se tenet ex parte materiae et subjecti. Sed in ratione causae formalis est prior naturaliter introductio formae; quae formaliter perficit subjectum, et expellit contrarium. Et quia forma et finis in idem numero incidunt, forma vero et efficiens in idem specie, inquantum forma est similitudo agentis; ideo formae introductio est prior naturaliter secundum ordinem causae efficientis et finalis: et ex hoc patet, secundum praedicta, quod ordine naturae sit simpliciter prior.

Sic ergo patet quod simpliciter loquendo secundum ordinem naturae, prior est gratiae infusio quam culpae remissio; sed secundum ordinem causae materialis est e converso.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad vitationem operis mali, et operationem operis boni: minus est enim dimittere malum quam operari bonum, et ideo naturaliter prius: non autem loquitur quantum ad habitus qui infunduntur vel expelluntur.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum ordinem causae materialis, secundum quem in respectu ad subjectum infusio gratiae posterior est.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod objectio illa procedit secundum ordinem causae formalis: formaliter enim gratia inhaerendo expellit culpam

Ad quintum dicendum, quod gratia non expellit culpam effective, sed formaliter; unde non est prius quam expellat culpam, sed simul.

Ad sextum dicendum, quod objectio illa procedit quantum ad operationes, et non quantum ad habitus, sicut et prima.

Ad septimum dicendum, quod esse mundum

non est proprius effectus remissionis culpae, quia potest esse, non intellecta remissione culpae, ut in homine in statu innocentiae; sed proprius effectus remissionis culpae est fieri mundum; et hoc non est communius quam esse gratum, quia nullus potest fieri mundus nisi per gratiam. Sciendum tamen, quod per hoc non probaretur prioritas naturalis nisi secundum ordinem causae materialis: nam genera se habent per modum materiae in comparatione ad species.

Ad octavum dicendum, quod eadem distinctione opus est in formis naturalibus, et in proposito.

Ad nonum dicendum, quod recessus a termino *a quo* est prius in via generationis et motus, cum reducatur ad ordinem materiae (nam motus est actus existentis in potentia); sed accessus ad terminum *ad quem* est prior secundum ordinem causae finalis.

Ad decimum dicendum, quod in operibus Dei non requiritur dispositio propter impotentiam agentis, sed propter conditionem effectus; et praecipue talis dispositio, scilicet remotio contrarii; quia contraria simul esse non possunt.

Ad undecimum dicendum, quod forma quae est totaliter ab extrinseco, requirit dispositionem debitam in subjecto, vel praeexistentem, sicut lumen diaphanitatem in aere, vel simul impressam ab eodem agente, sicut calor consummatus simul introducitur cum forma ignis; et similiter a Deo simul cum infusione gratiae expellitur culpa.

Ad duodecimum dicendum, quod simili distinctione utendum est in ordine purgationis et illuminationis, sicut in proposito.

Ad decimumtertium dicendum, quod si Deus successive justificationem operaretur, expulsio culpae esset prior tempore, sed posterior natura: ordo enim temporis sequitur ordinem motus et materiae. Et secundum hunc modum Philosophus dicit (3 de Anima, text. 20 et 27), quod in eodem actus est posterior tempore quam potentia, sed natura prior: quia secundum illud dicitur aliquid esse simpliciter natura prius, quod est prius secundum ordinem causae finalis, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS VIII.

Utrum in impii justificatione motus liberi arbitrii gratiae infusionem praecedat - - (1-2, *quaest.* 113, *art* 8.)

Octavo quaeritur, utrum in justificatione impii motus liberi arbitrii naturaliter praecedat gratiae infusionem; et videtur quod sic. Causa enim naturaliter praecedit effectum. Sed contritio est causa remissionis culpae. Ergo naturaliter eam praecedit; et per consequens gratiae infusionem (1), quia se concomitantur.

2. Sed dicebatur, quod contritio non est causa remissionis culpae nisi per modum dispositionis materialis. — Sed contra, contritio est causa sacramentalis remissionis culpae, et infusionis gratiae. Poenitentia enim, cum sit sacramentum novae legis, gratiam causat, et sic remissionem culpae: nec hoc facit ratione aliarum suarum partium, scilicet confessionis et satisfactionis, quae gratiam et culpae remissionem praesupponunt: et sic relinquitur quod ipsa contritio sit sacramentalis causa remissionis culpae, et infusionis gratiae. Sed causa sacramentalis est causa instrumentalis, ut ex praecedenti quaest. patet. Ergo, cum instrumentum reducatur ad genus causae efficientis, contritio non erit causa remissionis culpae ut dispositio materialis, sed magis in genere causae efficientis.

3. Praeterea, attritio praecedit gratiae infusionem, et culpae remissionem. Sed contritio ab attritione non differt nisi secundum intensionem doloris, quae speciem non variat. Ergo contritio naturaliter ad minus praecedit gratiae infusionem et culpae remissionem.

4. Praeterea, in Psalm. 88, 15, dicitur: *Justitia et judicium praeparatio sedis ejus.* Anima autem efficitur sedes Dei per gratiae infusionem et culpae remissionem. Cum ergo homo justitiam et judicium faciat per hoc quod de peccato conteritur, videtur quod contritio sit praeparatio ad gratiae infusionem; et ita naturaliter est prior.

5. Praeterea, motus ad terminum naturaliter praecedit terminum. Sed contritio est quidam motus tendens in destructionem peccati. Ergo naturaliter praecedit remissionem culpae.

6. Praeterea, Augustinus dicit (ut colligitur ex tract. 72 in Joann.): *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te*; et ita motus liberi arbitrii, qui ex parte nostra est, requiritur ad justificationem, et naturaliter praecedit eam. Sed justificatio terminatur in remissionem culpae. Ergo motus liberi arbitrii praecedit naturaliter remissionem culpae.

7. Praeterea, in matrimonio carnali consensus mutuus naturaliter matrimonii copulam praecedit. Sed per gratiae infusionem contrahitur quoddam spirituale matrimonium animae cum Deo, secundum illud Oseae 2, 19: *Sponsabo te mihi in justitia.* Ergo motus liberi arbitrii, per quem est animae consensus in Deum, praecedit naturaliter gratiae infusionem.

8. Praeterea, sicut in his quae moventur ab alio, se habet motio moventis exterioris ad moveri mobilis, ita in his quae moventur a se ipsis. Sed motio qua exterius agens movet, sive moveat ut principale agens, sive ut coadjuvans, naturaliter praecedit moveri ipsius mobilis. Ergo, cum in justificatione impii anima non totaliter moveatur, sed ipsa quodammodo se moveat ut coadjuvans, secundum illud 1 Cor. 3, 9: *Dei adjutores sumus*; videtur quod ipsa operatio animae, scilicet motus liberi arbitrii, naturaliter praecedat remissionem culpae, secundum quam movetur anima de vitio in virtutem.

1. Sed contra, contritio est actus meritorius. Sed actus meritorius non est nisi a gratia. Ergo gratia est causa contritionis. Sed causa naturaliter praecedit effectum. Ergo gratiae infusio naturaliter praecedit contritionem.

2. Praeterea, Rom. 5, 5, super illud, *Justificati igitur ex fide etc.*, dicit Glossa (ordin.): *Gratiam Dei non praecedit aliquod meritum humanum.* Sed contritio est quoddam humanum meritum. Ergo non praecedit gratiae infusionem.

3. Sed diceretur, quod praecedit sicut quaedam dispositio. — Sed contra, dispositio est minus perfecta quam forma ad quam disponit. Sed contritio dicit aliquid magis perfectum quam gratia. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam. Probatio mediae. Actus secundus est majoris perfectionis

(1) *Al.* et per consequens infusionem.

quam primus, cum se habeat per modum habitus. Contritio autem est actus secundus, cum sit operatio gratiae, sicut considerare est operatio scientiae. Ergo sicut consideratio est perfectius quam scientia, ita contritio est perfectius quam gratia.

4. Praeterea, effectus causae efficientis nunquam est dispositio ad causam efficientem, quia in via motus sequitur efficientem; cum tamen in eadem via dispositio praecedat id ad quod disponit. Sed contritio se habet ad gratiam sicut effectus causae efficientis ad suam causam efficientem. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam; et sic idem quod prius. Probatio mediae. Habitus et potentia ad idem genus causae reducuntur; cum habitus suppleat quod potentiae deest. Sed potentia est causa actus in genere causae efficientis. Ergo et habitus. Sed gratia comparatur ad contritionem sicut habitus ad actum. Ergo contritio comparatur ad gratiam sicut effectus ad causam efficientem.

5. Praeterea, quod nihil facit ad introductionem formae, non est dispositio ad formam. Sed contritio nihil facit ad gratiae infusionem, quia sine contritione potest esse gratiae infusio: sicut patet in Christo, Angelis, et primo homine in statu innocentiae. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, Bernardus dicit (lib. de Gratia et lib. Arbit., fere in princ.), quod ad opus salutis nostrae duo requiruntur; scilicet Deus dans, et liberum arbitrium recipiens. Sed datio naturaliter est prius quam receptio. Ergo gratia, quae in justificatione nostra est ex parte Dei dantis, naturaliter praecedit contritionem, quae est ex parte liberi arbitrii recipientis.

7. Praeterea, contritio non potest esse simul cum peccato. Ergo remissio peccati naturaliter contritionem praecedit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod motus liberi arbitrii naturaliter praecedit gratiae infusionem absolute; dicunt enim, quod ille motus liberi arbitrii non est contritio, sed attritio, quae non est actus fidei formatae, sed fidei informis. Sed hoc non videtur esse ad propositum. Nam omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio: et similiter omnis actus fidei gratiae conjunctus est fidei formatae actus. Ergo actus fidei informis, et attritio, de quibus isti loquuntur, tempore praecedunt gratiae infusionem. Et de talibus motibus liberi arbitrii ad praesens non loquimur; sed de illis qui sunt simul cum gratiae infusione, sine quibus justificatio esse non potest in adultis; nam sine praecedentibus potest, ut ex supra dictis patet.

Et ideo alii dicunt, quod motus isti sunt meritorii et gratia informati, unde naturaliter gratiam sequuntur. Praecedunt autem remissionem culpae naturaliter, quia gratia per hos actus remissionem culpae operatur. Sed hoc non potest esse. Nam quod causat aliquid per operationem, causat per modum causae efficientis. Gratia igitur, si per actum contritionis et fidei formatae, remissionem culpae causat, causabit eam per modum causae efficientis; quod esse non potest. Nam causa effective destruens al quid, prius ponitur in esse quam hoc quod destruit, sit in non esse; non enim ageret ad ejus destructionem quod jam non est. Unde sequeretur quod gratia prius esset in anima quam culpa esset remissa: quod est impossibile. Unde patet, quod gratia non per aliquam operationem est causa remissionis culpae, sed per informationem subjecti, quae importatur per gratiae infusionem et culpae remissionem; et ideo inter gratiae infusionem et culpae remissionem nihil cadit medium.

Oportet igitur dicere, secundum aliam opinionem, quod praedicti motus eodem ordine se habent ad utrumque, ut quodammodo praecedant, quodammodo sequantur ordine naturae. Nam si ordo naturae attendatur secundum rationem causae materialis, sic motus liberi arbitrii praecedit naturaliter gratiae infusionem sicut dispositio materialis formam. Si autem attendatur secundum rationem causae formalis, est e converso. Et est simile in rebus naturalibus de dispositione quae est necessitas ad formam, quae quodammodo praecedit formam substantialem, scilicet secundum rationem causae materialis. Dispositio enim materialis ex parte materiae se tenet; sed alio modo, scilicet ex parte causae formalis, forma substantialis est prior, inquantum perficit et materiam, et accidentia materialia.

Ad primum ergo dicendum, quod contritio est causa remissionis culpae, inquantum est dispositio ad gratiam.

Ad secundum dicendum, quod poenitentiae sacramentum habet conferre gratiam ex virtute clavium, quibus se poenitens subjicit. Contritio igitur, si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam nisi per modum dispositionis; sed si consideretur inquantum habet virtutem clavium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti poenitentiae, sicut et in virtute baptismi; ut patet in adulto qui habet sacramentum baptismi in voto tantum. Ex hoc igitur non habetur quod contritio sit causa efficiens remissionis culpae, per se loquendo, sed virtus clavis, vel baptismus. Vel potest dici quod contritio ad remissionem culpae quo ad reatum temporalis poenae se habet per modum causae efficientis; sed quantum ad maculam et reatum poenae aeternae se habet solum per modum dispositionis

Ad tertium dicendum, quod contritio ab attritione praecedenti non differt solum secundum intensionem doloris, sed secundum informationem gratiae; et ita contritio habet aliquem ordinem posterioritatis ad gratiam, quod non habet attritio

Ad quartum dicendum, quod praeparatio illa est per modum dispositionis materialis.

Ad quintum dicendum, quod contritio est motus ad remissionem culpae non quasi ab ea distans, sed ut ei conjuncta; unde magis consideratur ut in motum esse quam ut in moveri; et tamen motus praecedit terminum in ordine causae materialis, quia motus est existentis in potentia.

Ad sextum dicendum, quod intelligendum est, *Non justificabit te sine te* disponente aliqualiter ad gratiam; et sic non oportet quod motus liberi arbitrii praecedat nisi per modum dispositionis.

Ad septimum dicendum, quod consensus est causa efficiens matrimonii carnalis; motus autem liberi arbitrii non est causa efficiens infusionis gratiae: et ideo non est simile.

Ad octavum dicendum, quod in justificatione impii homo non est adjutor Dei quasi cum eo simul efficiens gratiam; sed solum sicut praeparans se ad gratiam.

Ad primum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod contritio est a gratia sicut ab informante: et ita sequitur quod in ratione causae formalis gratia sit prior.

Ad secundum dicendum, quod meritum humanum non praecedit gratiam in ratione merendi, ita scilicet quod gratia cadat sub merito; potest tamen praecedere actus humanus gratiam ut dispositio materialis.

Ad tertium dicendum, quod contritio est a libero arbitrio et a gratia. Secundum quod procedit a libero arbitrio, est dispositio ad gratiam simul existens cum gratia, sicut dispositio quae est necessitas, simul est cum forma; sed secundum quod est a gratia, comparatur ut actus secundus ad gratiam.

Ad quartum dicendum, quod sicut actus formaliter perficit potentiam; ita id quod ex habitu relinquitur in actu, est formale respectu substantiae actus, quam potentia ministrat; et sic habitus est formale principium actus formati, quamvis respectu formationis habeat rationem causae efficientis.

Ad quintum dicendum, quod dispositio non facit aliquid ad formam effective, sed materialiter tantum; inquantum per dispositionem materia efficitur congrua ad receptionem formae; et sic contritio facit ad gratiae infusionem in eo qui culpam habet, quamvis non requiratur in innocente. Plura enim requiruntur dispositive ad remotionem formae contrariae et ad introductionem formae simul, quam ad solam formae introductionem.

Ad sextum dicendum, quod illud quod est ex parte dantis, est prius formaliter: sed quod est ex parte recipientis, prius materialiter.

Ad septimum dicendum, quod ex illa ratione non sequitur quod remotio culpae praecedat contritionem, quia per ipsam contritionem quodammodo culpa remittitur; sicut per calorem in summo expellitur forma aquae; et ita non sunt simul; et similiter nec culpa et contritio.

ARTICULUS IX.

Utrum justificatio impii fiat in instanti.

Nono quaeritur, utrum justificatio impii fiat in instanti; et videtur quod non. Impossibile enim est ejusdem potentiae simul et semel esse plures motus; sicut nec una materia simul et semel est sub formis diversis disparatis. Sed in justificatione impii requiritur duplex motus liberi arbitrii, ut ex dictis, art. 4 et 5 hujus quaest., patet. Ergo justificatio impii non potest esse in instanti.

2. Sed diceretur, quod illi duo motus sunt diversarum potentiarum: nam motus liberi arbitrii in Deum est concupiscibilis; motus autem liberi arbitrii in peccatum, cum sit quaedam detestatio peccati, est in irascibili. — Sed contra, detestari est idem quod odire. Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, secundum Philosophum in 2 Top. (cap. 3, parum ante med.). Ergo detestari non est in irascibili.

3. Praeterea, irascibilis et concupiscibilis, secundum Damascenum, sunt partes sensibilis appetitus. Sed sensibilis appetitus non se extendit nisi in bonum quod est ei conveniens, vel in ejus contrarium: hujusmodi autem non sunt ipse Deus, et peccatum sub ratione peccati inquantum est detestabile. Ergo non pertinent isti motus ad concupiscibilem et irascibilem, sed ad voluntatem; et sic sunt unius potentiae.

4. Sed diceretur, quod motus liberi arbitrii in Deum est motus fidei, qui ad intellectum pertinet; contritio autem pertinet ad voluntatem, cujus est de peccato dolere; et sic non sunt unius potentiae. — Sed contra, secundum Augustinum (tract. 26 in Joannem aliquantulum a prine.), *credere non potest homo nisi volens.* Ergo, licet in credendo requiratur actus intellectus, nihilominus requiritur ibi actus voluntatis; et sic relinquitur quod duo motus ejusdem potentiae ad justificationem impii requiruntur.

5. Praeterea, ejusdem est moveri a termino et ad terminum. Sed detestari peccatum est moveri a termino; moveri autem in Deum est moveri ad terminum. Ergo contritio, quae est peccati detestatio, est ejusdem potentiae cujus est motus in Deum; et sic non possunt esse simul.

6. Praeterea, nihil movetur simul ad diversos et contrarios terminos. Sed Deus et peccatum sunt diversi et contrarii termini. Ergo anima non potest simul in Deum et in peccatum moveri; et sic idem quod prius.

7. Praeterea, gratia non datur nisi digno. Sed quamdiu aliquis est subjectus culpae, non est dignus gratia. Ergo oportet quod prius expellatur culpa quam infundatur gratia; et sic justificatio, quae haec duo includit, non est in instanti.

8. Praeterea, forma quae recipit magis et minus, successive, ut videtur, debet in subjecto fieri; sicut forma quae non recipit magis et minus, recipitur subito in subjecto; ut patet de formis substantialibus. Sed gratia intenditur in subjecto. Ergo videtur quod successive introducatur: et ita infusio gratiae non est in instanti: et per consequens, nec justificatio impii.

9. Praeterea, sicut in qualibet mutatione, ita in justificatione impii necesse est ponere duos terminos; scilicet terminum *a quo*, et terminum *ad quem*. Sed cujuslibet mutationis duo termini sunt incontingentes, idest qui non possunt simul esse. Ergo in justificatione impii includuntur duo quae se habent secundum prius et posterius; et ita justificatio impii est successiva, et non in instanti.

10. Praeterea, nihil quod prius est in fieri quam in facto esse, fit in instanti. Sed gratia prius est in fieri quam in facto esse. Igitur infusio gratiae non est in instanti; et sic idem quod prius. Probatio mediae. In permanentibus, quod fit, non est; cum vero factum est, jam est. Sed gratia est permanentium. Si ergo simul fit et facta est, simul est et non est; quod est impossibile.

11. Praeterea, omnis motus est in tempore. Sed in justificatione impii requiritur quidam motus liberi arbitrii. Ergo justificatio impii fit in tempore; et ita non in instanti.

12. Praeterea, ad justificationem impii requiritur contritio de peccatis. Sed quando aliquis multa peccata commisit, non potest de omnibus peccatis in eodem instanti conteri nec cogitare. Ergo justificatio impii non potest esse in instanti.

13. Praeterea, quandocumque inter extrema mutationis est aliquod medium, mutatio est successiva, non momentanea. Sed inter culpam et gratiam est aliquid medium; scilicet status naturae conditae. Ergo justificatio impii est mutatio successiva.

14. Praeterea, culpa et gratia non sunt simul in anima. Ergo instans in quo ultimo culpa inest, est aliud ab instanti in quo primo gratia inest. Sed inter quaelibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo inter expulsionem culpae et infusionem gratiae cadit tempus medium. Sed justificatio utrumque horum includit. Ergo justificatio est in tempore, et non in instanti.

Sed contra, justificatio impii est quaedam spiritualis illuminatio. Sed illuminatio corporalis fit in instanti, non in tempore. Cum ergo spiritualia sint simpliciora corporalibus et minus tempori subjecta, videtur quod justificatio impii sit in instanti.

Praeterea, quanto aliquod agens est potentius, tanto in minori tempore suum effectum producit. Sed actor justificationis est Deus, qui est infinitae virtutis. Ergo justificatio est in instanti.

Praeterea, in lib. de Causis (proposit. 32) dicitur, quod *substantiae spiritualis, cujusmodi est anima, et substantia et actio est in momento aeternitatis, et non in tempore.*

Praeterea, in eodem instanti in quo est dispositio completa in materia, est et forma. Sed motus liberi arbitrii, qui in justificatione requiritur, est dispositio completa ad gratiam. Ergo in eodem instanti in quo sunt illi motus, est gratia.

Respondeo dicendum, quod justificatio impii est in instanti.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quando dicitur aliqua mutatio esse in instanti, non intelligitur quod duo termini ejus sint in instanti; hoc enim est impossibile, cum omnis mutatio sit inter terminos oppositos, per se loquendo; sed intelligitur quod transitus de uno termino in alium est in instanti; quod quidem in aliquibus oppositis contingit, in aliquibus non contingit. Quando enim inter terminos motus est accipere aliquod medium, oportet quod transitus de uno termino in alium sit successivus, quia medium est in quod primo mutatur quod movetur continue, quam in ultimum; ut patet per Philosophum in 5 Phys. (com. 22): et intelligo medium per qualemcumque distantiam ab extremis, sive sit distantia in situ, sicut in motu locali; sive sit distantia secundum rationem quantitatis, sicut in motu augmenti et diminutionis; sive secundum rationem formae, ut in alteratione; et hoc, sive illud medium sit alterius speciei, sicut pallidum inter album et nigrum; sive ejusdem speciei, sicut minus calidum inter magis calidum et frigidum. Quando vero inter duos terminos mutationis vel motus non potest esse medium aliquo praedictorum modorum, tunc transitus de uno termino in alterum non est in tempore, sed in instanti. Hoc autem est quando duo termini motus vel mutationis sunt affirmatio et negatio, sive privatio et forma. Nam inter affirmationem et negationem nullo modo est medium; neque inter privationem et formam circa proprium susceptibile. Et hoc dico per modum quo aliquid alterius speciei est medium inter extrema. Sed per modum quo aliquid est medium secundum intensionem et remissionem, etsi non possit esse medium per se, potest tamen esse medium per accidens. Nam negatio sive privatio, per se loquendo, non intenditur neque remittitur; sed per accidens secundum suam causam potest considerari aliqua ejus intensio vel remissio; ut dicatur magis esse caecus ille qui habet oculum erutum, quam qui habet aliquem pannum in oculo; ex eo quod causa caecitatis est efficacior.

Sic igitur accipiendo hujusmodi mutationes secundum proprios terminos, per se loquendo, oportet eas esse instantaneas, et non in tempore; sicut est illuminatio, generatio et corruptio, et alia hujusmodi. Accipiendo vero eas quantum ad causas suorum terminorum, potest in eis considerari successio; sicut patet in illuminatione. Nam quamvis aer subito transeat de tenebris ad lumen, tamen causa tenebrositatis successive tollitur, scilicet absentia solis, qui per motum localem successive fit praesens: et sic illuminatio est terminus motus localis, et est indivisibilis, sicut et quilibet terminus continui.

Dico igitur, quod extrema justificationis sunt gratia et privatio gratiae, inter quae non cadit medium circa proprium susceptibile: unde oportet quod transitus de uno in alterum sit in instanti, quamvis causa hujus privationis successive tollatur; vel secundum quod homo cogitando disponit se ad gratiam, vel saltem secundum quod tempus praeterit postquam Deus se gratiam daturum praeordinavit; et sic gratiae infusio fit in instanti. Et quia expulsio culpae est formalis effectus gratiae infusae; inde est quod tota justificatio impii in instanti est. Nam forma et dispositio ad formam completam et abjectio alterius formae, totum est in instanti.

Ad primum ergo dicendum, quod quando duo sunt motus omnino disparati, non possunt esse simul in eadem potentia, nisi unum sit ratio alterius. Tunc enim simul esse possunt, quia quodammodo sunt unus motus; sicut cum aliquis appetit aliquid propter finem, simul appetit finem (1), et id quod est ad finem; et similiter cum aliquis fugit illud quod est fini repugnans, simul appetit finem et fugit contrarium: et similiter voluntas simul movetur in Deum et odit peccatum, quia est contra Deum.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi motus liberi arbitrii ad voluntatem pertinet, non ad irascibilem et concupiscibilem; et hoc ideo quia objectum eorum est aliquid intelligibile, non aliquid sensibile: inveniuntur tamen aliquando attribui irascibili et concupiscibili, inquantum voluntas ipsa dicitur irascibilis et concupiscibilis propter similitudinem actus: et tunc contritio potest attribui et concupiscibili inquantum homo odit peccatum, et irascibili inquantum contra peccatum irascitur, vindictam de eo sumere proponens.

Et per hoc patet solutio ad tertium, ad quartum et ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod voluntas non movetur simul ad contraria prosequenda: sed simul potest moveri ad unum fugiendum et aliud prosequendum, et praecipue si prosecutio unius sit ratio fugae alterius.

Ad septimum dicendum, quod gratia datur digno, non ita quod aliquis sit sufficienter dignus antequam gratiam habeat; sed quia ex hoc ipso quod datur, facit hominem dignum: unde simul est dignus gratia et gratiam habens.

Ad octavum dicendum, quod ad hoc quod aliqua forma successive recipiatur in subjecto, nihil operatur intensio vel remissio ejus in subjecto, sed intensio formae contrariae vel oppositi termini. Privatio autem gratiae non suscipit magis vel

(1) *Al. deest* simul appetit finem.

minus nisi per accidens ratione suae causae, ut jam dictum est, in corp. art.: et ideo non oportet quod gratia successive recipiatur in subjecto. Si autem in subjecto remitteretur, posset hoc aliquid conferre ad hoc quod successive gratia abjiceretur. Sed gratia non remittitur in eodem subjecto: et ideo nec successive abjicitur, propter hoc quod ipsa non remittitur; nec successive inducitur, propter hoc quod ejus privatio non remittitur.

Ad nonum patet solutio ex praedictis: nam non ideo dicitur mutatio esse in instanti, quia duo termini ejus sint in eodem instanti, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimum dicendum, quod fieri alicujus rei permanentis potest accipi dupliciter. Uno modo proprie; et sic dicitur res fieri quamdiu durat motus, cujus terminus est rei generatio; et sic quod fit non est in permanentibus; sed fieri est rei per successionem, secundum quod Philosophus dicit in 6 Phys.: *Quod fit, fiebat et fiet.* Alio modo dicitur fieri improprie, ut scilicet dicatur aliquid fieri in illo instanti in quo primo factum est; et hoc ideo quia illud instans, inquantum est terminus prioris temporis in quo fiebat, usurpat sibi hoc quod priori tempori debetur. Et sic non est verum quod id quod fit non est; sed quod nunc primo est, et ante hoc non erat; et sic est intelligendum quod in his quae fiunt subito, simul est fieri et factum esse.

Ad undecimum dicendum, quod motus non accipitur hic secundum quod est exitus de potentia in actum, sic enim tempore mensuratur; sed accipitur motus liberi arbitrii pro ipsa ejus operatione, quae est actus perfecti, ut dicitur in 3 de Anima (com. 28); et ita potest esse in instanti, sicut perfectum est in instanti.

Ad duodecimum dicendum, quod in illo instanti quo homo justificatur, non requiritur quod sit contritio specialiter de singulis peccatis, sed generaliter de omnibus, contritione speciali de singulis peccatis praecedente vel subsequente.

Ad decimumtertium dicendum, quod postquam homo in culpam incidit, non potest esse medium inter gratiam et culpam, quia culpa non aufertur nisi per gratiam, ut ex supradictis patet: nec gratia perditur nisi per culpam; quamvis ante culpam esset status inter gratiam et culpam, secundum quorumdam opinionem.

Ad decimumquartum dicendum, quod non est accipere ultimum instans in quo culpa fuit, sed ultimum tempus, ut supra dictum est.

QUAESTIO XXIX.

DE GRATIA CHRISTI.

(In octo articulos divisa.)

Primo quaeritur, utrum in Christo sit gratia creata; 2.° utrum ad hoc quod natura humana Verbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia; 3.° utrum gratia Christi sit infinita; 4.° utrum gratia capitis Christo conveniat secundum humanam naturam; 5.° utrum in Christo requiratur habitualis gratia ad hoc quod sit caput; 6.° utrum Christus mereri potuit; 7.° utrum Christus aliis mereri potuit; 8.° utrum Christus in primo instanti suae conceptionis mereri potuit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Christo sit gratia creata.
(3 part., quaest. 7, art. 1.)

Quaestio est de gratia Christi: et primo quaeritur, utrum in Christo sit gratia creata; et videtur quod non. Homo enim dicitur per gratiam creatam filius adoptivus. Sed Christus, secundum Sanctos, non fuit filius adoptivus. Ergo non habuit gratiam creatam.

2. Praeterea, ubi est conjunctio rei per essentiam, non est necessaria conjunctio per similitudinem; sicut ad cognoscendum requiritur unio cognoscibilis ad rem cognitam; et tamen quando aliqua sunt in anima per sui essentiam, non est necessarium ad cognitionem quod sint in ea per similitudinem. Sed Deus est animae Christi unitus per essentiam realiter in unitate personae. Ergo non requiritur quod uniatur per gratiam, quae est unio per similitudinem.

3. Praeterea, ad ea quae possumus per nostra naturalia, non indigemus gratia. Sed Christus poterat pervenire ad gloriam per id quod erat sibi naturale: est enim filius naturalis; et si filius, et haeres. Cum ergo gratia infundatur mentibus ad consequendam gloriam, videtur quod Christus gratia creata non indiguerit.

4. Praeterea, subjectum potest sine accidente intelligi. Sed gratia, si fuit in Christo, accidens fuit. Potest ergo Christus intelligi sine gratia: sic ergo intellecto, aut ei debetur vita aeterna, aut non. Si sic, ergo frustra addetur ei gratia: si autem non, cum filiis adoptivis vita aeterna debeatur ex hoc quod sunt filii, videtur quod filiatio adoptionis praeponderet filiationi naturali; quod est inconveniens.

5. Praeterea, quod est bonum per essentiam, non indiget bonitate participata. Sed Christus est bonus per essentiam, quia est verus Deus. Ergo non indiget gratia, quae est bonitas participata.

6. Praeterea, plus superat bonitas increata bonitatem gratiae quam lumen solis, lumen candelae. Sed ille cui adest lumen solis, non indiget lumine candelae. Ergo, cum Christo affuerit bonitas increata per unionem, videtur quod non indiguerit gratia.

7. Praeterea, unio Divinitatis ad Christum aut sufficit ei, aut non. Si non, praedicta unio imperfecta fuit; si autem sufficit, ergo appositio gratiae superflueret. Nihil autem in operibus Dei superfluum invenitur. Ergo Christus creatam gratiam non habuit.

8. Praeterea, qui scit aliquid notitia nobiliori, utpote per medium demonstativum, non indiget ut cognoscat idem notitia minus nobili, utpote per medium probabile. Sed Christus erat bonus bonitate nobilissima, scilicet bonitate increata. Ergo non indiguit ut esset bonus bonitate minus nobili, scilicet bonitate creata.

9. Praeterea, instrumentum non indiget habitu ad suam operationem; praecipue si agens cujus est instrumentum, sit perfectae virtutis. Sed humanitas Christi est sicut instrumentum Divinitatis sibi unitae, ut Damascenus dicit in 3 lib. (cap. 25, a med.). Cum ergo virtus divina sit perfectissima, videtur quod humanitas Christi gratia non indiguerit.

10. Praeterea, habenti plenitudinem omnis boni, nihil superaddi est necesse. Sed anima Christi omnis boni plenitudinem habuit ex hoc ipso quod

Verbum fuit sibi unitum, in quo est thesaurus omnis boni. Ergo non fuit necessarium quod superadderetur bonitas gratiae.

11. Praeterea, id quo aliquid fit melius, est nobilius eo. Sed nulla creatura est nobilior anima Verbo unita. Ergo per nullam gratiam creatam anima Christi potest fieri melior: frustra igitur in ea creata gratia esset.

12. Praeterea, duplex est imago Dei in nobis, ut habetur ex Glossa (Cassiodori), super illud, Psalm. 4, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*; una creationis, quae consistit in mente secundum unam essentiam et tres potentias: alia recreationis, quae attenditur secundum lumen gratiae. Aut ergo imago gratiae est Deo similior quam imago mentis Christi, aut non. Si est Deo similior; ergo gratia est nobilior creatura quam anima Christi: si vero non est similior; ergo per eam mens Christi non propinquius accederet ad Dei conformitatem, ad quod solum gratia menti infunditur. Frustra igitur gratia in anima Christi poneretur.

13. Praeterea, si effectus sunt repugnantes, et causas repugnantes habebunt: sicut enim congregatio et disgregatio visus ad invicem repugnant, ita albedo et nigredo. Sed filiatio naturalis, cujus principium est nativitas aeterna, repugnat filiationi adoptionis, cujus principium est infusio gratiae. Ergo et gratia infusa repugnat nativitati aeternae: cum ergo nativitas aeterna Christo conveniat, videtur quod gratia ei infusa non sit.

Sed contra, Joannis 1, 14, dicitur: *Vidimus eum plenum gratiae et veritatis*. Sed in Christo fuit scientia creata, ad quam pertinet veritas. Ergo et gratia creata.

Praeterea, meritum requirit gratiam. Sed Christus meruit sibi et nobis, ut Sancti dicunt. Ergo Christus habuit gratiam creatam, nam Creatoris non est mereri.

Praeterea, Christus fuit simul viator et comprehensor. Sed perfectio viatoris est gratia creata. Ergo Christus gratiam creatam habuit.

Praeterea, nulla perfectio animae Christi defuit quae aliis insit, cum sit perfectissima. Sed aliae Sanctorum animae non solum habent perfectionem naturae, sed gratiae. Ergo utraque perfectio fuit in Christo.

Praeterea, sicut se habet gloria ad comprehensorem, ita gratia ad viatorem. Sed in Christo, qui erat viator et comprehensor, fuit gloria creata, quia per actum creatum Divinitate fruebatur. Ergo fuit in eo gratia creata.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in Christo gratiam creatam. Cujus ratio necessitatis hinc sumi potest: quod animae ad Deum duplex potest esse conjunctio: una secundum esse in una persona, quae singulariter est animae Christi; alia secundum operationem, quae est communis omnibus cognoscentibus et amantibus Deum. Prima quidem conjunctio sine secunda ad beatitudinem non sufficit: quia nec ipse Deus beatus esset, si se non cognosceret et amaret; non enim in se ipso delectaretur, quod ad beatitudinem requiritur. Ad hoc ergo quod anima Christi sit beata, praeter unionem ipsius ad Verbum in persona, requiritur unio per operationem; ut scilicet videat Deum per essentiam, et videndo fruatur. Hoc autem excedit naturalem potentiam cujuslibet creaturae, soli autem Deo secundum naturam suam conveniens est. Oportet igitur supra naturam animae Christi aliquid sibi addi, per quod ordinetur ad praedictam beatitudinem; et hoc dicimus gratiam. Unde necesse est in anima Christi gratiam creatam ponere.

Ex quo patet falsitas cujusdam opinionis, quae posuit, in superiori parte animae Christi gratiam habitualem non esse, sed immediate uniri Verbo, et ex tali unione effluere gratiam in inferiores vires. Nam si loquatur de unione in persona, non solum pars superior animae Christi unitur Verbo, sed tota anima. Si autem loquatur de unione per operationem, ad hanc requiritur habitualis gratia, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quae nata sunt personae convenire ratione sui ipsius, non possunt dici de Christo, si habent repugnantiam ad proprietates personae aeternae, quae sola in eo est: sicut patet de hoc nomine *creatura*. Ea vero quae non sunt nata convenire personae nisi ratione naturae vel partis naturae, possunt dici de Christo, quamvis habeant repugnantiam ad personam aeternam; et hoc propter dualitatem naturarum; sicut pati et mori, et alia hujusmodi. Filiatio autem per prius respicit personam; gratia autem non respicit personam nisi ratione mentis, quae est pars naturae; et ideo filiatio adoptionis nullo modo convenit Christo; convenit tamen gratiam habere.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando unio per essentiam et per similitudinem ad idem ordinantur. Hoc autem non est in proposito; nam realis unio Divinitatis ad animam Christi ordinatur ad unitatem personae; unio autem per similitudinem gratiae, ad fruitionem beatitudinis.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo est naturalis Christo secundum naturam divinam, non autem secundum humanam; et ideo ad hoc indiget gratia.

Ad quartum dicendum, quod si ponatur anima Christi non habere gratiam, tunc Christo conveniet beatitudo increata inquantum est Filius naturalis, non autem beatitudo creata, quae debetur filiis adoptivis.

Ad quintum dicendum, quod Christus secundum divinam naturam est bonus per essentiam; non autem secundum humanam naturam; et quantum ad hanc indiget participatione gratiae.

Ad sextum dicendum, quod lumen solis et candelae ad idem ordinantur, non autem unio Divinitatis ad animam Christi, et personam (1) per gratiam: et ideo non est simile.

Ad septimum dicendum, quod unio Divinitatis ad animam Christi sufficit ad hoc quod est; non tamen sequitur quod unio gratiae superfluat, quia ad aliud ordinatur.

Ad octavum dicendum, quod scientia nobilior et ignobilior ad idem ordinantur, scilicet ad cognitionem rei; non autem ita est in proposito: unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod duplex est instrumentum: quoddam inanimatum, quod agitur et non agit, ut securis; et tale non indiget habitu: quoddam vero animatum, ut servus, quod agit et agitur; et hoc indiget habitu; et tale instrumentum est humanitas Divinitatis.

Ad decimum dicendum, quod animae Christi unita erat plenitudo omnis boni ex ipsa personali

(1) *Num* operationem?

Verbi unione; non tamen formaliter, sed personaliter; et ideo indigebat informari per gratiam.

Ad undecimum dicendum, quod anima unita Verbo personaliter nulla creatura est melior simpliciter loquendo, sed secundum quid nihil prohibet: sicut enim ejus corpore nobilior fuit color secundum quid, prout scilicet erat actus ejus; ita et anima Christi melior est gratia ejus, inquantum est perfectio ipsius.

Ad duodecimum dicendum, quod gratia est similior quantum ad aliquid, inquantum comparatur ad animam Christi ut actus ad potentiam; et secundum hoc per gratiam anima Christi Deo conformabatur: sed quantum ad alia ipsa mens est similior, scilicet quantum ad naturales proprietates, in quibus Deum imitatur.

Ad decimumtertium dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS II.

Utrum ad hoc quod humana natura Verbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia. — (3 *part., quaest.* 7, *art.* 13.)

Secundo quaeritur, utrum ad hoc quod humana natura Verbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia; et videtur quod non. Prius enim est intelligere substantiam in esse suppositi, quam aliquod accidens ei inhaerens. Sed per unionem humanae naturae cum Verbo constituitur humana natura in esse suppositi. Cum ergo gratia sit accidens, videtur quod prius sit intelligere unionem humanae naturae ad Verbum quam gratiam; et ita gratia non requiritur ad unionem.

2. Praeterea, humana natura est assumptibilis a Verbo inquantum est rationalis. Hoc autem non datur sibi per gratiam. Ergo per gratiam non disponitur ad unionem.

3. Praeterea, anima ad hoc infunditur corpori ut in ea perficiatur scientia et virtutibus; ut patet per Magistrum, 2 distin. 2 lib. Sentent. Sed per prius unitur Verbo quam corpori anima Christi; alias sequeretur quod suppositum esset assumptum; nam ex unione animae ad corpus constituitur suppositum. Ergo prius est intelligere unionem animae Christi ad Verbum quam sit intelligere gratiam in ipsa; et sic gratia ad unionem praedictam non disponit.

4. Praeterea, inter naturam et suppositum non cadit aliquod accidens medium. Sed natura humana unitur Verbo sicut supposito. Non ergo cadit ibi gratia sicut medium disponens.

5. Praeterea, natura humana unitur Verbo non solum secundum animam, sed etiam secundum corpus. Corpus autem non est gratiae susceptivum. Ergo ad unionem humanae naturae ad Verbum non exigitur gratia sicut dispositio media.

6. Praeterea, sicut dicit Augustinus in epistola ad Volusianum (ep. 137, al. 3, n. 8), *In his quae mirabiliter fiunt, tota ratio facti est potentia facientis.* Sed unio humanae naturae ad divinam est super omnia mirabiliter facta. Ergo non oportet ex parte facti aliquam dispositionem ponere, sed sufficit potentia facientis; et sic non requiritur aliqua gratia media.

Sed contra est quod Augustinus dicit (Ench., cap. 40), quod quidquid convenit Filio Dei per naturam, convenit Filio hominis per gratiam. Sed esse Deum convenit Filio Dei per naturam. Ergo et Filio hominis convenit per gratiam. Convenit autem ei per unionem. Ergo ad unionem requiritur gratia.

Praeterea, excellentior est unio in persona quam per fruitionem. Sed ad hanc secundam unionem requiritur gratia. Ergo et ad primam.

Respondeo dicendum, quod habitualem gratiam ad unionem praedictam requiri, potest intelligi dupliciter. Uno modo per modum principii causantis; et sic ponere unionem in Christo esse factam per gratiam, sonat haeresim Nestorii, qui ponebat non aliter humanitatem esse in Christo Verbo unitam nisi secundum perfectam similitudinem gratiae. Alio modo per modum dispositionis; et hoc potest esse dupliciter; vel secundum modum dispositionis necessitatis, vel congruitatis. Necessitatis quidem, sicut calor est dispositio ad formam ignis, vel raritas; quia materia non potest esse propria materia ignis, nisi intelligatur cum calore et raritate. Congruitatis vero, sicut pulchritudo est quaedam dispositio ad matrimonium.

Dicunt ergo quidam, quod gratia habitualis est dispositio per modum necessitatis, quasi faciens humanam naturam esse assumptibilem. Sed istud non videtur. Nam gratia magis est finis assumptionis quam dispositio ad assumptionem; dicit enim Damascenus, quod Christus ad hoc assumpsit humanam naturam, ut eam curaret; quae quidem curatio est per gratiam; unde gratia habitualis in Christo magis intelligitur ut effectus unionis quam ut praeparatio ad unionem; et hoc significatur Joan. 1, 14: *Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis*; quasi ex hoc ipso plenitudo gratiae Christo conveniat quod est unigenitus Patris per unionem.

Et sic habitualis gratia non intelligitur dispositio ad unionem nisi per modum congruitatis; et per hunc modum habitualis gratia potest dici gratia unionis, quamvis convenientius, et magis secundum intentionem Sanctorum, gratia unionis intelligatur ipsum esse in persona Verbi, quod humanae naturae absque meritis praecedentibus collatum est; ad quod non requiritur gratia habitualis, sicut ad fruitionem, quae in operatione consistit; nam habitus non est principium essendi, sed operandi.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum gratia Christi sit infinita. (3 *part., quaest.* 7, *art.* 2.)

Tertio quaeritur, utrum gratia Christi sit infinita; et videtur quod sic. Omne enim finitum est mensuratum. Sed gratia Christi non est mensurata, quia spiritus datus est Christo non ad mensuram, ut dicitur Joan. 3. Ergo gratia Christi est infinita.

2. Praeterea, quolibet finito Deus potest quolibet majus facere. Sed Deus non potuisset majorem gratiam dare Christo, ut Magister dicit, 3 lib. dist. 13. Ergo gratia Christi est infinita.

3. Sed dicendum, quod hoc non dicitur pro tanto quod Deus non posset majorem gratiam facere, sed quia anima Christi non poterat majorem recipere; erat enim tota capacitas ejus gratia repleta. — Sed contra, Augustinus dicit in lib. de natura Boni (cap. 3), quod bonum consistit in mo-

do, specie, et ordine; et ubi haec tria magna sunt, ibi magnum bonum est; ubi parva, parvum. Ergo secundum hoc quod crescit creatura aliqua in bonitate, secundum hoc et modus ejus crescit, et per consequens ejus capacitatis mensura ampliatur; nam modus mensuram sequitur, ut Augustinus dicit, 3 super Genesim ad litteram (cap. 3, circa med.). Et ita, quanto plus augetur gratia, tanto plus augetur capacitas in anima Christi.

4. Praeterea, Anselmus in lib *Cur Deus homo* (lib. 2, cap. 8, 14 et 15), probat quod oportuit Deum incarnari, quia satisfactio pro natura humana non poterat fieri nisi per meritum infinitum, quod non potest esse hominis puri. Ex quo patet quod meritum hominis Christi fuit infinitum Sed causa meriti est gratia. Ergo gratia Christi est infinita; quia a causa finita non potest egredi effectus infinitus.

5. Praeterea, caritas viatoris in infinitum augeri potest; quia quantumcumque homo in hac vita proficiat, semper potest in amplius proficere. Si ergo gratia Christi esset finita, gratia alterius hominis posset tantum crescere, quod esset major gratia Christi: et sic ille esset melior Christo; quod est inconveniens.

6. Praeterea, aut capacitas animae Christi est finita, aut infinita. Si infinita, et tota sua capacitas plena est; ergo habet gratiam infinitam; si autem sit finita, quolibet autem finito potest Deus quodlibet majus facere; ergo potest facere majorem capacitatem quam habeat anima Christi, et sic potest facere meliorem Christum: quod est absurdum.

7. Sed dicendum, quod Deus posset facere majorem capacitatem quantum in se est, sed creatura non posset majorem recipere — Sed contra, optima creatura distat a Deo in infinitum. Ergo sunt infiniti gradus medii inter Deum et creaturam optimam; et sic qualibet bonitate vel capacitate creata potest Deus facere meliorem.

8. Praeterea, nullum finitum potest super infinita. Sed gratia Christi poterat super infinita: poterat enim super salutem infinitorum hominum, et super abolitionem infinitorum peccatorum. Ergo gratia Christi erat infinita.

Sed contra, nullum creatum est infinitum; alias creatura Creatori adaequaretur. Sed gratia Christi erat quid creatum. Ergo finita.

Praeterea, Sap. 11, 21, dicitur: *Omnia in pondere, numero et mensura disposuisti.* Sed nullum infinitum habet pondus et mensuram determinatam. Ergo omnia quae sunt facta a Deo, ita sunt finita; et ita gratia non est infinita.

Respondeo dicendum, quod quaestio ista introducitur occasione illorum verborum quae habentur Joan. 3, 34: *Non ad mensuram dat Deus spiritum*; et ideo horum verborum intellectum accipere oportet, ad veritatem praesentis quaestionis considerandam.

Potest autem in primis occurrere talis intellectus verborum dictorum, ut dicatur spiritus non ad mensuram Christo datus, quia Spiritus sanctus, qui in se est infinitus, Christum replevit per gratiam. Sed iste intellectus non est secundum intentionem litterae. Nam verba praemissa inducuntur ad distinguendum inter Christum et Joannem, et omnes Sanctos, ut Glossa, ibidem, dicit. Secundum autem intellectum praedictum Christus quantum ad hoc non differt a creaturis. Nam Spiritus sanctus, qui est tertia persona in Trinitate, et est in se infinitus, et quemlibet Sanctorum inhabitat.

Et ideo ponitur in Glossa (super illud: *Dedit omnia in manu ejus*) alius intellectus, ut praedicta verba referantur ad generationem aeternam, secundum quam Pater dedit Filio naturam infinitam, ut sic per Spiritum spiritualis natura divina intelligatur; unde dicit Glossa, ibidem: *Ut tantus sit Filius, quantus et Pater; aequalem enim sibi genuit Filium.* Sed hic sensus verbis sequentibus non concordat, quia subjungitur: *Pater diligit Filium*, ut quasi dilectio Patris ad Filium ratio praedictae donationis intelligatur. Nec potest dici quod dilectio sit ratio generationis aeternae, cum magis dilectio personalis ex generatione sit; dilectio autem essentialis ad voluntatem pertinet. Non autem conceditur quod Pater genuit Filium voluntate.

Et ideo ponitur in Glossa alius intellectus, ut referatur ad unionem Verbi ad humanam naturam. Ipsum enim Dei Verbum, quod est divina sapientia, singulis creaturis secundum aliquam determinatam mensuram communicatur, inquantum Deus per omnia opera sua suae sapientiae sparsit indicia, secundum illud Eccli. 1, 10: *Effudit Deus illam*, scilicet sapientiam, *super omnia opera sua, et super omnem carnem, secundum datum suum praebens illum diligentibus se.* Sed humanae naturae in Christo ipsum Verbum absque mensura plenarie est unitum, ut sic per Spiritum qui non est ad mensuram datus, ipsum Dei Verbum intelligatur; unde Glossa, ibidem, dicit: *Sicut Pater plenum et perfectum genuit Verbum, sic plenum et perfectum est unitum humanae naturae.* Sed hic etiam intellectus sequentibus verbis non usquequaque concordat. Haec enim datio, de qua praemissa verba loquuntur, Filio facta esse ostenditur cum subjungitur: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus.* Per unionem autem non est aliud datum Filio, sed datum est homini ut sit Filius.

Et ideo proprie praedicta verba videntur ad gratiam habitualem pertinere, in qua scilicet Spiritus sanctus animae Christi datus esse ostenditur, praesupposita unione, per quam ille homo erat Filius Dei. Haec autem gratia, simpliciter loquendo, finita erat; sed quodammodo infinita.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod finitum et infinitum circa quantitatem intelliguntur, ut patet per Philosophum in 1 Physic. Est autem duplex quantitas: scilicet dimensiva, quae secundum extensionem consideratur; et virtualis, quae attenditur secundum intensionem: virtus enim rei est ipsius perfectio, secundum illud Philosophi in 7 Physic. (com. 25): *Unumquodque perfectum est quando attingit propriae virtuti.* Et sic quantitas virtualis uniuscujusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis. Utraque autem quantitas per multa diversificatur: nam sub quantitate dimensiva continetur longitudo, latitudo, et profundum, et numerus in potentia. Quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturae vel formae; quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit. Contingit autem id quod est secundum unam quantitatem finitum, esse secundum aliam infinitum. Potest enim intelligi aliqua superficies finita secundum latitudinem, et infinita secundum longitudinem. Patet etiam hoc, si accipiatur una quantitas dimensiva, et alia virtualis. Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo

intensive infinita erit; sed solum extensive, et per accidens; poterit enim aliquid albius inveniri. Patet nihilominus idem, si utraque quantitas sit virtualis. Nam in uno et eodem diversa quantitas virtualis attendi potest secundum diversas rationes eorum quae de ipso praedicantur; sicut ex hoc quod dicitur ens, consideratur in eo quantitas virtualis quantum ad perfectionem essendi; et ex hoc quod dicitur sensibilis, consideratur in eo quantitas virtualis ex perfectione sentiendi; et sic de aliis. Quantum igitur ad rationem essendi, infinitum esse non potest nisi illud in quo omnis essendi perfectio includitur, quae in diversis infinitis modis variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam; quia ejus essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis, ad quem ratio entitatis se extendere potest; et ideo ipse est infinitus secundum essentiam. Haec autem infinitas nulli creaturae competere potest: nam cujuslibet creaturae esse est limitatum ad perfectionem propriae speciei. Si ergo intelligatur aliqua anima sensibilis quae habeat in se quidquid potest concurrere ad perfectionem sentiendi qualitercumque, illa quidem anima erit finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquam perfectionem essendi, scilicet sensibilem, quam excedit perfectio intelligibilis; esset tamen infinita secundum rationem sensibilitatis, quia ejus sensibilitas ad nullum determinatum modum essendi limitaretur.

Et similiter dico de gratia habituali Christi, quod est finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquam speciem entis, scilicet ad rationem gratiae; est tamen infinita secundum rationem gratiae; quia, cum infinitis modis possit considerari perfectio alicujus quantum ad gratiam, nullus eorum defuit Christo, sed habuit in se gratiam secundum omnem plenitudinem et perfectionem ad quam ratio hujus speciei, quae est gratia, potest se extendere. Et hunc intellectum manifeste ponit Glossa, ibidem, dicens: *Ad mensuram dat Deus Spiritum hominibus; Filio autem non ad mensuram; sed sicut totum ex se ipso genuit Filium suum, ita incarnato Filio suo totum Spiritum suum dedit, non particulariter, nec per subdivisionem, sed universaliter et generaliter.* Et Augustinus dicit ad Dardanum (epist. 187, al. 57, num. 40), quod Christus est caput, in quo sunt omnes sensus; sed in Sanctis quasi solus tactus est, quibus datus est spiritus ad mensuram.

Sic ergo dicendum est, quod gratia Christi fuit finita secundum essentiam, sed infinita fuit secundum perfectionem rationis gratiae.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

Ad secundum dicendum, quod gratia est finita secundum essentiam, sed infinita secundum rationem gratiae. Potest enim Deus facere meliorem essentiam quam sit essentia gratiae, non tamen aliquid melius in genere gratiae: cum gratia Christi omnia includat ad quae ratio gratiae se potest extendere.

Ad tertium dicendum, quod capacitas creaturae dicitur secundum potentiam receptibilitatis quae est in ipsa. Est autem duplex potentia creaturae ad recipiendum. Una naturalis, quae potest tota impleri; quia haec non se extendit nisi ad perfectiones naturales. Alia est potentia obedientiae, secundum quod potest recipere aliquid a Deo; et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. Modus autem, qui crescente bonitate crescit, sequitur magis mensuram perfectionis receptae quam capacitatis ad recipiendum.

Ad quartum dicendum, quod forma est principium actus; secundum autem quod habet esse in actu, non est possibile quod a forma cujus est essentia finita, procedat actio infinita secundum intensionem: unde et meritum Christi non fuit infinitum secundum intensionem actus, finite enim diligebat et cognoscebat; sed habuit quamdam infinitatem ex circumstantia personae, quae erat dignitatis infinitae: quanto enim major est qui se humiliat, tanto ejus humilitas laudabilior est.

Ad quintum dicendum, quod quamvis caritas vel gratia viatoris in infinitum augeri possit, nunquam tamen potest pervenire ad aequalitatem gratiae Christi. Quod enim finitum aliquid per continuum augmentum possit attingere ad quantumcumque finitum, veritatem habet, si accipiatur eadem ratio quantitatis in utroque finito; sicut si comparemus lineam ad lineam, vel albedinem ad albedinem; non autem si accipiatur alia et alia ratio quantitatis. Et hoc patet in quantitate dimensiva: quantumcumque enim linea augeatur in longum, nunquam perveniet ad latitudinem superficiei. Et similiter patet in quantitate virtuali vel intensiva: quantumcumque enim cognitio cognoscentis Deum per similitudinem proficiat, nunquam potest adaequari cognitioni comprehensoris, qui videt Deum per essentiam. Et similiter caritas viatoris non potest adaequari caritati comprehensoris: aliter enim aliquis afficitur ad praesentia, et aliter ad absentia. Similiter etiam quantumcumque crescat gratia alicujus hominis, qui gratiam secundum aliquam particularem participationem possidet, nunquam potest adaequare gratiam Christi, quae universaliter plena existit.

Ad sextum dicendum, quod capacitas animae Christi est finita, et potest Deus majorem capacitatem facere, et meliorem creaturam quam sit anima Christi, si per intellectum separetur a Verbo. Non tamen sequitur quod possit facere meliorem Christum; quia Christus habet ex alio bonitatem, scilicet ex unione ad Verbum, ex qua parte ejus bonitas major intelligi non potest.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod ex circumstantia personae habet anima Christi quod possit super infinita, ex quo meritum ejus habet infinitatem, ut prius dictum est, in corp. art.

ARTICULUS IV.

Utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam — (3 *part.*, *quaest.* 8, *art.* 1.)

Quarto quaeritur, utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam; et videtur quod non. Capitis enim est influere in membra. Sed Christus non influit in homines secundum humanam naturam per spiritualem influxum, qui praecipue ad animam pertinet; quia, sicut dicit Glossa Augustini (ex tract. 19 in Joannem a med., et tract. 25, ante med.), Joan. 5, *per Verbum Dei vivificantur animae; sed per Verbum carnem factum*

vivificantur corpora. Ergo Christus secundum humanam naturam non est caput Ecclesiae.

2. Sed dicendum, quod Christus influit in animas effective secundum divinam naturam, sed dispositive secundum humanam. — Sed contra, ministri Ecclesiae, inquantum sacramenta dispensant, ad vitam spiritualem disponunt: nam sacramentum est causa dispositiva gratiae. Sed ministri Ecclesiae non dicuntur Ecclesiae caput. Ergo nec Christus secundum hoc caput Ecclesiae dicetur.

3. Praeterea, Ecclesia fuisset etiamsi homo non peccasset. Non autem Verbum Dei humanam naturam assumpsisset, ut dicit quaedam Glossa (August.), super illud 1 Tim. 1, *Christus Jesus venit in hunc mundum etc.* Ecclesia autem sine capite esse non potest. Ergo Christus non est caput Ecclesiae secundum humanam naturam.

4. Sed diceretur, quod homine non peccante, Christus fuisset caput Ecclesiae inquantum est Verbum Dei; post peccatum autem inquantum est Verbum caro factum. — Sed contra, ad plenam reparationem humani generis requiritur quod homo non sit debitor suae salutis alicui cui prius non fuisset; et propter hoc, ut Anselmus dicit in lib. *Cur Deus homo* (lib. 1, cap. 31, et lib. 2, cap. 6), reparatio per Angelum fieri non potuit. Sed si Christus ante peccatum fuisset caput Ecclesiae solum inquantum est Verbum, homo ante peccatum nulli creaturae debitor fuisset pro sua salute; est autem post peccatum debitor Christo secundum humanam naturam, si secundum eam est caput. Ergo videtur quod non sit plena reparatio humani generis facta; quod est inconveniens.

5. Praeterea, boni Angeli et homines ad unam Ecclesiam pertinent. Unius autem Ecclesiae unum est caput. Cum ergo Christus non sit caput bonorum Angelorum, qui nunquam peccaverunt, nec sunt ei in natura conformes, videtur quod nec hominum caput secundum humanam naturam existat.

6. Praeterea, caput est corporis membrum. Sed Christus, ut videtur, non est membrum Ecclesiae, quia membrum partialitatem quamdam importat, et per consequens imperfectionem. Ergo Christus non est caput Ecclesiae.

7. Praeterea, secundum Philosophum in 3 de Animalibus (cap. 4), *Cor est principium sensuum et motus et vitae*. Si igitur ratione spiritualis influentiae Christo aliquod nomen debetur, magis debetur ei nomen cordis quam capitis; praecipue cum caput a corde recipiat, Christus autem a nullo Ecclesiae membro.

8. Praeterea, Ecclesia est congregatio fidelium. Sed Christus non habuit fidem. Si ergo Christus sit caput Ecclesiae, non erit caput conforme membris; quod est contra rationem capitis.

9. Praeterea, caput non est posterius membris. Sed multa membra Ecclesiae praecesserunt Christum. Ergo Christus non est caput Ecclesiae.

10. Sed diceretur, quod quamvis Christus non esset tunc in rerum natura, erat tamen in fide patrum. — Contra, Christus, secundum quod est caput Ecclesiae, gratiam membris Ecclesiae infundit. Si ergo ad rationem capitis sufficit quod Christus sit in fide credentium, videtur quod aequalis copia gratiae fuerit in veteri testamento sicut in novo, quod est falsum.

11. Praeterea, quod non est, non potest agere. Sed Christus quando erat in fide patrum tantum, non habebat esse in se ipso secundum humanam naturam. Ergo non poterat influere, et ita non poterat esse caput.

12. Praeterea, omnis propositio cujus subjectum est res rationis et praedicatum est res naturae, est falsa; sicut si dicatur, quod genus vel species currit. Sed Christus, secundum quod est in fide, significatur ut res rationis. Cum igitur esse caput vel influere dicat rem naturae, videtur quod haec propositio sit falsa: Christus, secundum quod est in fide, est caput Ecclesiae.

13. Praeterea, unius corporis unum est caput. Sed Christus est caput Ecclesiae secundum Divinitatem. Non ergo secundum humanitatem.

14. Praeterea, capitis non est caput. Sed caput Christi est Deus; 1 Corinth. 2. Ergo Christus non est caput Ecclesiae.

15. Praeterea, de ratione capitis est quod habeat omnes sensus qui sunt in corpore, ut dicit Augustinus ad Dardanum (epist. 187, al. 57). Sed aliquis sensus spiritualis est in Ecclesia qui non in Christo, scilicet fides et spes. Ergo Christus non est caput Ecclesiae.

16. Praeterea, Ephes. 1, super illud: *Ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam*, dicit Glossa (interlin. quo ad sensum): *Illi subjiciuntur tamquam capiti a quo habent originem.* Non tamen habent originem homines et Angeli a Christo secundum humanam naturam, sed secundum divinam. Ergo Christus non est caput Ecclesiae secundum humanam naturam, sed secundum divinam.

17. Praeterea, Augustinus dicit in lib. 83 Quaestionum (quaest. 61), quod illuminare animas est actus soli Deo conveniens. Ergo non convenit Christo secundum humanam naturam; ergo Christus secundum humanam naturam non est caput Ecclesiae.

Sed contra, Ephes. 1, super illud: *Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam*, dicit Glossa (ordin.): *secundum humanitatem.*

Praeterea, capitis ad corpus est unio secundum conformitatem naturae. Non autem est conformitas Christi ad Ecclesiam secundum divinam naturam, sed secundum humanam naturam. Ergo Christus secundum humanam naturam est caput Ecclesiae.

Respondeo dicendum, quod in spiritualibus caput dicitur per transumptionem a capite corporis naturalis: et ideo consideranda est habitudo capitis ad membra, ut appareat qualiter Christus sit Ecclesiae caput. Invenitur autem caput ad alia membra esse in duplici habitudine; scilicet distinctionis, et conformitatis: distinctionis quidem quantum ad dignitatem; quia caput plene possidet omnes sensus, non autem alia membra. Secundo ratione gubernationis; quia caput omnia alia membra in suis actibus gubernat et regulat tam per sensus exteriores quam per interiores, qui in capite sedem habent. Tertio ratione causalitatis; nam caput influit omnibus membris sensum et motum: unde et medici dicunt, nervos a capite originem ducere, et quidquid pertinet ad vires animales apprehensivas et motivas. Invenitur etiam triplex conformitas capitis ad membra. Prima quidem secundum naturam; nam caput et cetera membra partes sunt unius naturae. Secunda ratione ordinis; est enim quaedam unio ordinis inter caput et membra, inquantum membra subserviunt sibi invicem, secundum quod dicitur 1 Corinth. 12. Tertia est ratione

continuitatis; nam caput ceteris membris in corpore naturali continuatur. Secundum has ergo conformitates et distinctiones, nomen capitis diversimode secundum metaphoram diversis attribuitur.

Quaedam enim sunt inter quae est conformitas secundum naturam; et in his alicui eorum nomen capitis attribuitur ratione solius eminentiae seu dignitatis; sicut dicitur leo caput esse animalium, vel civitas aliqua caput regni, ratione suae dignitatis: Isa. 7, 8: *Caput Syriae Damascus.* Quaedam vero habent conformitatem ad invicem secundum ordinis unionem, quia scilicet ad unum finem ordinantur: et istis attribuitur nomen capitis ratione gubernationis, quae est per ordinem ad finem; et sic principes dicuntur capita populi, secundum illud Amos 6, 5: *Optimates capita populorum.* Sed ubi est continuitas, dicitur caput ratione influentiae, sicut fons dicitur caput fluminis. Et istis tribus modis Christus secundum humanam naturam dicitur Ecclesiae caput. Est enim ejusdem naturae secundum speciem cum ceteris hominibus; et sic competit ei caput ratione dignitatis, secundum quod gratia in eo abundantior invenitur. Est etiam in Ecclesia invenire ordinis unitatem, secundum quod membra Ecclesiae sibi invicem deserviunt, et ordinantur in Deum; et sic Christus dicitur Ecclesiae caput ut gubernator. Est etiam in Ecclesia continuitas quaedam ratione Spiritus sancti, qui unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit; unde etiam et Christus secundum humanam naturam dicitur caput ratione influentiae.

Sed ad spiritualem sensum et motum potest aliquis intelligi influere dupliciter: uno modo sicut principale agens; et sic solius Dei est influere gratiam in membra Ecclesiae: alio modo instrumentaliter; et sic etiam humanitas Christi causa est influentiae praedictae; quia, ut Damascenus dicit (lib. 3, capit. 15, circa med., et capit. 17, in fin. et capit. 8, circa fin.), sicut ferrum urit propter ignem sibi conjunctum, ita actiones humanitatis Christi erant propter Divinitatem unitam, cujus quasi organum erat ipsa humanitas. Et hoc ad rationem capitis sufficere videtur. Nam et caput naturalis corporis non influit in membra nisi ratione latentis virtutis. Christus tamen secundum duas ultimas conditiones capitis potest dici caput Angelorum secundum humanam naturam, et caput utrorumque secundum divinam; non autem secundum primam, nisi accipiatur communitas quantum ad naturam generis, secundum quod homo et Angelus in natura rationali conveniunt, et ulterius communitas analogiae, secundum quod Filio cum omnibus creaturis commune est a Patre accipere, ut Basilius dicit (homil. de Fide, et est 15, circa med.), ratione cujus dicitur primogenitus omnis creaturae, Coloss. 1.

Ut ergo proprie loquamur, Christus totus secundum utramque naturam simul est caput totius Ecclesiae secundum tres conditiones praedictas; et per has tres conditiones Apostolus probat, ad Coloss. 1, 18, Christum Ecclesiae caput, sic dicens: *Ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens,* quo ad gubernationem; *quia in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare,* quo ad dignitatem; *et per eum reconciliare omnia,* quo ad influentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod vivificare tam animas quam corpora attribuitur Divinitati Verbi sicut principaliter agenti, humanitati vero sicut instrumento. Attribuitur tamen vita animarum Divinitati Verbi, et vita corporum humanitati, per quamdam appropriationem, ut attendatur conformitas inter caput et membra; sicut dicitur quod passio est causa remissionis culpae, et resurrectio causa justificationis.

Ad secundum dicendum, quod alii ministri Ecclesiae non disponunt nec operantur ad spiritualem vitam quasi ex propria virtute, sed virtute aliena; Christus autem virtute propria: et inde est quod Christus poterat per se ipsum effectum sacramentorum praebere, quia tota efficacia sacramentorum in eo originaliter erat; non autem hoc possunt alii qui sunt Ecclesiae ministri; unde non possunt dici caput, nisi forte ratione gubernationis, sicut quilibet princeps dicitur caput.

Ad tertium dicendum, quod supposita illa opinione, quod Christus non fuisset incarnatus, si homo non peccasset; Christus ante peccatum fuisset caput Ecclesiae secundum divinam naturam solum; sed post peccatum oportet quod sit Ecclesiae caput etiam secundum humanam. Nam per peccatum natura humana vulnerata est, et ad sensibilia demersa, ut ad invisibilem Verbi gubernationem non sit sufficienter idonea. Unde oportuit medicinam vulneri adhiberi per humanitatem Christi, per quam Christus satisfecit; et oportuit quod visibilem naturam assumeret, ut per visibilem gubernationem ad invisibilia homo revocaretur.

Ad quartum dicendum, quod humana natura quamdam infinitatem dignitatis sortitur ex hoc ipso quod divinae unita est in persona; ut non sit injuriosum homini quod Christo secundum humanam naturam debitor efficiatur suae salutis, quia humana natura operatur per virtutem divinae, ut dictum est in corp. art.; unde et una veneratione Christum in utraque natura veneramur, scilicet latria.

Ad quintum dicendum, quod Christus non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam, est Angelorum caput; quia eos illuminat secundum humanam naturam, ut Dionysius dicit, 6 capit. de divin. Nom. (capit. 4 caelest. Hierar., non procul a fin.); unde et ad Coloss. 1, dicitur, quod ipse est caput omnis principatus et potestatis. Sed tamen humanitas Christi aliter se habet ad Angelos quam ad homines quantum ad duo. Primo quantum ad naturae conformitatem, per quam est in eadem specie cum hominibus, non autem cum Angelis. Secundo quantum ad finem Incarnationis; quae quidem principaliter facta est propter hominum liberationem a peccato; et sic humanitas Christi ordinatur ad influentiam quam facit in homines, sicut ad finem intentum; influxus autem in Angelos non est ut finis Incarnationis, sed ut Incarnationem consequens.

Ad sextum dicendum, quod Christus ab Apostolo expresse dicitur Ecclesiae membrum 1, Corinth. 12, 27: *Vos estis corpus Christi, et membrum de membro.* Dicitur autem membrum ratione distinctionis ab aliis Ecclesiae membris; distinguitur autem ab aliis membris ratione suae perfectionis, quia in Christo est universaliter gratia, non autem in aliquo aliorum; sicut et caput corporis naturalis ab aliis membris distinguitur; unde non oportet quod Christo attribuatur aliqua imperfectio.

Ad septimum dicendum, quod cor est mem-

brum latens, caput autem apparens; unde per cor potest significari Divinitas Christi, vel Spiritus sancti; per caput autem ipse Christus secundum naturam visibilem, cui natura Divinitatis invisibilis influit.

Ad octavum dicendum, quod Christus habuit cognitionem perfectam eorum de quibus alii fidem habent; et ita quantum ad cognitionem aliis conformatur sicut perfectum imperfecto. Talis autem conformitas inter caput et membrum attenditur.

Ad nonum dicendum, quod Christus, secundum quod homo, mediator est inter Deum et homines, ut dicitur 1 Timoth. 2. Unde, sicut Deus dupliciter nos justificare dicitur, principaliter scilicet per actionem suam, inquantum est causa efficiens nostrae salutis, et etiam per operationem nostram, inquantum est finis a nobis cognitus et amatus; ita etiam Christus, secundum quod homo, dupliciter nos justificare dicitur. Uno modo secundum suam actionem, inquantum nobis meruit et pro nobis satisfecit; et quantum ad hoc non poterat dici caput Ecclesiae ante Incarnationem. Alio modo per operationem nostram in ipsum secundum quod dicimur per fidem ejus justificari; et per hunc modum etiam poterat esse caput Ecclesiae ante Incarnationem secundum humanitatem. Utroque autem modo est caput Ecclesiae secundum divinitatem, et ante et post.

Ad decimum dicendum, quod quia nondum erat meritum Christi in actu, nec satisfactio ante Incarnationem; ideo non erat tanta gratiae plenitudo sicut et post.

Ad undecimum dicendum, quod Christo convenit ratio capitis non solum per actionem suam, sed per actionem nostram in ipsum; unde ratio non sequitur.

Ad duodecimum dicendum, quod esse caput vel influere per operationem nostram in ipsum, inquantum in eum credimus, non est praedicatum quod sit res naturae, sed quod sit res rationis; unde ratio non sequitur.

Ad decimumtertium dicendum, quod Deus et homo unus est Christus: unde per hoc quod Christus est caput secundum humanitatem et secundum Divinitatem, non sequitur quod Ecclesia habeat duo capita.

Ad decimumquartum dicendum, quod non secundum eamdem rationem omnino dicitur Deus caput Christi, et Deus (1) caput Ecclesiae; unde ratio procedit quasi ex aequivocatione.

Ad decimumquintum dicendum, quod quidquid est perfectionis in fide et spe, totum convenit Christo; solum autem quantum ad id quod imperfectionis est, de ipso negatur.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet Christus uno modo sit caput secundum Divinitatem, non tamen removetur quin sit caput alio modo secundum humanitatem: quia ab ipso Christo secundum humanitatem, spiritualem originem sumimus, secundum illud Joan. 1, 16: *De plenitudine ejus omnes accepimus.*

Ad decimumseptimum dicendum, quod solius Dei est illuminare animas principaliter et effective; sic autem humanitas Christi spiritualiter non influit in nos, sed alio modo, ut dictum est.

(1) *Forte* et Christus.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod sit caput. — (*3 part., quaest. 8, art. 5.*)

Quinto quaeritur, utrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod sit caput; et videtur quod non. Quia Apostolus ad Coloss. 1, 19, ex hoc ponit in Christo capitis rationem, quia *complacuit in ipso omnem plenitudinem inhabitare*, ut in auctoritate supradicta, art. praeced. in fin., patet. Sed omnis plenitudo Divinitatis Christum inhabitavit ex unione. Ergo praeter unionem non requiritur alia gratia ad hoc quod sit caput.

2. Praeterea, Christus caput Ecclesiae est secundum quod ad nostram salutem operatur. Operatio autem humanitatis ejus salutem nobis contulit, ut Damascenus dicit (lib. 3, cap. 15), secundum quod humanitas quasi instrumentum Divinitatis erat. Cum igitur in instrumento non requiratur aliquis habitus, sed tantum motum a principali agente movetur; videtur quod in Christo, ad hoc quod esset caput Ecclesiae, nulla habitualis gratia requireretur.

3. Praeterea, dupliciter alicujus hominis actio alteri potest esse salubris. Uno modo secundum quod agit ut persona singularis; et sic ad hoc quod ejus actio sibi vel alteri meritoria esse possit, requiritur gratia. Alio modo ut persona communis; et sic sunt ministri Ecclesiae, qui sacramenta dispensando, et per orationes quas ex persona Ecclesiae Deo fundunt, ad salutem aliorum operantur; et ad hoc non requiritur aliqua gratia, sed solummodo potestas vel status; fiunt enim hujusmodi non solum per bonos, sed etiam per malos. Christus autem, inquantum est Ecclesiae caput, consideratur ut persona communis, cujus vicem obtinent omnes Ecclesiae ministri. Ergo ad hoc quod esset caput, habituali gratia non indigebat.

4. Praeterea, Christus fuit caput Ecclesiae secundum quod ejus meritum fuit infinitum; sic enim in omnia membra Ecclesiae influere potuit ad deletionem omnium peccatorum. Sed meritum ejus infinitatem non habuit ex gratia habituali, quae finita erat. Ergo Christus non fuit caput ratione alicujus habitualis gratiae.

5. Praeterea, Christus est caput Ecclesiae, inquantum est Dei et hominum mediator. Sed mediator Dei et hominum est, inquantum est medius inter Deum et homines, habens cum Deo Divinitatem, cum hominibus humanitatem; quod quidem est per unionem. Ergo sola unio absque habituali gratia sufficit ad capitis rationem.

6. Praeterea, unius subjecti una est vita. Gratia autem est vita animae. Ergo in una anima est una gratia; et ita in Christo, praeter gratiam quae est ejus ut est singularis persona, non requiritur aliqua habitualis gratia, per quam sit caput.

7. Praeterea, ex hoc Christus est caput quod influit in Ecclesiae membra. Sed Christus influere non posset quantumcumque gratiam haberet, nisi esset Deus et homo. Ergo non requiritur gratia habitualis, per quam sit caput; sed hoc ex sola unione habet.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus gratiam pro*

gratia; et ita gratiam aliquam habuit, per quam in nos gratiam refudit.

Praeterea, caput corporis mystici similitudinem habet cum capite corporis naturalis. Sed ad perfectionem corporis naturalis requiritur quod sit in eo vis sensitiva plenissime, ad hoc quod sensum in membra refundere possit. Ergo in Christo, ad hoc quod sit caput, requiritur gratiae plenitudo.

Praeterea, Dionysius, 2 cap. cael. Hierar. (3, parum a fin.). dicit, quod *illi qui sunt alios illuminantes, perficientes et purgantes, praehabent lumen, puritatem et perfectionem.* Sed Christus, inquantum est caput Ecclesiae, purgat, illuminat et perficit. Ergo oportet, ad hoc quod sit caput, quod in eo sit gratiae plenitudo, per quam sit purus, lucidus et perfectus.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Damascenus (lib. 3 orthodoxae Fidei, capit. 25, a med.), humanitas Christi quasi instrumentum Divinitatis fuit; et ideo actiones ejus nobis poterant esse salubres. Inquantum ergo speciale Divinitatis instrumentum fuit, oportuit quamdam specialem conjunctionem ipsius ad Divinitatem esse. Unaquaeque autem substantia tanto a Deo plenius bonitatem ejus participat, quanto ad ejus bonitatem appropinquat, ut patet per Dionysium, 12 cap. caelest. Hierar. (4, non remote a princip.). Unde et humanitas Christi, ex hoc ipso quod prae aliis vicinius et specialius Divinitati erat conjuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiae donum. Ex quo idoneitas in ea fuit ut non solum gratiam haberet, sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit. Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse: unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere; et per hoc habet capitis rationem. In capite enim naturali non solum est vis sensitiva, ad hoc quod sentiat per visum, auditum et tactum, et hujusmodi sensus; sed etiam est in eo ut in radice, a qua in alia membra sensus effluunt. Sic ergo una et eadem gratia habitualis in Christo dicitur unionis, inquantum conguit naturae Divinitati unitae: et capitis, inquantum per eam fit refusio in alios ad salutem; singularis vero personae, inquantum ad opera meritoria perficiebat.

Ad primum ergo dicendum, quod in Christo intelligitur duplex plenitudo: una Divinitatis, secundum quam Christus est plenus Deus; alia gratiae, secundum quam dicitur plenus gratiae et veritatis; et de hac plenitudine loquitur Apostolus ad Coloss. 1, de prima autem Coloss. 2. Haec autem secunda a prima derivatur, et per eam gratia capitis completur.

Ad secundum dicendum, quod instrumentum inanimatum, quale est securis, habitu non indiget; instrumentum autem animatum, quale est servus, indiget: et tale instrumentum Divinitatis est humana natura in Christo.

Ad tertium dicendum, quod minister Ecclesiae non agit in sacramentis quasi ex propria virtute, sed ex virtute alterius, scilicet Christi; et ideo in eo non requiritur gratia personalis, sed solum auctoritas ordinis, per quam quasi Christi Vicarius constituitur. Christus autem operatus est nostram salutem quasi ex propria virtute; et ideo oportuit quod in eo esset gratiae plenitudo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis meritum Christi quamdam infinitatis rationem habeat ex dignitate personae, tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, sine qua meritum esse non potest.

Ad quintum dicendum, quod Christus est mediator Dei et hominum etiam secundum humanam naturam, inquantum cum hominibus habet passibilitatem, cum Deo vero justitiam, quae est in eo per gratiam: et ideo requiritur praeter unionem habitualis gratia in Christo ad hoc quod sit mediator et caput.

Ad sextum dicendum, quod una et eadem gratia habitualis diversa ratione est gratia capitis et singularis personae et unionis, per modum superius dictum, in corp. art.

Ad septimum dicendum, quod licet in Christo requiratur, ad hoc quod sit caput, utraque natura; tamen ex ipsa unione divinae naturae ad humanam sequitur in humana quaedam gratiae plenitudo, ex qua in alios redundantia fiat a capite Christo.

ARTICULUS VI.

Utrum Christus mereri potuit.
(3 *part.*, *qu.* 19, *art.* 3.)

Sexto quaeritur, utrum Christus mereri potuerit; et videtur quod non. Omne enim meritum ex libertate arbitrii procedit, quia indeterminate se habet ad multa. Sed liberum arbitrium in Christo determinate se habebat ad bonum. Ergo mereri non potuit.

2. Praeterea, quae est comparatio recipientis ad receptum, eadem est comparatio merentis ad praemium: quia ad hoc meretur aliquis ut recipiat quod meretur. Sed recipiens debet esse denudatum a recepto, ut patet in lib. de Anima. Ergo ille qui meretur, debet esse absque praemio: quod de Christo dici non potest, cum ipse fuerit verus comprehensor. Ergo videtur quod Christus mereri non potuit.

3. Praeterea, id quod debetur alicui, non oportet quod mereatur. Sed ex hoc ipso quod Christus comprehensor erat, debebatur ei impassibilitas mentis et corporis. Ergo ista non meruit.

4. Praeterea, meritum non est respectu eorum quae necessario consequuntur quasi naturali ordine; quia meritum est respectu ejus quod ex voluntate alterius redditur quasi merces. Sed gloria corporis quodam naturali ordine ex gloria animae habetur per Augustinum in epistola ad Dioscorum (epist. 118, al. 54). Ergo cum Christus esset beatus quantum ad animam, utpote qui Divinitate fruebatur; videtur quod gloriam corporis mereri non potuerit.

5. Praeterea, sicut Christus ante passionem habuit gloriam animae et non corporis, ita et Sancti qui nunc sunt in gloria. Sed sancti nunc non merentur gloriam corporis. Ergo nec Christus meruit.

6. Praeterea, non potest esse idem principium meriti et terminus; et sic non potest esse idem praemium et principium merendi. Sed caritas quae erat in Christo, ad praemium ejus pertinebat, quia erat de perfectione beatitudinis, cum per eam fruc-

retur. Ergo non poterat esse principium merendi. Omne autem meritum est ex caritate. Ergo in Christo meritum esse non potuit.

7. Praeterea, remoto priori removetur posterius. Sed meritum per prius respicit beatitudinem animae, quam Christus non meruit, quia ab instanti conceptionis eam habuit. Ergo nec aliquid aliud mereri potuit.

Sed contra est quod in Psal. 15, super illud, *Conserva me Domine*, dicit Glossa: *Praemium, quoniam speravi in te etiam meritum.* Ergo Christus meruit.

Praeterea, cuicumque redditur merces aliqua pro suis operibus, meretur. Sed Christo, propter suam humilitatem passionis, reddita est merces exaltationis, ut patet Phil. 2, 9: *Propter quod Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen quod est super omne nomen.* Ergo Christus meruit.

Praeterea, sicut fruitio est actus comprehensoris, ita meritum viatoris. Sed Christus fruebatur inquantum comprehensor. Ergo merebatur inquantum viator.

Respondeo dicendum, quod Christus meruit ante passionem, quando erat viator et comprehensor; quod sic patet.

Ad meritum enim duo requiruntur: scilicet status merentis, et facultas merendi. Ad statum quidem merendi requiritur quod desit sibi id quod mereri dicitur; quamvis quidam dicant, quod aliquis potest mereri id quod jam habet; sicut dicunt de Angelis, quod beatitudinem, quam simul cum gratia acceperunt, meruerunt per opera sequentia quae circa nos faciunt. Sed hoc non videtur esse verum, propter duo. Primo, quia contrariatur probationi Augustini (in lib. de bono Perseverantiae, cap. 2), per quam contra Pelagianos probat, gratiam sub merito cadere non posse, quia ante gratiam nulla sunt merita nisi mala; cum ante gratiam homo sit impius, et meritis impii non gratia, sed poena debetur. Non ergo posset dici, quod gratiam quis meretur per opera quae quis post acceptam gratiam facit. Secundo, quia est contra rationem meriti. Nam meritum est causa praemii, non quidem per modum finalis causae, sic enim magis praemium est causa meriti; sed magis secundum reductionem ad causam efficientem; inquantum meritum facit dignum praemio, et per hoc ad praemium disponit. Id autem quod est causa per modum efficientis, nullo modo potest esse posterius tempore eo cujus est causa; unde non potest esse quod aliquis mereatur quod jam habet. Quod autem in humanis aliquis pro accepto beneficio domino suo servit, magis habet rationem gratiarum actionis quam meriti. Facultas vero merendi requiritur ex parte naturae, et ex parte gratiae. Ex parte naturae quidem, quia per actum proprium quis mereri non potest nisi sit dominus sui actus; sic enim suum actum quasi pretium pro praemio dare potest. Est autem quis dominus sui actus per liberum arbitrium; unde naturalis facultas liberi arbitrii requiritur ad merendum. Ex parte vero gratiae; quia cum praemium beatitudinis facultatem humanae naturae excedat, per naturalia pura ad illud merendum homo non potest sufficere; et ideo requiritur gratia, per quam mereri possit. Haec autem omnia in Christo fuerunt; defuit tamen aliquid eorum quae ad beatitudinem perfectam requiruntur; scilicet impassibilitas animae, et gloria corporis, ratione cujus viator erat. Fuit etiam in eo facultas naturae ratione voluntatis creatae, et facultas gratiae propter plenitudinem gratiarum; et ideo mereri potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima Christi esset determinata ad unum secundum genus moris, scilicet ad bonum, non tamen erat determinata ad unum simpliciter: poterat enim hoc vel illud facere et non facere: et ideo libertas in eo remanebat, quae requiritur ad merendum.

Ad secundum dicendum, quod beatitudinem animae, ratione cujus erat comprehensor, non meruit, sed solum beatitudinem corporis, et impassibilitatem animae, quae sibi deerant.

Ad tertium dicendum, quod Christus non meruit aliquid quasi sibi non debitum, ut fieret ei debitum, sicut homines in primo actu meritorio merentur; nec iterum ut id quod erat debitum, fiat magis debitum, sicut in his quorum gratia augetur; sed ut id quod erat uno modo debitum ratione gratiae, fieret ei alio modo debitum ratione meriti.

Ad quartum dicendum, quod gloria corporis sequitur ex gloria animae, quando anima est omni modo glorificata, secundum ordinem ad Deum, et secundum ordinem ad caput. Sic autem anima Christi non erat glorificata, sed solum in ordine ad Deum; secundum autem quod erat forma corporis, passibilis erat.

Ad quintum dicendum, quod animae Sanctorum in patria sunt totaliter extra statum viatorum, quia jam sunt et beatae per fruitionem, et impassibiles; quod de anima Christi non erat: et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quod caritas, quantum de se est, semper nata est esse merendi principium; sed quandoque non est merendi principium propter habentem, qui est extra merendi statum, sicut patet de Sanctis in patria. Christus autem non erat extra statum merendi, quia viator erat: et ideo caritate eadem fruebatur et merebatur, sicut et eadem voluntate. Nec tamen erat idem principium meriti et praemii: quia non merebatur gloriam animae, ad quam pertinet caritas; sed gloriam corporis, ut dictum est, in corp. art. et ad 2 arg.

Ad septimum dicendum, quod ratio sequeretur, si ex defectu Christi contingeret quod gloriam animae mereri non potuerit: quod patet ex praedictis, ubi sup., esse falsum.

ARTICULUS VII.

Utrum Christus aliis mereri potuerit.
(3 *part.*, *quaest.* 19, *art.* 4.)

Septimo quaeritur, utrum Christus aliis mereri potuerit; et videtur quod non. Christus enim non meruit nisi secundum quod homo. Sed alii homines non possunt aliis mereri ex condigno. Ergo nec Christus.

2. Praeterea, sicut meritum consistit in actu virtutis, ita et laus. Sed nullus laudatur ex opere alterius, sed solum ex proprio. Ergo nec alicui imputatur ad meritum opus alienum; et ita opera Christi non sunt aliis meritoria.

3. Praeterea, Christus caput est Ecclesiae, inquantum in Ecclesia primatum tenet, ut patet Ephes. 1. Sed alii praelati primatum in Ecclesia habentes

non possunt subditis mereri. Ergo nec Christus potuit.

4. Praeterea, meritum Christi aequaliter se habet ad omnes homines quantum est de se. Si igitur alicui Christus meruit salutem, omnibus meruit. Sed meritum Christi frustrari non potest. Ergo omnes salutem consequuntur; quod patet esse falsum.

5. Praeterea, sicut Christus est caput hominum, ita et Angelorum. Angelis vero non meruit. Ergo nec hominibus.

6. Praeterea, si Christus aliis mereri potuit, quilibet suus actus nobis meritorius fuit. Sed non nisi salutis. Ergo ejus passio non erat necessaria ad nostram salutem.

7. Praeterea, quod per unum fieri potest, superfluum est si per duo fiat. Sed gratia quae datur homini, sufficiens est ad hoc quod homo pro se mereatur vitam aeternam. Ergo superfluum esset, si Christus eam nobis meruisset.

8. Praeterea, aut Christus sufficienter meruit nobis, aut insufficienter. Si sufficienter, meritum nostrum non requiritur ad salutem: si insufficienter; insufficientis gratiae fuit; quorum utrumque est inconveniens. Ergo Christus nobis non meruit.

9. Praeterea, sicut membris Christi aliquid ad gloriam deerat ante passionem ipsius, ita et nunc. Sed nunc nobis non meretur. Ergo nec tunc merebatur.

10. Praeterea, si Christus nobis meruisset, ejus merito nostra conditio immutata fuisset. Sed eadem videtur esse hominis conditio post Christum sicut ante erat: quia sicut ante diabolus tentare poterat sed non cogere, ita et modo: sicut etiam peccatoribus poena debebatur, ita et modo: sicut in justis opera meritoria requirebantur, ita et modo. Ergo Christus nobis non meruit.

11. Praeterea, in Psal. 61, 13, dicitur: *Tu reddes unicuique juxta opera sua.* Hoc autem non esset, si merita Christi nobis imputarentur. Ergo Christus nobis non meruit.

12. Praeterea, praemium mensuratur secundum radicem meriti. Si ergo Christus nobis meruit, unicuique nostrum praemium gloriae reddetur secundum quantitatem gratiae Christi: quod patet esse falsum.

13. Praeterea, id quod pro meritis datur, potius redditur quam gratis detur. Si ergo Christus nobis justificationem meruit, videtur quod non gratis justificemur a Deo; et sic gratia non erit gratia. Ergo Christus nihil nobis meruit.

Sed contra, Christus pro nobis satisfecit: 1 Joan. 2, 2: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris.* Sed satisfactio sine merito esse non potest. Ergo Christus nobis meruit.

Praeterea, caput in corpore naturali non solum sibi, sed membris operatur omnibus. Sed Christus est caput corporis sui, scilicet Ecclesiae. Ergo ejus operatio membris meritoria fuit.

Praeterea, Christus et Ecclesia sunt quasi una persona. Sed ratione unitatis praedictae ex persona Ecclesiae loquitur, ut patet in Glossa super Psalm.: *Deus Deus meus respice etc.* (super illud, *Clamabo, et non exaudies*). Ergo similiter ratione unitatis praedictae Christus quasi ex persona aliorum mereri potuit.

Respondeo dicendum, quod opus humanum gratia informatum ad vitam aeternam consequendam dupliciter valet, secundum quod duo sunt quibus homo deficit a gloriae consecutione. Quorum primum est indignitas personae; sicut patet in eo qui non habet caritatem, qui non est idoneus nec dignus quod habeat vitam aeternam: et secundum hoc, opus humanum valet ad vitam aeternam consequendam, inquantum per ipsum quaedam dignitas et idoneitas in homine consequitur ad consecutionem (1) gloriae. Sicut enim actus peccati redit in quamdam animae deformitatem, ita et actus meritorius in quemdam animae decorem et dignitatem; et ex hoc dicitur meritum condignum. Aliud per quod deficit homo a consecutione gloriae, est aliquod impedimentum superveniens, ut homo qui alias est dignus, gloriam non consequatur; et hoc est reatus alicujus poenae temporalis. Et sic opus humanum ordinatur ad gloriam quasi per modum cujusdam pretii, quo a reatu poenae absolvitur; et ex hoc habet opus humanum rationem satisfactionis.

Quantum ergo ad utrumque horum, opus Christi efficacius fuit operibus aliorum hominum. Nam per opus alterius hominis non redditur idoneus ad gloriae perceptionem nisi ille qui operatur, eo quod unus homo in alium spiritualiter influere non potest: et ideo unus alii ex condigno mereri non potuit gratiam vel vitam aeternam. Sed Christus secundum suam humanitatem spiritualiter influere potuit in alios homines: unde et ejus opus in aliis causare potuit idoneitatem ad consecutionem gloriae. Et ideo potuit aliis ex condigno mereri, secundum quod influere in alios poterat, inquantum erat humanitas ejus Divinitatis instrumentum, secundum Damascenum (lib. 3, cap. 15, a med.). Similiter etiam quantum ad secundum major efficacia consideratur in Christo quam in aliis hominibus. Nam licet unus homo possit pro altero satisfacere, dummodo ille sit in gratia constitutus; non tamen potest satisfacere pro tota natura; quia opus unius puri hominis non aequivalet bono totius naturae. Sed opus Christi, inquantum erat Dei et hominis, habuit quamdam dignitatem, ut aequivaleret bono totius naturae: et ideo pro tota natura satisfacere potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est aliis hominibus dignior; unde non oportet quod aliis conveniat quod Christo homini convenit.

Ad secundum dicendum, quod actus virtutis habet rationem laudis per comparationem ad agentem, et ideo non potest unus propter actum alterius laudari; sed rationem meriti habet ex ordine ad finem, ad quem potest aliquis idoneus reddi ex influentia Christi; et ideo Christus nobis mereri potuit.

Ad tertium dicendum, quod Christus primatum tenet in Ecclesia per propriam virtutem; sed alii praelati, inquantum gerunt personam et vicem Christi: unde Christus pro fidelibus tamquam pro suis membris mereri potuit, non autem alii praelati.

Ad quartum dicendum, quod meritum Christi quantum ad sufficientiam aequaliter se habet ad omnes, non autem quantum ad efficaciam: quod accidit partim ex libero arbitrio, partim ex divina electione, per quam quibusdam misericorditer effectus meritorum Christi confertur, quibusdam vero justo judicio subtrahitur.

Ad quintum dicendum, quod sicut mereri est

(1) *Al.* vis consecutionis gloriae.

viatoris, ita non nisi pro viatore aliquis mereri potest: quia oportet ut ei pro quo quis meretur, aliquid desit eorum quae sub merito cadunt. Angeli autem non sunt viatores quantum ad praemium essentiale; et ideo quantum ad hoc nihil eis meruit. Sunt autem aliquo modo viatores respectu praemii accidentalis, in quantum nobis ministrant, ad quod valet eis meritum Christi: unde dicitur Ephes. 1, quod per eum restaurantur quae in caelis et quae in terra sunt.

Ad sextum dicendum, quod licet quilibet actus Christi esset nobis meritorius, tamen ad satisfaciendum pro reatu naturae humanae quae erat morti ex divina sententia obligata, ut patet Genes. 2, oportuit quod loco omnium mortem sustineret.

Ad septimum dicendum, quod gratia quae alicui personaliter datur, sufficit quantum ad id quod ad personam ipsius pertinet, non tamen ad absolutionem reatus totius naturae; quod patet in antiquis patribus, qui gratiam habentes, propter reatum naturae ad gloriam pervenire non poterant; et ideo requirebatur meritum Christi et satisfactio, ut reatus ille tolleretur. Gratia etiam personalis nulli unquam post peccatum primi hominis data fuit, nisi per fidem mediatoris explicitam vel implicitam.

Ad octavum dicendum, quod meritum Christi sufficienter operatur ut quaedam causa universalis salutis humanae; sed oportet hanc causam applicari singulis per sacramenta, et per fidem formatam, quae per dilectionem operatur. Et ideo requiritur aliquid aliud ad salutem nostram praeter meritum Christi, cujus tamen meritum Christi est causa.

Ad nonum dicendum, quod similitudo non tenet; quia mereri non convenit nisi viatoribus; Christus autem ante passionem erat viator et comprehensor, nunc autem est tantum comprehensor; et ideo tunc poterat mereri, licet nunc mereri non possit. Deficit etiam illa ratio, quia nunc beatis, qui sunt membra Christi mystica, nihil deest ad gloriam, qui delectantur non solum de visa divina essentia, sed etiam de Christi humanitate glorificata.

Ad decimum dicendum, quod post passionem Christi humana conditio est multum immutata; quia, jam expiato reatu naturae humanae, homines possunt libere ad patriam evolare; poenae etiam aeternae pro peccatis personalibus debitae per fidem passionis Christi remittuntur, et diminuuntur temporales virtute clavium, in quibus Christi passio operatur; daemones etiam reprimuntur virtute passionis Christi, ut non possint tam violenter tentare; fidelibus auxilia multa dantur ad resistendum tentationibus; gratia etiam per virtutem passionis Christi datur in sacramentis ad merendum.

Ad undecimum dicendum, quod Christus et membra ejus sunt una persona mystica; unde opera capitis sunt aliquo modo membrorum; et sic, cum propter opera Christi aliquid nobis a Deo datur, non fit contra id quod dicitur in Psalm.: *Tu reddes unicuique juxta opera sua.* Et tamen ita merita Christi nobis prosunt, ut in nobis per sacramenta gratiam causent, per quam ad opera meritoria incitamur.

Ad duodecimum dicendum, quod meritum Christi comparatur ad praemium nostrum sicut causa prima et remota; unde ei non commensuratur, sed illi merito quod est causa proxima; quod consistit in actu proprio illius cui praemium redditur.

Ad decimumtertium dicendum, quod hoc ipsum gratis alicui nostrum a Deo confertur quod efficaciam meriti Christi consequatur; unde per hoc ratio gratiae non evacuatur.

ARTICULUS VIII.

Utrum Christus in primo instanti suae conceptionis mereri potuerit.

Octavo quaeritur, utrum Christus in primo instanti suae conceptionis mereri potuerit; et videtur quod non. Ad meritum enim deliberatio requiritur. Sed deliberatio requirit tempus. Ergo in primo instanti suae creationis anima Christi mereri non potuit.

2. Praeterea, sicut meritum, ita et demeritum in actu liberi arbitrii consistit. Sed Angelus non potuit peccare in primo instanti suae creationis, quia sic in primo instanti suae creationis malus fuisset; quod est erroneum. Ergo nec anima Christi in primo instanti suae creationis mereri potuit.

3. Praeterea, quandocumque sunt duo motus ordinati ad invicem, impossibile est quod in eodem instanti terminetur uterque. Sed creatio animae Christi et motus liberi arbitrii ipsius sunt quidam motus ordinati, nam motus liberi arbitrii creationem praesupponit. Ergo impossibile est quod motus liberi arbitrii terminetur in primo instanti in quo creatio terminatur, cum scilicet primo creata est anima.

4. Sed diceretur, quod anima Christi adjuvabatur ad merendum in primo instanti per gratiam. — Sed contra, nulla gratia creaturae collata trahit eam extra limites creaturae. Sed hoc convenit animae inquantum est creata, ut in primo instanti quo est, motum liberi arbitrii habere non possit; ut ex ratione inducta patet. Ergo per gratiam non potest ad hoc adjuvare ut in primo instanti mereatur.

5. Praeterea, gratia perficit animam per modum cujusdam habitus. Habitus vero, cum potentiam praesupponat, non dat animae posse agere simpliciter quod alias non posset agere; sed posse taliter agere, qualiter sine habitu non posset. Ergo si anima Christi secundum suam naturam non poterat usum liberi arbitrii in primo instanti suae creationis habere, videtur quod hoc ei gratia non contulit quod in primo instanti mereretur.

6. Praeterea, sicut se habet punctum ad lineam, ita se habet instans ad tempus. Sed secundum Philosophum in 8 Physic., *quando aliquod mobile utitur uno puncto ut duobus*, scilicet ut principio unius lineae et fine alterius, *de necessitate intercedit quies media*; ut patet in motu reflexo. Cum ergo instans in quo anima Christi creata est, accipiatur ut terminus creationis, et ut principium motus liberi arbitrii, et sic uno instanti utimur ut duobus; videtur quod incidit tempus medium; et sic non in primo instanti suae creationis anima Christi merebatur.

7. Praeterea, sicut se habet natura ad actum naturae, ita gratia ad actum gratiae. Sed natura non potest in actum gratiae. Ergo nec gratia potest in actum naturae; ergo non potest esse quod per gratiam anima Christi habuerit actum in primo instanti suae conceptionis qui ei naturaliter competit, scilicet eligere.

8. Praeterea, forma habet tres actus; quia dat esse, distinguit, et ordinat in finem. Hi autem actus ad invicem ordinati sunt; sicut ens, et unum, et bonum. Nam ens a primo actu relinquitur, unum a secundo, bonum a tertio. Ergo et res aliqua prius est ens quam ordinetur in finem. Anima autem Christi per actum meritorium in finem ordinabatur. Ergo non potest esse quod in primo instanti suae creationis in quo esse habuit, mereretur.

9. Praeterea, meritum consistit in actu virtutis qui praecipue electione perficitur, secundum Philosophum (8 Ethic., cap. 3, in fin.). Sed anima Christi non potuit in primo instanti suae creationis actum electionis habere; nam electio praesupponit consilium, cum sit appetitus praeconsiliati, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 4, circa fin.); consilium autem tempore indiget, cum sit inquisitio quaedam. Ergo anima Christi in primo instanti suae creationis mereri non potuit.

10. Praeterea, imbecillitas organorum usum liberi arbitrii impedit, ut patet in pueris recenter natis. Sed hanc imbecillitatem Christus assumpsit, sicut et alias nostras passibilitates. Ergo in primo instanti suae creationis anima Christi non meruit.

1. Sed contra, Christus in instanti suae creationis fuit perfectissimus secundum animam. Sed major perfectio est quae est secundum habitum et actum, quam quae est secundum habitum tantum. Ergo in Christo fuerunt virtutes in primo instanti suae creationis, non solum secundum habitum, sed secundum actum. Actus autem virtutum sunt meritorii. Ergo Christus in primo instanti suae creationis meruit.

2. Praeterea, Christus in primo instanti suae creationis fruebatur ut verus comprehensor. Fruitio autem est per actum caritatis. Ergo in primo instanti suae creationis actum caritatis habuit. Actus autem caritatis erat in Christo meritorius. Ergo idem quod prius.

3. Sed diceretur, quod actus caritatis non erat meritorius nisi cum deliberatione. — Sed contra, deliberatio vel consilium non est de fine ultimo, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 2, circa medium). Sed motus caritatis praecipue est meritorius secundum quod tendit in ipsum finem ultimum. Ergo non requiritur, ad hoc quod sit meritorius, quod sit ibi aliqua collatio vel deliberatio.

4. Sed diceretur, quod motus ille qui est in finem ultimum, non est meritorius, nisi secundum quod aliquis illum refert in finem; et sic est ibi aliqua collatio, quae non potest esse in instanti. — Sed contra, pars animae intellectiva potentior est in sua operatione quam sensitiva. Sed simul dum aliquis sentit, sentit se sentire. Ergo simul dum affectus fertur in Deum, potest fieri comparatio hujus motus ad ipsum Deum; et sic non est necessarium quod hoc fiat successive.

5. Praeterea, quicumque intelligit aliquid, simul intelligit quod est de intellectu ejus; sicut qui intelligit hominem, simul intelligit animal. Sed unum relativorum est de intellectu alterius. Ergo quicumque intelligit unum relativorum, simul intelligit alterum. Possibile est ergo ut in eodem instanti mens referat motum caritatis in Deum comparando unum ad alterum; et sic non requiritur ibi tempus.

6. Praeterea, Anselmus dicit (in Monolog., cap. 4, et cap. 14, a med.), quod quidquid intelligitur esse perfectionis, totum Christo est attribuendum. Sed habere perfectam operationem in primo instanti suae creationis, ad perfectionem pertinet. Ergo Christo est attribuendum.

7. Praeterea, Christus juxta animae meritum non habuit quo posset proficere. Habuisset autem, si in primo instanti suae creationis non meruisset. Ergo etc.

8. Praeterea, potentia rationalis in Christo non fuit minus perfecta quam potentia naturalis alterius creaturae. Sed aliqua potentia alterius creaturae in primo instanti quo esse incipit, potest habere suam operationem; sicut patet in candela, quae in ipso instanti quo accenditur, aerem illuminat. Ergo anima Christi in primo instanti suae creationis habuit actum potentiae rationalis; et ita potuit mereri.

9. Praeterea, Gregorius dicit in homil. Pentec. (homil. 30 in Evang., paulo a princ.): *Amor Dei non est otiosus: nam operatur magna, si est; si vero desinit operari, amor non est.* Sed Christus habuit perfectam caritatem in primo instanti suae creationis. Ergo in eo fuit aliquis actus dilectionis; et ita fuit in eo meritum in illo instanti.

10. Praeterea, illud quod est posterius natura, non potest esse prius tempore, sed forte simul. Meritum autem est prius natura quam praemium; Christus autem in primo instanti suae conceptionis habuit praemium, quia fuit verus comprehensor. Ergo saltem in eodem instanti habuit meritum.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod Christus in primo instanti suae conceptionis non meruit, sed statim post primum instans mereri incepit. Alii vero dicunt, quod in ipso primo instanti meruit: quae quidem opinio videtur esse rationabilior. Nam quidquid perfectionis spiritualis est possibile alicui creaturae, totum creditur animae Christi esse collatum in primo instanti suae creationis. Quod enim in aliquo instanti meritum esse non possit, hoc dupliciter potest contingere: uno modo ex parte operantis; alio modo ex parte actus. Ex parte quidem operantis potest hoc contingere propter defectum duplicis facultatis: scilicet gratuitae, sicut si dicamus, quod in illo instanti quo aliquis mortaliter peccat, non potest mereri, quia gratiam non habet: et iterum ex defectu facultatis naturalis, sicut puer in primo instanti quo incipit esse, mereri non potest, quia non habet usum liberi arbitrii. Neutrum autem horum potest dici in proposito.

Christus enim in primo instanti habuit facultatem gratiae, utpote gratia plenus, et facultatem naturae, utpote plenarie usum liberi arbitrii habens; alias non potuisset esse comprehensor. Ergo non fuit ex parte operantis Christi aliquid quominus posset in primo suae conceptionis instanti mereri; similiter nec ex parte actus meritorii. Quod enim aliquis actus in aliquo instanti esse non possit, potest contingere dupliciter. Uno modo per hoc quod in actu illo successio invenitur, et sic in instanti compleri non potest. Secundo per hoc quod actus praesupponit quaedam quae non possunt praecedere instans aliquod determinatum; sicut non potest esse quod ignis primo instanti suae generationis, si est extra locum suum generatus, sit in proprio loco; quia motus praeexigitur, qui non potest esse ante primum instans generationis. Neutro autem istorum

modorum impeditur quin Christus in primo instanti meruerit. Primo quidem, quia motus liberi arbitrii, in quo meritum consistit, non habet successionem, sed est simplex et instantaneus. Secundo vero, quia ad motum voluntatis non praeexigitur nisi actus apprehensivae virtutis: qui quidem motus in eodem instanti est cum actu voluntatis, eo quod bonum apprehensum movet voluntatem. Simul autem est motio moventis et motus mobilis. Ipsa vero apprehensio boni in Christo non praeexigebat aliquam inquisitionem ad hoc quod esset de bono certum judicium: quia secundum certitudinem Christus statim de omnibus verum judicium habuit.

Patet igitur quod nihil prohibet Christum in primo instanti meruisse. Et ideo concedendum, quod in primo suae conceptionis instanti meruit.

Ad primum ergo dicendum, quod deliberatio duo importat: scilicet perceptionem rationis cum certitudine judicii de eo de quo fit deliberatio; et sic potest esse in instanti in eo in quo non est dubitatio de agendis; et sic fuit in Christo. Potest etiam dicere discussionem sive inquisitionem; et sic importat discursum quemdam, unde non potest esse in instanti: et tali deliberatione Christus non indigebat, quia non erat dubitatio da agendis.

Ad secundum dicendum, quod voluntas rationalis naturae naturaliter ordinatur in bonum, non autem in malum; et ideo in primo instanti suae creationis, nisi aliquid impediat, potest ferri in bonum, non autem in malum, in quod non fertur nisi per errorem, qui incidit in conferendo vel inquirendo. Unde praeexigitur tempus collationis ad malum, non autem ad bonum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in motibus successivis, non autem in instantaneis; cujus ratio est, quia quando duo motus sunt ordinati, idem instans quod est finis primi motus, potest esse principium secundi; sicut in eodem instanti quo completur generatio ignis extra suum locum naturalem, incipit motus localis ejusdem, nisi sit aliquid impediens. Si ergo principium secundi motus et terminus ejusdem sunt idem, sicut accidit in motibus instantaneis; tunc principium motus secundi est in eodem instanti cum termino motus primi; sicut illuminatio et visio in eodem instanti terminantur. Si vero terminus secundi motus non potest esse in eodem instanti cum principio ejusdem, sicut accidit in omnibus motibus successivis; tunc impossibile erit quod terminus secundi motus sit in eodem instanti cum termino primi motus. Cum igitur motus liberi arbitrii sit instantaneus, nihil prohibet meritum ejus esse in eodem instanti cum termino creationis.

Per hoc patet solutio ad quartum: non enim est extra facultatem creaturae ut in primo instanti compleatur ejus motus instantaneus.

Ad quintum dicendum, quod licet potentia rationalis in primo instanti suae creationis possit habere suam operationem quantum est de se; tamen si accipiatur potentia alligata organo, quod nondum est aptum ad perfectam operationem, impeditur ex defectu organi ne tunc operationem habere possit. Hoc autem impedimentum ab anima Christi per gratiam est remotum; et secundum hoc per gratiam habuit ut in primo instanti agere possit.

Ad sextum dicendum, quod non est simile de instanti in tempore, et de puncto in magnitudine, quantum ad propositum pertinet. Nam eodem puncto in magnitudine non potest aliquod mobile uti ut duobus nisi in eadem specie motus; sed eodem instanti temporis potest aliquod mobile uti ut duobus etiam quantum ad diversas species motus. In eadem autem motus specie non est possibile quod sit continuitas motus, si motus uno actu terminetur, et altero actu incipiat; quia sic intercidit quies media, et per consequens tempus. Possibile autem est in diversis motibus secundum speciem, quod simul sit terminus unius motus et principium alterius, eo quod inter eos non requiritur aliqua continuitas nec aliquis ordo, cum ambo possint esse simul; sicut simul dum aliquid movetur, potest dealbari; et in instanti in quo incipit dealbari, terminatur motus secundum locum. Quandoque vero inter partes ejusdem motus est ordo, ut duae earum non possint esse simul: unde nec terminus unius partis est simul cum principio alterius, si accipiantur ambo in actu. Et sic patet quod uti uno instanti ut duobus, non cogit ut sit tempus medium, sicut cogit ad hoc uti uno puncto ut duobus in motu locali.

Ad septimum dicendum, quod cum gratia sit perfectio naturae, non sic se habet gratia ad naturam sicut e converso. Commutata autem proportio non in omnibus tenet, sed in mensuris continuis vel discretis.

Ad octavum dicendum, quod illa ratio procedit de ordine naturae, non de ordine temporis: quod patet ex hoc quod in eodem instanti forma dat esse, ordinat, et distinguit.

Ad nonum dicendum, quod consilium requiritur ad electionem, quando aliquis non est aptus in agendis; quod in Christo locum non habuit.

Ad decimum dicendum, quod Christus non assumpsit defectus qui in imperfectionem gratiae et scientiae redundare possent; hujusmodi autem defectus est ineptitudo organorum ad actum animae: unde hunc defectum Christus non assumpsit; sed per gratiam confortabantur organa, ut essent idonea ad operationem animae, sicut in statu innocentiae accidisset fortassis.

Alia concedimus, quia verum concludunt, licet aliqua eorum non sufficienter.

QUAESTIONUM DISPUTATARUM FINIS.

QUAESTIONES QUODLIBETALES

QUODLIBETUM PRIMUM.

QUAESTIO I.

Quaesitum est de Deo, Angelo et homine. De Deo quaesitum est et quantum ad divinam naturam et quantum ad naturam humanam assumptam.

ARTICULUS PRIMUS.

(1.)

Utrum Beatus Benedictus viderit divinam essentiam. — (2-2, *quaest.* 190, *art.* 5, *ad* 3.)

Quantum ad divinam naturam quaesitum est, utrum Beatus Benedictus in visione qua vidit totum mundum, divinam essentiam viderit. 1. Et ostendebatur quod sic. Dicit enim Gregorius, 4 Dialogorum, de hac visione loquens: *Animae videnti Deum angusta fit omnis creatura.* Sed videre Deum est videre divinam essentiam. Ergo Beatus Benedictus vidit divinam essentiam.

2. Praeterea, ibidem subdit Gregorius, quod *totum mundum vidit in divino lumine.* Sed non est aliud lumen vel claritas Dei quam ipse Deus, ut idem Gregorius dicit, et habetur in Glossa, Exod. 33, super illud, *Non videbit me homo et vivet.* Ergo Beatus Benedictus vidit Deum per essentiam.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 18: *Nemo Deum vidit unquam;* ubi dicit Glossa, quod *nullus in mortali carne vivens, Dei essentiam videre potest.*

Respondeo dicendum, quod *corpus corruptibile aggravat animam,* ut dicitur Sapient. 9, 15. Summa autem elevatio mentis humanae est ut ad divinam essentiam videndam pertingat. Unde impossibile est ut mens humana corpori unita Dei essentiam videat, ut Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litteram, nisi huic vitae mortali funditus homo intereat, vel sic alienetur a sensibus, ut nesciat utrum sit in corpore an extra corpus, sicut de Paulo legitur 2 ad Corinth. 11. Beatus autem Benedictus, quando illam visionem vidit, nec huic vitae funditus mortuus erat, nec a corporeis sensibus alienatus; quod patet per hoc quod dum adhuc in eadem visione persisteret, alium ad idem videndum advocavit, ut idem Gregorius refert. Unde manifestum est quod Dei essentiam non vidit.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ex quadam proportione argumentari intendit in verbis illis. Si enim videntes Dei essentiam, in ejus comparatione totam creaturam reputant parvum quid ad videndum, non est mirum si Beatus Benedictus per lumen divinum aliquid (1) amplius videre potuit quam homines communiter videant.

Ad secundum dicendum, quod lumen Dei quandoque dicitur ipse Deus, quandoque vero aliud lumen derivatum ab ipso, secundum illud Psalm. 35, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Hic autem accipitur pro lumine derivato a Deo.

QUAESTIO II.

Deinde quaerebantur duo circa humanam naturam in Christo: 1.° utrum fuerit in Christo una filiatio qua refertur ad Patrem et ad matrem, an duae; 2.° de morte ejus, utrum in cruce mortuus fuerit.

ARTICULUS II.

(2.)

Utrum in Christo sint duae filiationes. — (2-2, *art.* 182; *et* 3 *part., quaest.* 35, *art.* 5; *et* 4, *dist.* 8, *art.* 5; *et opusc.* 3, *cap.* 28.)

Circa primum sic procedebatur. 1. Videtur quod in Christo sint duae filiationes. Multiplicata enim causa relationum, multiplicantur relationes. Generatio autem est causa filiationis. Cum ergo alia sit generatio qua Christus natus est aeternaliter a Patre, et alia qua natus est temporaliter a matre, erit etiam alia filiatio qua refertur ad Patrem, et alia qua refertur ad matrem.

2. Praeterea, quod recipit ex tempore aliquid absolutum absque sui mutatione, multo magis absque sui mutatione potest recipere temporaliter aliquam proprietatem relativam. Sed Filius Dei ex tempore recipit aliquid absolutum absque sui

(1) *Al.* aliud.

mutatione: quia super illud Luc. 1: *Magnus erit, et filius Altissimi vocabitur*, dicit Ambrosius: *Non ideo erit magnus quod ante partum Virginis magnus non fuerit; sed quia potentiam quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore acceptarus.* Ergo multo magis ex tempore potuit accipere Filius Dei absque sui mutatione novam filiationem, ut sic ei conveniant duae filiationes, una aeterna et alia temporalis.

Sed contra, a quo aliquid habet quod sit tale, ab ejus unitate habet quod sit unum tale. Sed filiatione aliquis habet quod sit filius. Ergo una filiatione est unus filius. Sed Christus est unus filius et non duo. Ergo in Christo non sunt duae filiationes, sed una tantum.

Respondeo dicendum, quod relationes differunt in hoc ab omnibus aliis rerum generibus, quia ea quae sunt aliorum generum, ex ipsa ratione sui generis habent quod sint res naturae, sicut quantitates ex ratione quantitatis, et qualitates ex ratione qualitatis: sed relationes non habent quod sint res naturae ex ratione respectus ad alterum. Inveniuntur enim quidam respectus qui non sunt reales, sed rationales tantum: sicut scibile refertur ad scientiam, non aliqua reali relatione in scibili existente, sed potius quia scientia refertur ad ipsum, secundum Philosophum in 5 Metaph. (text. com. 20). Sed relatio habet quod sit res naturae ex sua causa, per quam una res naturalem ordinem habet ad alteram; qui quidem ordo naturalis et realis est ipsis ipsa relatio; unde dextrum et sinistrum in animali sunt relationes reales, quia consequitur quasdam naturales virtutes; in columna autem sunt respectus rationis tantum secundum ordinem animalis ad ipsam. Ex eodem autem habet aliquid quod sit ens et quod sit unum; et ideo contingit quod est una relatio realis tantum propter unitatem causae, sicut patet de aequalitate; propter unam enim quantitatem est in uno corpore una aequalitas tantum, quamvis sint respectus plures, secundum quos diversis corporibus dicitur esse aequale. Si autem secundum omnes illos respectus multiplicarentur realiter relationes in uno corpore, sequeretur quod in uno essent accidentia infinita vel indeterminata. Et similiter magister est una relatione magister omnium quos idem docet, quamvis sint multi respectus. Sic etiam unus homo secundum unam realem filiationem est filius patris sui et matris suae, quia una nativitate unam naturam ab utroque accepit.

Sequendo ergo hanc rationem, videtur dicendum, quod alia sit filiatio realis in Christo qua refertur ad Patrem, et alia qua refertur ad matrem: quia alia generatione nascitur ab utroque; et alia est natura quam habet a Patre, et alia quam habet a matre.

Sed alia ratio infringit praedictam (1). Hoc enim est universaliter tenendum, quod nulla relatio Dei ad creaturam realiter in Deo existit, sed est respectus rationis tantum, quia Deus est supra omnem ordinem creaturae, et mensura omnis creaturae, a qua dependet omnis creatura, et non e converso, multo magis quam hoc conveniat scibili respectu scientiae, in quo propter has causas non est relatio realis ad scientiam.

Est autem considerandum, quod subjectum filiationis non est natura, vel naturae pars aliqua; non enim dicimus quod humanitas sit filia, vel caput, aut oculus. In Christo autem non ponimus nisi unum suppositum et unam hypostasim, sicut et unam personam, quod est suppositum aeternum, in quo nulla relatio realis ad creaturam esse potest, ut jam dictum est. Unde relinquitur quod filiatio qua Christus refertur ad matrem, est respectus rationis tantum; nec propter hoc sequitur quod non sit realiter filius Virginis. Sicut enim Deus est realiter Dominus propter realem potentiam qua continet creaturam, sic realiter est filius Virginis propter realem naturam quam accepit a matre. Si autem essent in Christo plura supposita, oporteret ponere in Christo duas filiationes Sed hoc reputo erroneum, et in Conciliis invenitur damnatum Unde dico, quod in Christo est una relatio realis tantum qua refertur ad Patrem.

Ad primum ergo dicendum, quod non negamus non esse in Christo realem filiationem qua refertur ad matrem quia causa relationis deficiat, sed quia deficit subjectum talis relationis; cum non sit in Christo aliquod suppositum creatum vel hypostasis.

Ad secundum dicendum, quod eo modo quo ille homo accepit ex tempore Dei potentiam, eo modo accepit filiationem aeternam; inquantum scilicet factum est ut una esset persona Dei et hominis, ut Ambrosius ibidem subdit. Hoc autem non est factum per aliquid realiter absolutum vel relativum temporaliter inhaerens Filio Dei, sed per solam unionem, quae realiter existit in natura creata, non autem est realiter in persona assumente.

Quod vero in contrarium objicitur, necessitatem non habet. Dicitur enim aliquando unus qualis propter unitatem substantialem subjecti, licet sint multae qualitates, ut color et sapor in pomo.

(1) *Al.* pactum.

ARTICULUS III.

(3.)

Utrum Christus in cruce mortuus fuerit. — (3 *part., quaest.* 46, *art.* 4; *et opusc.* 60, *art.* 15 *et* 16.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in cruce mortuus non fuerit. Si enim fuit mortuus; aut hoc fuit quia ipse animam a corpore separavit, aut propter vulnera. Sed non primo modo; sic enim sequeretur quod Judaei Christum non occidissent, sed quod ipse sui ipsius fuisset homicida; quod est inconveniens: et similiter nec secundo modo; quia mors quae accidit propter vulnera provenit homini ex summa debilitate praeveniente; quod in Christo non fuit, quia clamans expiravit. Ergo Christus in cruce nullo modo mortuus fuit.

2. Praeterea, natura humana non fuit in Christo debilior quam in aliis hominibus. Sed nullus alius homo tam cito moreretur propter vulnera manuum et pedum; vulnus autem lateris fuit ei inflictum post mortem Christi. Ergo in cruce mortuus non fuit, cum nulla causa mortis ejus esse videatur.

Sed contra est quod dicitur Joan. 19, 30, quod Christus in cruce pendens, *inclinato capite tradidit spiritum.* Mors autem est per separationem animae a corpore. Ergo Christus in cruce mortuus fuit.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio

confitendum est Christum in cruce vere mortuum fuisse.

Sed ad videndum causam mortis ejus, considerandum est, quod cum Christus fuerit verus Deus et homo, ejus potestati suberat quidquid pertinet ad humanam naturam in Christo; quod in aliis puris hominibus non contingit; voluntati enim eorum non subjacent quae naturalia sunt. Unde haec causa assignatur quare anima Christi simul patiebatur et fruebatur, quia scilicet eo volente hoc factum est ut non fieret redundantia a superioribus viribus in inferiores, nec impedirentur superiores virtutes a suo actu propter passionem inferiorum; quod in aliis hominibus contingere non potest, propter naturalem conjunctionem potentiarum ad invicem. Et similiter in proposito est dicendum. Mors enim violenta accidit ex hoc quod nocumento illato natura cedit; et quamdiu natura resistere potest, tamdiu mors retardatur. Unde in quibus natura est fortior, ex aequali causa tardius moriuntur. Erat autem subjectum voluntati Christi quando natura resisteret nocumento illato, et quando cederet; unde eo volente natura restitit (1) nocivo illato usque ad finem plus quam in aliis hominibus possit, ita quod in fine post multam sanguinis effusionem quasi integer viribus clamavit voce magna, et statim eo volente natura cessit, et tradidit spiritum, ut se Dominum naturae et vitae et mortis ostenderet. Unde hoc admirans Centurio dixit, Marc. 15, 39 : *Vere hic homo Filius Dei erat.* Sic ergo, et Judaei Christum occiderunt nocumentum mortiferum inferentes; et tamen ipse animam suam posuit, et tradidit spiritum; quia quando voluit, natura nocumento illato totaliter cessit.

Nec tamen culpandus est quasi sui homicida; est enim corpus propter animam, et non e converso. Unde injuria fit animae, cum propter nocumentum corpori illatum de corpore expellitur contra naturalem appetitum animae, sed forte (2) non propter depravatam voluntatem se interficientis. Sed si anima in sui potestate haberet recedere a corpore quando vellet, et iterum advenire; non majoris esset culpae si corpus desereret, quam quod habitator deseruerit domum; culpae tamen est quod inde expellatur invitus.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO III.

Deinde quaerebantur duo de Angelo: 1.° utrum Angelus dependeat a loco corporali secundum suam essentiam, an sit in loco secundum operationem tantum; 2.° de motu Angeli, utrum possit moveri de extremo in extremum sine medio.

ARTICULUS IV.

(4.)

Utrum Angelus sit in loco per operationem tantum. — (1 *part.*, *quaest.* 52, *art.* 1, 2 *et* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non sit in loco secundum operationem tantum. Prius est enim esse quam operari; ergo prius est esse in loco quam operari in loco. Sed posterius non est causa prioris; ergo operari in loco non est causa quare Angelus sit in loco.

(1) *Al.* resistit.
(2) *Al.* fere.

2. Praeterea, duo Angeli possunt operari in uno loco. Si ergo Angelus esset in loco solum per operationem, sequeretur quod plures Angeli essent simul in uno loco; quod reputatur impossibile.

Sed contra, nobilius non dependet ab ignobiliori. Sed essentia Angeli est nobilior quam locus corporeus. Ergo non dependet a loco corporeo.

Respondeo dicendum, quod qualiter Angelus sit in loco corporeo, considerari potest ex modo quo corpus est in loco. Est enim corpus in loco per contactum loci; contactus autem corporis est per quantitatem dimensivam, quae in Angelo non invenitur, cum sit incorporeus; sed loco ejus est in eo quantitas virtualis. Sicut ergo corpus est in loco per contactum dimensivae quantitatis, ita Angelus est in loco per contactum virtutis. Si quis autem velit virtutis contactum operationem vocare, propter hoc quod operari est proprius effectus virtutis; dicatur, quod Angelus est in loco per operationem: ita tamen quod per operationem non intelligatur sola motio, sed quaecumque unitio qua sua virtute se corpori unit, praesidendo, vel continendo, vel quocumque alio modo.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse prius simpliciter quod non est prius quantum ad hoc; sicut corpus subjectum est simpliciter prius superficie, sed non quantum ad hoc quod est colorari; et similiter prius simpliciter est corpus quam tactus; tamen ipsum est in loco per tactum dimensivae quantitatis; et similiter Angelus per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum, quod si aliquid movetur perfecte ab uno motore, non convenit quod ab alio simul immediate moveatur; unde ratio magis valet ad oppositum ejus quam ad propositum.

ARTICULUS V.

(5.)

Utrum Angelus possit moveri de extremo ad extremum non transeundo per medium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit moveri de extremo ad extremum quin pertranseat medium. Omne enim quod movetur, prius est in mutari quam in mutatum esse; ut probatur in 6 Phys. (text. com. 8). Sed si Angelus movetur de extremo in extremum, puta de *a* in *b*; cum est in *b*, est in mutatum esse. Ergo prius erat in mutari. Sed non quando erat in *a*, quia tunc nondum movebatur. Ergo quando erit in *c*, quod est medium inter *a* et *b*; et sic oportet quod pertranseat medium.

2. Praeterea, si Angelus movetur de *a* in *b* sine hoc quod pertranseat medium, oportebit quod corrumpatur in *a*, et iterum creetur (1) in *b*. Sed hoc est impossibile. quia sic non esset idem Angelus. Ergo oportet quod pertranseat medium.

Sed contra, omne quod pertransit medium, oportet quod prius pertranseat aequale sibi aut minus quam majus, ut dicitur in 6 Physic. (text. com. 89), et ad sensum apparet. Sed non potest esse minus spatium quam Angelus, qui est indivisibilis. Ergo oportet quod pertranseat aequale, quod est locus indivisibilis et punctualis. Infinita autem puncta sunt inter quoslibet duos terminos motus. Si

(1) *Al.* et terminetur.

ergo necesse esset quod Angelus in suo motu pertransiret medium, oporteret quod pertransiret infinita; quod est impossibile.

Respondeo dicendum, quod Angelus, si vult, potest moveri de uno extremo ad aliud absque hoc quod pertranseat medium; et si vult, potest pertransire omnia media. Cujus ratio est, quia corpus est in loco sicut contentum ab eo; et ideo oportet quod in movendo sequatur loci conditionem, ut scilicet pertranseat media priusquam ad extrema loci perveniat. Sed cum Angelus sit in loco per contactum virtutis, non subditur loco ut contentus ab eo, sed magis continet locum, sua virtute supereminens in loco: unde non habet necesse ut sequatur in suo motu conditiones loci; sed voluntati suae subest quod applicet se per contactum virtutis huic loco et illi, et si vult, absque medio: sicut etiam intellectus potest applicari intelligendo uni extremo, puta albo, et postea nigro, indifferenter vel cogitando vel non cogitando de mediis coloribus; quamvis corpus subjectum colori non possit moveri de albo in nigrum nisi per medium.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Philosophi et ejus probatio locum habet in motu continuo; sed motus Angeli non oportet quod sit continuus: sed ipsa successio applicationum praedictarum motus ejus dicitur, sicut et successio cogitationum vel affectionum dicitur motus spiritualis creaturae, secundum Augustinum super Genesim ad litteram.

Ad secundum dicendum, quod hoc non accidit per corruptionem Angeli aut novam creationem, sed quia ejus virtus supereminet loco.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod Angelus non est in loco per commensurationem, sed per applicationem suae virtutis ad locum; quae quidem potest esse indifferenter et ad locum divisibilem et indivisibilem; unde potest continue moveri, sicut aliquid in loco divisibili existens, continue intercipiendo spatium; secundum vero quod in loco indivisibili est, non potest ejus motus esse continuus, nec pertransire omnia media.

QUAESTIO IV.

Deinde quaerebatur de homine. Et primo quantum ad bonum naturae. Secundo quantum ad bonum gratiae. Tertio quantum ad bonum gloriae. Circa primum quaerebantur tria: 1.° de unione animae ad corpus; utrum scilicet anima adveniente corpori, corrumpantur omnes formae quae prius inerant, et substantiales et accidentales; 2.° de potestate liberi arbitrii; utrum scilicet homo absque gratia possit se ad gratiam praeparare; 3.° de dilectione naturali; utrum scilicet homo in statu innocentiae dilexerit Deum plus quam omnia, et supra se ipsum.

ARTICULUS VI.

(6.)

Utrum formae praecedentes corrumpantur per adventum animae. — (1 *part.*, *quaest.* 66, *art.* 3, 4 *et* 6, *ad* 1; *et quaest.* 118, *art.* 2.)

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod per adventum animae non excludantur omnes formae quae prius inerant. Dicitur enim Genes. 2, 7: *Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae.* Frustra autem formasset corpus, si inspirando animam, forma quam formando indiderat, excluderetur. Non ergo adveniente anima tolluntur omnes formae praecedentes.

2. Praeterea, necesse est quod anima sit in corpore formato et disposito multis dispositionibus. Si ergo adveniens anima omnes praecedentes formas et dispositiones amovet, sequitur quod in instanti anima totum corpus formet; quod videtur esse solius Dei.

3. Praeterea, anima non est nisi in corpore mixto. Sed mixtio elementorum non fit solum secundum materiam, sed etiam secundum formas; alioquin esset corruptio. Ergo anima non excludit omnes formas in materia inventas.

4. Praeterea, anima est perfectio. Perfectionis autem non est corrumpere, sed perficere. Non ergo adveniens corpori corrumpit formas praeexistentes.

Sed contra, omnis forma adveniens existenti in actu, est forma accidentalis. Forma enim substantialis facit esse actu simpliciter. Sed si anima adveniens non destrueret praeexistentes formas, sed eis superadderetur, sequeretur quod adveniret existenti in actu; quia quaelibet forma, cum sit actus, facit esse in actu. Ergo anima adveniens excludit formas praeexistentes.

Respondeo dicendum, quod impossibile est in uno et eodem esse plures formas substantiales: et hoc ideo quia ab eodem habet res esse et unitatem. Manifestum est autem quod res habet esse per formam; unde et per formam res habet unitatem: et propter hoc, ubicumque est multitudo formarum, non est unum simpliciter, sicut homo albus non est unum simpliciter, nec animal bipes esset unum simpliciter, si ab alio esset animal et ab alio bipes, ut Philosophus dicit. Sed sciendum est, quod formae substantiales se habent ad invicem sicut numeri, ut dicitur in 8 Metaph. (text. comm. 10); vel etiam sicut figurae, ut de partibus animae dicit Philosophus in 2 de Anima (text. comm. 31). Semper enim major numerus vel figura virtute continet in se minorem, sicut quinarius quaternarium, et pentagonus tetragonum; et similiter perfectior forma virtute continet in se imperfectiorem, ut maxime in animalibus patet. Anima enim intellectiva habet virtutem ut conferat corpori humano quidquid confert sensitiva in brutis; et similiter sensitiva facit in animalibus quidquid nutritiva in plantis, et adhuc amplius. Frustra ergo esset in homine alia anima sensitiva praeter intellectivam, ex quo anima intellectiva virtute continet sensitivam, et adhuc amplius; sicut frustra adderetur quaternarius posito quinario. Et eadem ratio est de omnibus formis substantialibus usque ad materiam primam; ita quod non est in homine diversas formas substantiales invenire, sed solum secundum rationem; sicut consideramus eum ut viventem per animam nutritivam, et ut sentientem per animam sensitivam, et sic de aliis. Manifestum est autem quod semper adveniente forma perfecta tollitur forma imperfecta; sicut etiam adveniente figura pentagoni, tollitur quadrati.

Unde dico, quod adveniente anima humana, tollitur forma substantialis quae prius inerat; alioquin generatio esset sine corruptione alterius, quod est impossibile. Formae vero accidentales quae prius

inerant disponentes ad animam, corrumpuntur quidem non per se, sed per accidens ad corruptionem subjecti; unde manent eaedem specie, sed non eaedem numero; sicut etiam contingit circa dispositiones formarum elementarium, quae primitus materiae advenire apparent.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Basilium, spiraculum vitae dicitur ibi gratia sancti Spiritus; et sic objectio cessat. Si autem, ut Augustinus dicit, spiraculum vitae sit ipsa anima; non oportebit dicere quod alia forma formatum sit corpus hominis de limo terrae quam ipso spiraculo vitae divinitus inspirato: non enim illa formatio tempore praecessit inspirationem. Nisi forte velimus dicere, illam formationem referri ad dispositiones accidentales, puta figuram, et alia hujusmodi, quae quodam rationis ordine praeintelliguntur in corpore ante animam intellectivam, sicut materiales dispositiones; quibus tamen praeintelligitur ipsa anima intellectiva, non inquantum est intellectiva, sed inquantum continet in se virtute aliquam de imperfectioribus formis.

Ad secundum dicendum, quod anima cum advenit corpori, non facit esse corpus effective, sed formaliter tantum. Effective autem facit corpus esse illud quod dat corpori formam ut perficiens; ut disponens autem illud quod praeoperatur ad formam, paulatim autem (1) et ordine quodam inducendo materiam ad propinquiorem formam aut dispositionem. Quanto enim propinquior fuerit forma aut dispositio, tanto minor est resistentia ad introductionem formae et dispositionis completae: facilius enim fit ignis ex aere quam ex aqua, quamvis utraque forma immediate adsit materiae.

Ad tertium dicendum, quod Avicenna posuit formas elementorum actu remanere in mixto; quod non potest esse; quia formae elementorum non possunt esse in una parte materiae simul; et sic oportet quod sint in diversis materiae partibus, quae distinguuntur secundum dimensivae quantitatis divisionem: et sic oportebit quod vel plura corpora sint simul, vel quod non sit mixtio vera totius ad totum, sed mixtio ad sensum, secundum minima juxta se posita. Averroes autem in 3 lib. de Caelo (comm. 68) dicit, quod formae elementorum sunt mediae inter formas accidentales, et quod recipiunt magis et minus; et sic formis elementorum remissis, et quodam modo ad medium redactis, quodammodo fit mixtio. Sed hoc est minus possibile quam primum: nam forma substantialis est terminus quidam esse specifici, unde in indivisibili est ratio formae sicut ratio numeri et figurae, nec est possibile ut intendatur vel remittatur; sed omnis additio vel subtractio facit aliam speciem.

Et ideo aliter dicendum, secundum Philosophum in 1 de Generatione, quod formae miscibilium non manent in mixto, actu, sed virtute; prout scilicet virtus formae substantialis manet in qualitate elementari, licet remissa, et quasi ad medium redacta: qualitas enim elementaris (2) agit in virtute formae substantialis; alioquin actio quae est per calorem ignis, non terminaretur ad formam substantialem.

Ad quartum dicendum, quod anima, cum sit forma, est quidem perfectio quaedam particularis, non autem universalis; et ideo ea adveniente sic aliquid perficitur, ut tamen aliquid corrumpatur.

(1) *Forte* augendo.
(2) *Al.* reducta qualitas elementaris etc.

ARTICULUS VII.

Utrum homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam praeparare. — (1-2. *quaest.* 109, *art.* 6; *et* 2 *dist.* 5, *quaest.* 2, *art.* 1, *et dist.* 28, *art.* 4; *et de Verit.*, *quaest.* 24, *art.* 13.)

Ad secundum sic procedebatur. 1. Videtur quod homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam praeparare. Quia, ut dicitur Prov. 16, 1, *Hominis est praeparare animum.* Hoc autem dicitur esse alicujus quod est in ejus potestate constitutum. Ergo in potestate hominis constitutum est quod possit se ad gratiam praeparare: non ergo indiget auxilio gratiae.

2. Praeterea, Anselmus dicit in lib. de Casu diaboli, quod non ideo aliquis caret gratia quia Deus non vult dare, sed quia ipse non vult accipere. Si ergo vellet accipere, posset accipere: potest ergo, si vult, se ad gratiam praeparare absque exteriori auxilio.

3. Sed dicebat, quod homo indiget in hoc auxilio gratiae quantum ad exterius movens. — Sed contra, homo potest moveri ad conversionem non solum ex bonis, sed etiam ex peccatis; sicut si aliquis videat aliquem enormiter peccantem, et ex horrore peccati ad Deum convertitur. Sed peccatum non est a Deo. Ergo absque Dei operatione potest se homo ad gratiam praeparare.

Sed contra, per hoc ad gratiam praeparamur, quod ad Deum convertimur. Sed ad hoc indigemus auxilio divinae gratiae: dicitur enim Thren. 5, 21: *Converte nos Domine ad te, et convertemur.* Ergo homo indiget auxilio gratiae divinae ad hoc quod se ad gratiam praeparet.

Praeterea, ad nihilum non potest homo se praeparare nisi cogitando. Sed ad hoc ipsum indiget homo auxilio gratiae; dicitur enim 2 Cor. 3, 5: *Non sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* Ergo indigemus auxilio divinae gratiae ad hoc quod nos ad gratiam praeparemus.

Respondeo dicendum, quod in hac quaestione cavendus est error Pelagii, qui posuit quod per liberum arbitrium homo poterat adimplere legem, et vitam aeternam mereri; nec indigebat auxilio divino, nisi quantum ad hoc quod sciret quid facere deberet; secundum illud Psalm. 142, 9: *Doce me facere voluntatem tuam.* Sed quia hoc nimis parum videbatur, ut solam scientiam haberemus a Deo, caritatem autem, qua praecepta legis implentur, haberemus a nobis, ideo postmodum Pelagiani posuerunt, quod initium boni operis est homini ex se ipso, dum consentit fidei [per liberum arbitrium; sed consummatio est homini a Deo. Praeparatio autem ad initium boni operis pertinet. Unde ad errorem Pelagianum pertinet dicere, quod homo possit se ad gratiam praeparare absque auxilio divinae gratiae; et est contra Apostolum, qui dicit ad Phil. 1, 6: *Qui coepit in vobis opus bonum, ipse perficiet.*

Dicendum est ergo, quod homo indiget auxilio gratiae non solum ad operandam, sed etiam ad hoc quod se ad gratiam praeparet; aliter tamen et aliter. Nam meretur homo per actum virtutis, cum non solum bonum agit, sed bene, ad quod requiritur habitus, ut dicitur in 2 Ethic., et ideo ad

merendum requiritur habitualiter gratia; sed ad hoc quod homo praeparet se ad habitum consequendum, non indiget alio habitu; quia sic esset procedere in infinitum. Indiget autem divino auxilio non solum quantum ad exteriora moventia, prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis, puta praedicationes, exempla, et interdum aegritudines et flagella; sed etiam quantum ad interiorem motum; prout Deus cor hominis interius movet ad bonum, secundum illud Proverb. 21: *Cor regis in manu Dei; quocumque voluerit, vertet illud.* Et quod hoc necessarium sit, probat Philosophus in quodam cap. de bono Fortunae. Hoc enim agit voluntate; voluntatis autem principium est electio, et electionis consilium. Si autem quaeratur qualiter consiliari incipiat, non potest dici quod ex consilio consiliari inceperit, quia sic esset in infinitum procedere. Unde oportet aliquod exterius principium esse quod moveat mentem humanam ad consiliandum de agendis. Hoc autem oportet esse aliquod melius humana mente. Non ergo est corpus caeleste, quod est infra intellectualem virtutem, sed Deus, ut Philosophus, ibidem, concludit. Sicut ergo omnis motus inferiorum corporum, quae non semper moventur, principium est motus caeli; ita omnium motuum interiorum mentium principium est a Deo movente. Sic ergo nullus potest se ad gratiam praeparare, nec aliquid boni facere, nisi per divinum auxilium.

Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod hominis est se ad gratiam praeparare per liberum arbitrium, non excluditur necessitas auxilii divini; sicut nec per hoc quod ignis est calefacere, excluditur necessitas caelestis motus.

Ad secundum dicendum, quod Deus movet omnia secundum modum eorum; et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate, propter hoc quod virtus rationalis se habet ad opposita; et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere: et sic ex Deo est ut homo se ad gratiam praeparet; sed quod gratia careat, non habet causam a Deo, sed ab homine, secundum illud Oseae 13, 9: *Perditio tua ex te Israel; tantummodo ex me auxilium tuum.*

Ad tertium dicendum, quod licet peccatum non sit a Deo, tamen Deus peccatum quandoque ordinat ad hoc ut sit alicui salutis occasio.

ARTICULUS VIII.

Utrum primus homo in statu innocentiae non dilexerit Deum super omnia. — (1 *part.*, *quaest.* 60, *art.* 5 *et* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod primus homo in statu innocentiae non dilexerit Deum super omnia, et plusquam se ipsum. Sic enim diligere Deum, meritorium est maxime. Sed primus homo in statu illo non habuit unde posset proficere per meritum, ut dicitur in 24 dist., 2 lib. Sent. Ergo primus homo in statu illo non dilexit Deum plusquam se ipsum, et super omnia.

2. Praeterea, sic diligere Deum, est maxima praeparatio mentis humanae ad gratiam consequendam. Primus autem homo in statu illo ponitur gratiam non habuisse, sed sola naturalia. Ergo non dilexit Deum plusquam se ipsum, et super omnia.

3. Praeterea, natura in se recurva est, quia scilicet omnia quae amat, retorquet ad se. Sed propter quod unumquodque tale, et illud magis. Ergo naturali dilectione plus diligebat se ipsum quam Deum: non ergo diligebat Deum super omnia.

Sed contra, si non diligebat Deum plus quam se ipsum; aut ergo minus se, aut aequaliter sibi; et utroque modo sequitur quod se ipso homo frueretur, dum se non referret in Deum. Frui autem se ipso inducit perversitatem peccati, ut Augustinus dicit. Ergo primus homo in statu innocentiae jam erat perversus per peccatum; quod est impossibile: sequitur ergo ut diligeret Deum super omnia.

Respondeo dicendum, quod si homo fuit factus in gratia, ut ex verbis Basilii et Augustini haberi potest, quaestio ista locum non habet. Manifestum est enim quod existens in gratia, per caritatem diligit Deum supra se ipsum. Sed quia possibile fuit Deo ut hominem faceret in puris naturalibus, utile est considerare ad quantum se dilectio naturalis extendere possit.

Dixerunt ergo quidam, quod homo vel Angelus, in puris naturalibus existens, diligit Deum plusquam se ipsum naturali dilectione secundum amorem concupiscentiae, quia scilicet bono divino magis frui desiderat tamquam majori et suaviori; sed secundum amorem amicitiae naturaliter homo plus diligit se ipsum quam Deum. Est enim amor concupiscentiae quo dicimur amare illud quo volumus uti vel frui, sicut vinum, vel aliquod hujusmodi: amor autem amicitiae est quo dicimur amare amicum, cui volumus bonum. Sed ista positio stare non potest. Dilectio enim naturalis est quaedam naturalis inclinatio indita naturae a Deo: nihil autem naturale est perversum. Impossibile est ergo quod aliqua naturalis inclinatio vel dilectio sit perversa: perversa autem dilectio est ut aliquis dilectione amicitiae diligat plus se quam Deum. Non potest ergo talis dilectio esse naturalis.

Dicendum est ergo, quod diligere Deum super omnia plus quam se ipsum, est naturale non solum Angelo et homini, sed etiam cuilibet creaturae, secundum quod potest amare aut sensibiliter aut naturaliter. Inclinationes enim naturales maxime cognosci possunt in his quae naturaliter aguntur absque rationis deliberatione; sic enim agit unumquodque in natura, sicut aptum natum est agi. Videmus autem quod unaquaeque pars naturali quadam inclinatione operatur ad bonum totius, etiam cum periculo aut detrimento proprio: ut patet cum aliquis manum exponit gladio ad defensionem capitis, ex quo dependet salus totius corporis. Unde naturale est ut quaelibet pars suo modo plus amet totum quam se ipsam. Unde et secundum hanc naturalem inclinationem, et secundum politicam virtutem, bonus civis mortis periculo se exponit pro bono communi. Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus; unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam se ipsam; insensibilia quidem naturaliter, bruta vero animalia sensitive, creatura vero rationalis per intellectualem amorem, quae dilectio dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod diligere Deum prout est principium totius esse, ad naturalem dilectionem pertinet; sed diligere Deum prout est objectum beatitudinis, est gratuitae dilectionis, in

qua meritum consistit. Nec tamen necessarium est ut in hoc sustineamus sententiam Magistri dicentis, quod homo in primo statu non habuit gratiam per quam mereri posset.

Ad secundum dicendum, quod naturali dilectione qua Deus super omnia naturaliter diligitur, potest aliquis magis et minus uti; et quando in summo fuerit, tunc est summa praeparatio ad gratiam habendam.

Ad tertium dicendum, quod inclinatio rei naturalis est ad duo: scilicet ad moveri, et ad agere. Illa autem inclinatio naturae quae est ad moveri, in se ipsa recurva est, sicut ignis movetur sursum propter sui conservationem; sed illa inclinatio naturae quae est ad agere, non est recurva in se ipsa; non enim ignis agit ad generandum ignem propter se ipsum; sed propter bonum generati, quod est forma ejus; et ulterius propter bonum commune, quod est conservatio speciei. Unde patet quod non universaliter verum est quod omnis dilectio naturalis sit in se recurva.

QUAESTIO V.

Deinde quaerebatur de his quae pertinent ad bonum gratiae. Et primo de his quae pertinent ad ipsum bonum gratiae; secundo de his quae pertinent ad malum culpae, quod ei opponitur. Circa bonum gratiae quaerebatur: primo quidem de eo quod pertinet ad omnes; secundo de eo quod pertinet ad clericos; tertio de eo quod pertinet ad religiosos. Circa ea vero quae ad omnes pertinent, quaerebatur de duabus partibus poenitentiae: 1.° de contritione, utrum scilicet contritus teneatur velle magis esse in inferno quam peccare. 2.° de confessione.

ARTICULUS IX.

(9.)

Utrum contritus debeat magis velle esse in inferno quam peccare. — (*4 Sent., dist.* 15, *quaest.* 2, *art.* 3, *et quaest.* 3, *ad* 3.)

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod contritus non debeat magis velle esse in inferno quam peccare. Poena enim inferni est aeterna et irremediabilis. De peccato autem potest liberari per poenitentiam. Ergo magis debet velle peccare quam in inferno esse.

2. Praeterea, poena inferni includit culpam; una enim de poenis inferni est vermis, idest conscientiae remorsus de culpa. Culpa autem non includit poenam inferni. Ergo magis est eligenda culpa quam poena inferni.

Sed contra est quod Anselmus dicit in lib. de Similitudinibus, quod aliquis debet magis eligere esse in inferno sine culpa quam in paradiso cum culpa; quia innocens in inferno non sentiret poenam, et peccator in paradiso non gauderet de gloria.

Respondeo dicendum, quod contritus tenetur in generali velle pati magis quamcumque poenam quam peccare; et hoc ideo quia contritio non potest esse sine caritate, per quam omnia dimittuntur peccata. Ex caritate enim plus homo diligit Deum quam se ipsum; peccare autem est facere contra Deum; puniri autem est aliquid pati contra se ipsum; unde caritas hoc requirit ut quamlibet poenam homo contritus praeeligat culpae. Sed in speciali descendere ad hanc poenam vel ad illam non tenetur; quinimo stulte faceret, si quis se ipsum vel alium solicitaret super hujusmodi particularibus poenis. Manifestum est enim quod sicut delectabilia plus movent in particulari considerata quam in communi; ita terribilia plus terrent, si in particulari considerentur; et aliqui sunt qui minori tentatione non cadunt, qui forte majori caderent: sicut aliquis audiens adulterium, non incitatur ad libidinem; sed si per considerationem descendit ad singulas illecebras, magis moveretur. Et similiter aliquis non refugeret pati mortem pro Christo; sed si descenderet ad considerandum singulas poenas, magis retraheretur; et ideo descendere in talibus ad singula, est inducere hominem in tentationem, et praebere occasionem peccandi.

Ad primum ergo dicendum, quod culpa etiam mortalis de se perpetua est, sed ex sola Dei misericordia remedium habet. Praeterea plus praeponderat bonum divinum, contra quod agit culpa, bono naturae creatae, cui opponitur poena, quam perpetuitas poenae temporalitati culpae.

Ad secundum dicendum, quod remorsus conscientiae non est culpa, sed consequens ad culpam, et posset esse sine culpa, ut in eo qui habet conscientiam errantem de praeterito commisso; sicut si aliquis credit aliquid a se prius commissum esse illicitum; quod tamen licitum erat, et ipse dum faceret, licitum reputabat.

QUAESTIO VI.

Deinde circa confessionem quaerebantur tria: 1.° utrum sufficiat quod aliquis scripto confiteatur, an oportet quod confiteatur verbo; 2.° an aliquis teneatur statim confiteri habita opportunitate, vel possit expectare usque ad quadragesimam; 3.° utrum presbyter parochialis debeat credere suo parochiano dicenti se alteri confessum, et dare ei Eucharistiam, vel non.

ARTICULUS X.

(10.)

Utrum sufficiat confiteri scripto.
(*4, dist.* 17, *quaest.* 3, *art.* 4, *et quaest.* 3.)

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod sufficiat, si aliquis confiteatur scripto. Confessio enim requiritur ad manifestationem peccati. Sed peccatum manifestari potest scripto sicut et verbo. Ergo sufficit, si confiteatur scripto.

Sed contra est quod dicitur Rom. 10, 10: *Ore confessio fit ad salutem.*

Respondeo dicendum, quod confessio est quoddam sacramentale. Sicut enim in baptismo requiritur aliquid ex parte ministri, scilicet ut abluat et proferat, et aliquid ex parte suscipientis sacramentum, ut scilicet intendat et abluatur; ita in sacramento poenitentiae ex parte sacerdotis requiritur quod absolvat sub aliqua forma verborum; ex parte vero poenitentis requiritur quod se clavibus Ecclesiae subjiciat, peccata sua per confessionem manifestans. De necessitate ergo sacramenti est quod sua peccata manifestet; et contra hoc nullus dispensare posset, sicut nec contra baptismum: sed quod fiat manifestatio verbo, non est de necessi-

tate sacramenti; alioquin nulla necessitate posset aliter aliquis effectum hujus sacramenti percipere, nisi ore confitendo; quod patet esse falsum. Nam mutis, vel quibuscumque qui verbo confiteri non possunt, sufficit scripto vel nutibus confiteri. Nulla autem necessitate potest aliquis baptizari nisi aqua, propter hoc quod aqua est de necessitate sacramenti. Sed ex institutione Ecclesiae tenetur homo qui potest, ut verbo confiteatur; non solum propter hoc ut ore confitens confitendo magis erubescat, ut qui ore peccat, ore purgetur; sed etiam semper in omnibus sacramentis accipitur id cujus est communior usus; sicut in sacramentali ablutione baptismi accipitur aqua, qua homines communius utuntur ad abluendum, et in eucharistia panis, qui est communior cibus; unde et in manifestatione peccatorum convenit uti verbis, quibus homines communius et expressius suos conceptus significare consueverunt.

Et attendendum est, quod in hoc sacramento non imprimitur character, sed solum confertur gratia ad remissionem peccati, quam remissionem nullus consequitur peccando. Peccat autem qui ordinationem Ecclesiae praetermittit; unde in baptismo qui servat ea quae sunt de necessitate sacramenti, praetermittens statuta Ecclesiae, consequitur characterem sacramenti, sed non sacramenti effectum; hic autem nihil consequitur.

Rationes autem quae ad utramque partem inducuntur, non multum cogunt: nam neque manifestatio ita expresse potest fieri scripto sicut verbo; neque quod dicitur: *Ore confessio fit ad salutem*, intelligitur de confessione peccatorum, sed de confessione fidei.

ARTICULUS XI.

(11.)

Utrum confessio differri possit usque ad quadragesimam.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit differre confessionem usque ad quadragesimam. Quicumque enim servat praeceptum Ecclesiae, non delinquit. Sed Ecclesia statuit quod semel in anno homines propria peccata confiteantur. Ergo si aliquis expectat usque ad terminum ab Ecclesia constitutum, non peccat.

2. Praeterea, baptismus est sacramentum necessitatis, sicut et poenitentia. Sed catechumenus non peccat, si differat baptismum usque ad sabbatum sanctum. Ergo pari ratione nec contritus peccat,si differat confessionem usque ad quadragesimam.

3. Praeterea, majoris necessitatis est contritio quam confessio. Sed confessio sine contritione non valet ad salutem; contritio autem sine confessione potest in aliquo casu valere. Sed ille qui est in peccato, non tenetur statim conteri contritione quae delet peccatum; alioquin peccator per singula momenta peccaret. Ergo nec contritus tenetur statim confiteri, ita quod peccet, si secus agat.

Sed contra, magis est subveniendum morbo spirituali quam morbo corporali. Sed aliquis subjectus morbo corporali, periculo se committeret, nisi remedium medicinae quaereret quam cito posset; et ex negligentia peccaret. Multo ergo magis peccat qui differt remedium confessionis adhibere contra spiritualem morbum peccat.

Respondeo dicendum, quod laudabile est quod peccator quam citius commode potest, peccatum suum confiteatur; quia per sacramentum poenitentiae confertur gratia, quae hominem reddit magis firmum ad resistendum peccato. Quidam autem dixerunt quod tenetur confiteri quam cito opportunitas confitendi se obtulerit; ita quod si differat, peccat. Sed hoc est contra rationem praecepti affirmativi, quod licet obliget semper, non tamen obligat ad semper, sed pro loco et tempore. Tempus autem implendi praeceptum de confessione videtur quando imminet aliquis casus in quo necesse est homini quod sit confessus; puta si immineat ei mortis articulus, vel necessitas accipiendi Eucharistiam aut sacrum Ordinem, vel aliquid hujusmodi, ad quod oportet hominem per confessionem purgatum praeparari; unde si aliquid horum immineat, et aliquis confiteri praetermittat, peccat, dummodo debita opportunitas adsit. Et quia ex praecepto Ecclesiae omnes fideles tenentur saltem semel in anno, in festo Paschae praecipue, sacramenti communionem accipere, ideo Ecclesia ordinavit ut semel in anno, quando imminet tempus accipiendi Eucharistiam, omnes fideles confiteantur Dico ergo, quod differre confessionem usque ad hoc tempus, per se loquendo, licitum est; sed per accidens potest fieri illicitum; puta si immineat aliquis articulus in quo confessio requiratur, vel si aliquis propter contemptum confessionem differat: et similiter per accidens posset esse talis dilatio meritoria, si ad hoc differret, ut prudentiori confiteretur, vel devotius propter sacrum tempus.

Primas ergo rationes concedimus.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod morbus corporalis, nisi per medicinae remedium extinguantur, semper invalescit in pejus, nisi forte etiam virtute naturae fuerit extinctus; morbus autem peccati extinguitur per contritionem; unde non est simile.

ARTICULUS XII.

(12.)

Utrum sacerdos parochialis teneatur credere suo subdito dicenti se alteri esse confessum. — (*4, dist.* 17, *quaest.* 3, *art.* 3, *quaest.* 5, *ad* 2 *et* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos parochialis non debeat credere suo subdito dicenti se alteri esse confessum, ut propter hoc ei Eucharistiam det. Frequenter enim sola confessione aliqui conteruntur, qui prius contriti non fuerunt. Sed sacerdos debet subditum suum, quantum potest, ad bonum inducere. Ergo videtur quod omnino ab eo expetere debeat quod sibi confiteatur.

2. Praeterea, Proverb. 27, 23, dicitur pastori Ecclesiae: *Diligenter agnosce vultum pecoris tui.* Sed hoc nullo modo melius potest quam per confessionem. Ergo debet ab eo exigere quod sibi confiteatur.

Sed contra, si sibi confiteretur, posset dicere quae vellet, et crederetur ei. Ergo etiam hoc sibi debet credi, quod sit confessus.

Respondeo dicendum, quod in foro judiciali creditur homini contra se, sed non pro se; in foro autem poenitentiae creditur homini pro se et contra se. Est ergo distinguendum, quod dupliciter fit

impedimentum quo aliquis a perceptione Eucharistiae impediatur. Si enim sit impedimentum ad forum judiciale pertinens, puta excommunicatio; non tenetur sacerdos suo subdito credere, quem excommunicatum novit, nisi sibi de absolutione constet. Si autem sit impedimentum quod ad forum poenitentiae pertineat, scilicet peccatum; tenetur ei credere; et injuste agit, si deneget Eucharistiam ei qui perhibet se confessum et absolutum ab eo qui absolvere potuit vel auctoritate apostolica vel auctoritate Episcopi.

Ad primum ergo dicendum, quod illud bonum quod in confessione homines consequuntur jam consecutus est ille qui confessum se dicit, si verum dicit: si autem falsum dicit, pari ratione posset falsum dicere confitendo. Nec potest aliquis alicujus hominis auctoritate compelli ad confitendum peccatum quod alteri confessus est qui absolvere potuit: quia, sicut jam dictum est, confessio peccatorum quoddam sacramentale est, divino imperio subjacens, non humano.

Ad secundum dicendum, quod spiritualis pastor vultum pecoris sui debet diligenter agnoscere, considerando exterius vitam ejus; sed per modum confessionis non potest diligentius scrutari, sed oportet quod credat ea quae sibi a suo subdito dicuntur.

QUAESTIO VII.

Deinde quaerebantur duo de his quae pertinent ad clericos: 1.° de officio Ecclesiae; utrum ille qui est praebendatus in duabus Ecclesiis, in die quo diversum officium fit in utraque Ecclesia, debeat utrumque officium dicere; 2.° de studio theologiae; utrum aliquis teneatur dimittere studium theologiae etiam si sit aptus ad alios docendum, ad hoc quod intendat saluti animarum.

ARTICULUS XIII.

(13.)

Utrum habens duas Ecclesias, teneatur utriusque officium dicere. — (*Artic.* 67 *et* 129 *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis in tali casu debeat utrumque officium dicere. Onus enim debet respondere emolumento. Ille ergo qui habet emolumentum praebendae in duabus Ecclesiis, debet onus sufferre utriusque, ut scilicet utriusque Ecclesiae officium dicat

2. Praeterea, justum esse videtur ut si habet majus emolumentum ab una Ecclesia, in qua forte cantatur prolixius officium, quod etiam majus onus subeat prolixius officium dicendo. Non ergo ad eum pertinet electio; sed vel debet utrumque dicere, vel debet dicere officium Ecclesiae in qua habet pinguius beneficium.

Sed in contrarium inducebatur consuetudo.

Respondeo dicendum, quod supposito quod aliquis licite sit praebendatus in duabus Ecclesiis, scilicet ex dispensatione, considerandum est, quod ille qui in aliqua Ecclesia praebendam accepit, duobus obligatur; scilicet Deo, ut ei debitas laudes exsolvat pro ejus beneficiis; et Ecclesiae, de qua accipit sumptus. Ea vero quae ad Ecclesiam pertinent, subjacent dispensationi praelatorum Ecclesiae: et ideo hoc debitum quod debet Ecclesiae debet exsolvere secundum quod statutum est: vel per se ipsum, si sit praebenda quae requirat residentiam; vel per vicarium, si hoc sufficiat secundum Ecclesiae statutum ac consuetudinem. Sed debitum quod debet Deo, per se ipsum debet exsolvere. Non refert autem quantum ad Deum quibus psalmis et hymnis Deum laudet, utputa, utrum dicat in vesperis: *Dixit Dominus*, vel, *Laudate pueri Dominum*, nisi quantum ad hoc quod homo debet sequi majorum traditiones. Et quia laudes Deo debet quasi unus homo, sufficit quod semel officium dicat secundum consuetudinem alicujus Ecclesiarum quarum est clericus. Sed de electione officii rationabiliter videtur quod debeat dicere officium illius Ecclesiae in qua majorem gradum habet, puta si in una sit decanus, et in alia simplex canonicus, debet dicere officium Ecclesiae in qua est decanus. Quod si in utraque Ecclesia fuerit simplex canonicus; debet dicere officium dignioris Ecclesiae, quamvis forte in minori Ecclesia habeat opulentiorem praebendam; quia temporalia nullius momenti sunt spiritualibus comparata. Si vero ambae Ecclesiae sunt aequalis dignitatis, potest eligere quodcumque officium magis voluerit, si fuerit ab utraque Ecclesia absens; si autem fuerit in aliqua earum praesens, debet se conformare illis cum quibus conversatur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XIV.

(14.)

Utrum vacans saluti animarum peccet, si circa studium tempus occupat. — (2-2, *quaest.* 182, *praecipue art.* 2; *et* 4, *dist.* 15, *quaest.* 1, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis qui potest saluti animarum curam impendere, peccet, si circa studium tempus occupat. Dicitur enim ad Galat. ult., 10: *Dum tempus habemus, operemur bonum*; nulla etiam est gravior jactura quam temporis. Non debet ergo aliquis totum tempus in studio expendere, differens saluti animarum curam impendere.

2. Praeterea, perfecti tenentur ad id quod melius est. Sed religiosi sunt perfecti. Ergo maxime religiosi debent dimittere studium, ut saluti animarum insistant.

3. Praeterea, pejus est errare in via morum quam in via pedum. Sed praelatus tenetur revocare suum subditum, si videat eum errare in via pedum. Ergo multo magis tenetur eum revocare ab errore qui est in via morum. Est autem error, si homo praetermittat quod melius est. Ergo praelatus debet subditum cogere ut saluti animarum intendat, studio praetermisso.

In contrarium inducebatur consuetudo pro ratione.

Respondeo dicendum, quod aliqua duo possunt comparari ad invicem et simpliciter et secundum aliquem casum. Nihil enim prohibet, id quod est melius simpliciter, in aliquo casu esse minus eligendum; sicut philosophari est simpliciter melius quam ditari; sed in tempore necessitatis ditari est magis eligendum; et aliqua pretiosa margarita est carior uno pane, et tamen in aliquo casu famis, panis praeeligeretur, secundum illud Thren. 1, 2: *Dederunt pretiosa quaeque pro cibo ad refocillandas animas.*

Est autem considerandum, quod in quolibet artificio simpliciter melior est qui disponit de artificio, et dicitur architector, quam aliquis manualis qui opera exequitur secundum quod ei ab alio disponitur; unde et aedificiis construendis majori mercede conducitur qui disponit de aedificio, licet nihil manibus operetur, quam manuales artifices, qui dolant ligna et incidunt lapides. In aedificio autem spirituali sunt quasi manuales operarii, qui particulariter insistunt curae animarum, puta sacramenta ministrando, vel aliquod hujusmodi particulariter agendo; sed quasi principales artifices sunt Episcopi, qui imperant, et disponunt qualiter praedicti suum officium exequi debeant; propter quod et Episcopi, idest superintendentes, dicuntur; et similiter theologiae doctores (1) sunt quasi principales artifices, qui inquirunt et docent qualiter alii debeant salutem animarum procurare. Simpliciter ergo melius est docere sacram doctrinam, et magis meritorium, si bona intentione agatur, quam impendere particularem curam saluti hujus et illius; unde Apostolus de se dicit, 1 ad Corinth. 1, 17: *Non enim misit me Christus baptizare, sed evangelizare;* quamvis baptizare sit opus maxime conferens saluti animarum; et 2 ad Timoth. 2, 2, idem Apostolus: *Commenda fidelibus hominibus* (2), *qui idonei erunt et alios docere.* Ipsa etiam ratio demonstrat quod melius est erudire de pertinentibus ad salutem eos qui et in se et in aliis proficere possunt, quam simplices qui in se tantum proficere possunt. In aliquo tamen casu necessitate imminente deberent et Episcopi et doctores, intermisso proprio officio, particulariter intendere saluti animarum.

Ad primum ergo dicendum, quod nullam jacturam temporis patitur qui quod est melius operatur docendo sacram doctrinam, vel qui ad hoc per studium se disponit.

Ad secundum dicendum, quod perfectus dicitur aliquis dupliciter: uno modo quia habet perfectionem; alio modo quia habet statum perfectionis. Perfectio autem hominis in caritate consistit, quae hominem Deo conjungit; unde quantum ad dilectionem Dei dicitur Genes. 17, 1: *Ambula coram me, et esto perfectus*; quantum vero ad dilectionem proximi, postquam Dominus dixerat: *Diligite inimicos vestros*, concludit, Matth. 5, 48: *Estote ergo perfecti.* Statum autem perfectionis habere dicuntur qui solemniter obligantur ad aliquid perfectioni annexum. Est autem aliquid annexum perfectioni caritatis dupliciter. Uno modo sicut praeambulum et praeparatorium ad perfectionem, ut paupertas, castitas et hujusmodi, quibus homo retrahitur a curis saecularium rerum, ut liberius vacet his quae Dei sunt; unde hujusmodi magis sunt quaedam perfectionis instrumenta; propter quod Hieronymus, exponens illud verbum Petri dicentis, Matth. 19, 27: *Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te*, dicit, quod non sufficit Petro dicere, *Ecce nos reliquimus omnia*; sed addidit quod perfectum est, *Et secuti sumus te.* Quicumque ergo vel voluntariam paupertatem vel castitatem servant, habent quidem praeparatorium perfectionis, sed non dicuntur habere statum perfectionis, nisi qui se ex solemni professione ad hujusmodi obligant. Aliquid enim solemne et perpetuum dicitur habere statum; sicut patet in statu libertatis vel matrimonii, et similium. Alio vero modo aliquid est annexum perfectioni caritatis ut effectus; ut scilicet aliquis curam animarum suscipiat; est enim perfectae caritatis ut aliquis propter Dei amorem praetermittat dulcedinem contemplativae vitae, qua fruitur magis amaret, et accipiat activae vitae occupationes ad procurandum proximorum salutem. Quicumque ergo hoc modo saluti proximorum intendit, habet quidem aliquem perfectionis effectum, sed non habet perfectionis statum nisi Episcopus, qui cum quadam solemni consecratione suscipit animarum curam. Archidiaconi vero et parochiales presbyteri magis habent commissa quaedam officia quam quod per hoc in aliquo perfectionis statu ponantur. Soli ergo religiosi et Episcopi dicuntur perfecti, quasi statum perfectionis habentes; unde religiosi fiunt Episcopi, sed non Archidiaconi vel plebani. Cum ergo dicitur quod perfecti tenentur ad id quod melius est, verum est si intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter perfectionem caritatis. Hujusmodi enim obligantur ex lege interiori, quae inclinando obligat; unde ad hoc obligantur secundum mensuram suae perfectionis, quod implent. Si autem intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter statum, sicut Episcopi et religiosi, non est verum. Non enim tenentur Episcopi nisi ad ea ad quae se extendit cura recepti regiminis; et religiosi non tenentur nisi ad ea ad quae obligantur ex voto suae professionis; alioquin esset obligatio ad infinitum, cum tamen natura et ars et omnis lex certos terminos habeant. Dato tamen quod perfecti semper tenentur ad id quod melius est, non esset ad propositum, sicut ex supradictis apparet.

Ad tertium dicendum, quod licet praelatus teneatur subditum suum revocare ab omni malo, non tamen tenetur eum inducere ad omne melius. Haec etiam ratio in proposito locum non habet, sicut nec aliae etc.

(1) *Al.* superintendentes domini, et simpliciter Theologiae doctores etc.

(2) *Al.* idem Apostolus commendat fidelibus hominibus etc.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaerebantur duo de his quae pertinent ad religiosos: 1.° utrum religiosus teneatur obedire suo praelato, ut revelet sibi aliquod secretum quod fidei suae est commissum; 2.° utrum teneatur sibi obedire, ut revelet occultam culpam fratris quam novit.

ARTICULUS XV.

(15.)

Utrum religiosus teneatur revelare praelato praecipienti secretum suae fidei commissum. — (2-2, *quaest.* 68, *art.* 1, *ad* 2, *et quaest.* 70, *art.* 1, *ad* 2.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod religiosus teneatur aliquod secretum fidei suae commissum relevare praelato praecipienti. Ad obediendum enim praelato obligavit se religiosus professione solemni; ad tenendum autem secretum obligavit se simplici promissione. Ergo magis debet obedire praelato quam servare secretum.

Sed contra est quod Bernardus dicit: *Id quod est institutum propter caritatem, non militat contra caritatem.* Sed professio obedientiae, quam religio-

sus facit praelato, instituta est propter caritatem. Ergo non militat contra caritatem, qua quilibet tenetur servare fidem proximo.

Respondeo dicendum, quod, sicut Bernardus dicit in lib. de Dispensatione et Praecepto, sufficiens obedientia est ut religiosus obediat suo praelato de his quae ad regulam pertinent vel directe, sicut ea quae sunt scripta in regula, vel indirecte, sicut ea quae ad haec reduci possunt ; sicut ministeria exhibenda fratribus, et poenae pro culpis inflictae, et hujusmodi. Perfecta autem obedientia est ut simpliciter in omnibus obediat quae non sunt contra regulam vel contra Deum. Sed quod aliquis obediat praelato in his quae sunt contra Deum vel contra regulam, est obedientia incauta et illicita.

Est ergo considerandum in proposito, utrum sit licitum religioso secretum fidei suae commissum revelare. Circa quod distinguendum est de secreto. Est enim aliquod secretum quod illicitum est celare; sicut quod in periculum vergit aliorum, quibus aliquis cavere tenetur; unde et in juramento fidelitatis continetur quod hujusmodi servi secreta debeant dominis revelare. Ad praeceptum ergo praelati tenetur religiosus tale secretum pandere, etiam si promisit se non revelare, dicente Isidoro: *In malis promissis rescinde fidem;* nisi forte in confessione audierit, quia tunc nullo modo esset revelandum. Est autem aliud secretum quod de se celari potest sine peccato; et tale secretum religiosus nullo modo praelato praecipienti pandere debet, si sit fidei suae commissum: peccaret enim frangendo fidem commisso.

Ad primum ergo dicendum, quod solemnior est obligatio ad servandum ea quae sunt fidei et caritatis, quae est ex lege naturali, et ex promissione in baptismo facta, quam ea quae sunt ex professione religionis.

ARTICULUS XVI.

(16.)

Utrum subditus debeat praelato praecipienti revelare culpam occultam alterius fratris — (*Art.* 81, *et* 2-2, *quaest.* 32, *art.* 7, *ad* 3, *quaest.* 70, *art.* 1, *corp. et ad* 1.)

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod subditus debeat praelato praecipienti revelare culpam occultam alterius fratris. Quia, ut Hieronymus dicit, non debet occultari culpa unius in praejudicium multorum. Sed praesumendum est quod praelatus culpam unius cognoscere velit propter multitudinis bonum. Ergo praelato praecipienti debet culpa alterius revelari.

Sed contra est quod Gregorius dicit, quod etsi aliquando propter obedientiam debemus aliqua bona dimittere, nullo tamen modo propter obedientiam debemus aliquod malum perpetrare. Sed malum esse videtur, culpam occultam detegendo, alium infamare. Ergo hoc propter obedientiam fieri non debet.

Respondeo dicendum, quod religiosus praelatus in capitulo praeest sicut judex ecclesiasticus in foro judiciali; unde ad ea potest ex praecepto subditos obligare ut ei pandantur, propter quae potest judex ecclesiasticus in foro judiciali juramentum exigere.

Est ergo sciendum, quod in criminibus triplex est modus procedendi: unus per denuntiationem, alius per inquisitionem, alius per accusationem. In via ergo denuntiationis intenditur correctio delinquentis; et ideo secundum praeceptum Domini, Matth. 28, debet praecedere fraterna correctio, ut scilicet corripias eum inter te et ipsum solum; quod si non audierit, coram duobus vel tribus; et ultimo dicatur Ecclesiae. Caritatis enim est ut aliquis parcat fratri quantum potest; unde prius debet niti ut corrigat conscientiam fratris servata fama, solitarie admonendo, et postmodum coram duobus vel tribus; tandem negligenda est fama ut emendetur conscientia, et dicendum est Ecclesiae: in quo etiam processu consulitur conscientiae. Nam peccator si a principio videret se publicatum, amitteret verecundiam, et obstinatior fieret ad peccandum. In inquisitione vero debet praecedere infamia. In accusatione vero debet praecedere inscriptio, per quam ipse obligat se ad talionem. In inquisitione autem et accusatione intenditur poena peccantis propter multitudinis bonum. Si ergo appareat accusator in capitulo qui se obliget ad talionem, potest praelatus praecepto veritatis confessionem exigere, sicut et judex ecclesiasticus juramentum. Et similiter si praecedat infamia, potest praelatus praecepto veritatem exquirere, et subditi tenentur obedire. Si autem procedatur per viam simplicis denuntiationis, non tenetur religiosus praelato praecipienti culpam fratris revelare, nisi praecedente monitione eum videat incorrectum; immo magis peccaret, si ad praeceptum praelati revelaret; quia plus tenetur obedire Evangelio quam praelato; et multo magis praelatus peccaret, si subditum induceret ad pervertendum ordinem Evangelii.

Ad primum ergo dicendum, quod de peccato praeterito, de quo jam aliquis correctus est ad secretam admonitionem, vel de quo potest sperari corrigendus, nisi contrarium inveniatur, non potest imminere periculum multitudinis; sed de peccato futuro, quod est periculosum multitudini vel spiritualiter vel corporaliter, procedit objectum. Tunc enim non oportet admonitionem secretam expectare, sed statim periculo occurrere; unde et Dominus non dicit: Si peccare intendat in futuro, sed *si peccaverit* in praeterito.

QUAESTIO IX.

Deinde quaeruntur quatuor ad culpam pertinentia: 1.° utrum peccatum sit natura aliqua; 2.° utrum perjurium sit gravius peccatum quam homicidium; 3.° utrum peccet qui propter ignorantiam constitutionem Papae non servat; 4.° utrum monachus peccet mortaliter comedendo carnes.

ARTICULUS XVII.

(17.)

Utrum peccatum sit aliqua natura.

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod peccatum non sit aliqua natura. Dicitur enim Joan. 1, 3: *Sine ipso factum est nihil*, idest peccatum. Sed quod est natura aliqua, non potest dici nihil. Ergo peccatum non est natura aliqua.

Sed contra, si peccatum non est natura aliqua, oportet quod sit privatio pura. Sed privatio pura non dicitur secundum magis et minus, ut mors et

tenebrae. Ergo unum non esset gravius altero: quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod peccatum, maxime transgressionis, est actus inordinatus. Ex parte ergo actus, peccatum est natura aliqua; sed inordinatio est privatio, et secundum hanc peccatum dicitur nihil.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XVIII.

(18.)

Utrum perjurium sit gravius peccatum quam homicidium. — (1-2, *quaest.* 100, *art* 8, *et art.* 113.)

Circa secundum sic procedebatur. 1. Videtur quod perjurium sit gravius peccatum quam homicidium. Dicit enim Bernardus, quod contra praecepta primae tabulae non potest dispensare nec Deus nec homo; contra praecepta autem secundae tabulae potest dispensare Deus, sed non homo. Ex quo potest accipi quod gravius sit peccare contra praecepta primae tabulae quam contra praecepta secundae. Sed perjurium est contra praeceptum primae tabulae, quod est, *Non assumes nomen Dei tui in vanum*; homicidium autem est contra praeceptum secundae tabulae, *Non occides*. Ergo gravius peccatum est perjurium quam homicidium.

2. Praeterea, gravius est peccare in Deum quam in hominem. Sed perjurium est peccatum in Deum, homicidium in hominem. Ergo gravius peccatum est perjurium quam homicidium.

Sed contra, poena proportionatur culpae. Sed gravius punitur homicidium quam perjurium. Ergo est gravius peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 6, 16, *homines per majores se jurant, et omnis controversiae eorum finis est juramentum.* Frustra autem in causa homicidii controversiae finis esset juramentum, si homicidium esset gravius peccatum quam perjurium: praesumeretur enim quod qui majorem culpam homicidii commisisset, non vereretur minorem perjurii incurrere. Unde ex hoc ipso quod in causa cujuslibet peccati defertur juramentum, manifeste ostenditur quod perjurium pro maximo peccato debet haberi; nec immerito, quia perjurare nomen Dei, videtur quaedam divini nominis denegatio: unde secundum locum post idolatriam peccatum perjurii tenet, ut ex ordine praeceptorum apparet; sed et apud gentiles jusjurandum erat honoratissimum, ut dicitur in 1 Metaphysices.

Primas autem rationes concedimus.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod in judicio humano non semper quantitas poenae respondet quantitati culpae: interdum enim infligitur major poena pro minori culpa, quando gravius nocumentum imminet hominibus ex minori culpa. Sed secundum Dei judicium gravior culpa graviori poena punitur: unde, ut ostendatur gravitas idolatriae et perjurii, postquam in primo praecepto dixerat, *Non adorabis ea neque coles*, subditur, *Exodi* 20, 5: *Ego sum Dominus Deus tuus .... visitans iniquitates patrum in filios*; et postquam dixerat (vers. 7): *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*, subditur: *Nec enim habebit insontem Dominus eum qui assumpsit nomen Domini frustra.*

ARTICULUS XIX.

(19.)

Utrum faciens contra constitutionem Papae per ignorantiam, non peccet. — (*De Malo, quaest.* 5, *art.* 7, 8; *et* 1-2, *quaest.* 90, *art.* 4, *corp.*; *et de Ver., quaest.* 17, *art.* 3, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod qui facit contra constitutionem Papae per ignorantiam, non peccet. Ut enim Augustinus dicit, peccatum adeo est voluntarium, quod si non est voluntarium, non est peccatum. Sed ignorantia causat involuntarium, ut dicitur in 3 Ethic. Ergo quod fit per ignorantiam, non est peccatum.

2. Praeterea, secundum jura, dominus potest repetere servum suum ordinatum post certum tempus. Hoc autem debet computari a tempore ordinationis, non a tempore notitiae (1). Ergo obligatio constitutionis Papae obligat a tempore notitiae.

Sed contra, ignorantia juris non excusat. Sed constitutio Papae facit jus. Ergo qui facit contra constitutionem Papae per ignorantiam, non excusatur.

Respondeo dicendum, quod ignorantia quae est causa actus, causat involuntarium; unde semper excusat, nisi ipsa ignorantia sit peccatum. Est autem ignorantia peccatum, quando ignorat quis quae potest scire et tenetur. Constitutionem enim Papae omnes suo modo scire tenentur. Si ergo aliquis nesciat per negligentiam, non excusatur a culpa, si contra constitutionem agat. Si vero aliquis habeat sufficiens impedimentum, propter quod scire non potuerit; puta si fuit in carcere, vel in terris extraneis, ad quas constitutio non pervenit; vel propter aliquid simile; talis ignorantia excusat, ut non peccet contra constitutionem Papae agens.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XX.

(20.)

Utrum monachus peccet mortaliter, comedendo carnes. —(2-2, *quaest.* 185, *art.* 8, *corp.*; *et quaest.* 186, *art.* 9.)

Circa quartum sic proceditur. 1. Videtur quod monachus peccat motaliter comedendo carnes. Dicit enim canon de consecratione dist. 5, cap. *Carnem*, quod monachi non debent comedere carnes; et si contra fecerint, debent incarcerari. Sed talis poena non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo monachi comedentes carnes peccant mortaliter.

2. Praeterea, facere contra votum est peccatum mortale. Sed monachi ex voto obligantur ad servandam regulam Beati Benedicti, in qua continetur quod monachi a carnibus abstineant. Ergo monachi peccant mortaliter comedendo carnes.

Sed contra, nullum peccatum mortale conceditur alicui ratione cujuscumque infirmitatis. Sed comedere carnes conceditur monacho ratione infirmitatis. Ergo comedere carnes non est peccatum mortale monacho.

Respondeo dicendum, quod nihil est peccatum mortale monacho vel religioso cuicumque, per se loquendo, quod non sit peccatum mortale alteri, nisi sit contrarium ei ad quod se voto professionis

(1) *Forte* non a tempore ordinationis, sed a tempore etc.

obligavit; per accidens tamen, ut ratione scandali, vel alicujus hujusmodi, posset aliquid ei esse peccatum quod non esset alii peccatum.

Est ergo considerandum quid sit illud ad quod religiosus voto professionis se adstringit: et si quidem religiosus profitendo voveret se regulam servaturum, videretur se obligare voto ad singula quae continentur in regula; et sic, contra quodlibet eorum agendo, peccaret mortaliter: et ex hoc sequeretur quod religionis status esset religiosis in laqueum peccati mortalis, quod vix aut nunquam possent declinare. Sancti ergo patres qui ordines instituerunt, nolentes hominibus injicere damnationis laqueum, sed magis viam salutis, ordinaverunt talem professionis formam in qua periculum esse non posset; sicut in Ordine Fratrum Praedicatorum est cautissima et securissima forma profitendi qua non promittit servare regulam (1), sed obedientiam secundum regulam: unde ex voto obligantur ad servanda ea quae ponuntur in regula tamquam praecepta, et quae praelatus secundum tenorem regulae sibi praecipere voluerit. Cetera vero quae non continentur in regula sub praecepto, non cadunt directe sub voto: unde ea praetermittens non peccat mortaliter. Beatus vero Benedictus statuit monachum profiteri non quidem observare regulam, sed quod profitens promittit conversionem morum suorum secundum regulam: hoc est dictu, ut secundum regulam dirigat mores suos: contra quod facit, si vel ea quae sunt praecepta in regula, transgrediatur, vel etiam contemnat regulam, secundùm eam dirigere actus suos omnino recusans. Non autem omnia quae in regula continentur, sunt praecepta: quaedam enim sunt monitiones sive consilia; quaedam vero ordinationes sive statuta quaedam, ut quod post Completorium nemo loquatur. Hujusmodi autem statuta quae in regula continentur, non habent vim praecepti; sicut nec praelatus statuens aliquid, intendit semper ad peccatum mortale obligare per praeceptum. Est autem praelatus quasi quaedam regula animata; unde stultum esset putare quod monachus frangens silentium post Completorium peccaret mortaliter, nisi forte faceret hoc contra praeceptum praelati, vel ex contemptu regulae. Abstinere autem a carnibus non ponitur in regula Beati Benedicti ut praeceptum, sed ut statutum quoddam; unde monachus comedens carnes, non ex hoc ipso peccat mortaliter, nisi in casu propter inobedientiam vel contemptum.

Ad primum ergo dicendum, quod poena illa infligitur monacho contumaciter et inobedienter carnes comedenti.

Ad secundum dicendum, quod comedere carnes non est contra votum monachi, nisi quando comederet ex inobedientia vel contemptu.

Quod vero in contrarium objicitur, efficaciam non habet: procedit enim de his quae sunt secundum se mala, sicut homicidium, adulterium, et hujusmodi, quae sunt omnibus illicita, tam sanis quam infirmis. Non autem procedit de his quae sunt mala quia prohibita: aliquid enim potest prohiberi sano quod non prohibetur infirmo.

QUAESTIO X.

Deinde circa bonum gloriae quaerebantur duo de corporibus gloriosis: 1.° utrum corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore non glorioso in eodem loco; 2.° utrum hoc fieri possit miraculo.

(1) *Al.* quia non promittit se servare etc.

ARTICULUS XXI.

Utrum corpus gloriosum possit esse cum alio corpore in eodem loco. — (Art. 22; 4, dist. 45, quaest. 2, art. 2, quaest. 2, et quaest. 3, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1 Videtur quod corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore in eodem loco. Si enim prohibetur esse cum alio corpore in eodem loco; aut propter grossitiem sive corpulentiam, aut propter dimensiones. Sed non propter grossitiem seu corpulentiam, quia corpus gloriosum erit spirituale, secundum Apostolum, 1 ad Corinth. 15: similiter nec propter dimensiones, quia, cum tangentia sint quorum ultima sunt simul, necesse est quod punctum unius corporis naturalis sit simul cum puncto alterius, et linea cum linea, et superficies cum superficie; pari ergo ratione et corpus cum corpore. Non ergo prohibetur corpus gloriosum quin naturaliter possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

2. Praeterea, Commentator dicit in 8 Phys. (text. comm. 82), quod partes aeris et aquae partim subintrant se invicem, propter hoc quod partim sunt naturae spiritualis. Sed corpora gloriosa omnino erunt spiritualia, ut jam dictum est. Ergo totaliter poterunt subintrare alia corpora, et similiter esse cum eis.

Sed contra, glorificatio non tollit naturam Sed corpus humanum non potest naturaliter esse simul cum alio corpore in eodem loco in statu isto. Ergo neque postquam erit glorificatum.

Respondeo dicendum, quod manifestum est quod corpus humanum in statu isto non potest esse cum alio corpore in eodem loco. Si ergo corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore in eodem loco propter aliquam proprietatem inditam, illa proprietas aufert hoc propter quod corpus humanum in statu isto prohibetur esse cum alio corpore in eodem loco. Est ergo considerandum quid sit hujusmodi prohibens.

Dicunt autem quidam, hoc esse grossitiem vel corpulentiam quamdam, quae tollletur per dotem gloriae, quam nominant subtilitatem. Sed hoc non est intelligibile; non enim invenitur quid sit hujusmodi corpulentia vel grossities: non enim est aliqua qualitas; quia nulla qualitas dari potest, qua quidem remota corpus possit esse cum alio corpore in eodem loco; similiter nec potest esse forma nec materia, quae sunt partes essentiae; quia tunc integra essentia corporis humani non remaneret cum gloria; quod est haereticum.

Et ideo dicendum est, quod hoc prohibens nihil est aliud quam dimensiones, quibus substat materia corporalis; necesse est enim ut id quod est per se, sit in unoquoque genere. Distinctio autem secundum situm primo et per se convenit quantitati dimensivae, quae definitur esse quantitas positionem habens; unde et partes in subjecto ex hoc ipso distinctionem habent secundum situm, quod sunt subjectae dimensioni; et sicut est distinctio diversarum partium unius corporis secundum diversas partes unius loci per dimensiones, ita pro-

pter dimensiones diversa corpora distinguuntur secundum diversa loca. Duo enim corpora facit actualis divisio materiae corporalis; duas autem partes unius corporis divisibilitas potentialis; unde et Philosophus dicit in 4 Physic. (Topic., cap. 76), quod sicut subintrante cubo ligneo aquam vel aerem, oportet quod cedat tantum de aqua vel aere; ita oportet quod cederent dimensiones separatae, si vacuum poneretur.

Cum ergo gloria non tollat dimensiones corporis, dico quod corpus gloriosum non potest naturaliter esse cum alio corpore in eodem loco propter aliquam proprietatem inditam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, corpus humanum in statu illo prohibetur esse cum alio corpore in eodem loco, non propter corpulentiam aut grossitiem quae per gloriam tollatur (spiritualitatem enim Apostolus opponit animalitati, secundum quam corpus est alimonia indigens, ut Augustinus dicit, non autem opponit grossitiei vel corpulentiae); sed impeditur propter dimensiones. Ratio vero quae in contrarium objicitur, ponitur inter sophisticas rationes a Philosopho in 4 Physicorum. Puncto enim et lineae et superficiei non debetur locus, sed corpori; unde non sequitur, si termini corporum se tangentium sunt simul, quod propter hoc plura corpora possint esse in eodem loco.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ibidem Commentator exprimit, subintratio illa fit per condensationem, et dicuntur habere spiritualem virtutem propter raritatem. Esset autem erroneum dicere corpora gloriosa esse spiritualia (1) hoc modo, quod sint aeri ventisque similia, ut patet per Gregorium 19 Moralium.

ARTICULUS XXII.

(22.)

Utrum aliquo modo corpus gloriosum possit esse simul in eodem loco cum alio corpore. — (4, *dist.* 44, *quaest.* 1, *art.* 1; *et cont. Gent.* 4, *cap.* 84, *art.* 21, *et* 40; *et* 3 *part. quaest.* 54, *art.* 2 *ad* 1, *et art.* 4 *ad* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus gloriosum nullo modo possit esse simul cum alio corpore in eodem loco. Sicut enim se habet corpus unum ad unum locum, ita duo corpora ad duo loca. Ergo, commutatim, sicut unum corpus ad duo loca, ita duo corpora ad unum locum. Sed unum corpus nullo modo potest esse in duobus locis. Ergo nec duo corpora in uno loco.

2. Praeterea, si duo corpora sint in uno loco, sumantur duo puncta in duabus extremitatibus loci. Sequitur ergo quod inter ista duo puncta erunt duae lineae rectae duorum corporum in eodem loco existentium, quod est impossibile. Ergo impossibile est duo corpora esse in eodem loco.

Sed contra est quod Christus intravit ad discipulos januis clausis, ut habetur Joan. 20: quod esse non potest, nisi corpus ejus simul cum corpore portarum fuisset in eodem loco. Potest ergo corpus gloriosum cum alio corpore esse in eodem loco.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, duo corpora esse in eodem loco prohibentur ex dimensionibus, quia materia corporalis secundum dimensiones dividitur; dimensiones autem distinguuntur secundum situm. Deus autem, qui est omnium causa prima, potest conservare effectus in esse sine causis proximis; unde, sicut conservat in sacramento altaris accidentia sine subjecto, ita potest conservare distinctionem materiae corporalis et dimensionum in ea absque diversitate situs. Miraculose ergo fieri potest quod duo corpora sint in eodem loco; unde corpori Christi attribuitur a Sanctis, quod exivit per clausum Virginis uterum, et quod intravit januis clausis per virtutem divinam. Et similiter dico, quod corpus gloriosum, quod erit configuratum corpori claritatis Christi, poterit esse cum alio corpore in eodem loco, non propter aliquam virtutem creatam inditam, sed sola divina virtute assistente, et hoc operante; sicut corpus Petri sua umbra sanabat infirmos, sed divina virtute assistente miracula faciente.

Ad primum ergo dicendum, quod proportione commutata sic est utendum: sicut se habet primum ad secundum, ut duo ad tria, ita se habet tertium ad quartum; ergo commutatim, sicut se habet primum ad tertium, ita et secundum ad quartum, idest tria ad sex; et secundum hoc (1) ratio sic deberet procedere. Sicut se habet unum corpus ad unum locum, ita duo corpora ad duo loca; ergo sicut unum ad duo corpora, ita unus locus ad duo loca; et sic non sequitur quod si unum corpus non potest esse in duobus locis, duo corpora non possint esse in uno loco. Unum enim corpus esse localiter in duobus locis implicat contradictionem, quia de ratione loci est quod sit terminus locati; terminus autem est, extra quem nihil est rei: unde nihil locati potest esse in loco exteriori; quod si ponatur esse in duobus locis, sequitur quod sit extra suum locum, et ita sequitur quod sit locatum et non locatum. Nec est instantia de corpore Christi; quia non est in sacramento altaris localiter, sed per conversionem.

Ad secundum dicendum, quod duas lineas rectas mathematicas esse infra duo puncta, est impossibile, quia in eis nulla alia ratio distinctionis potest intelligi nisi ex situ; sed duas lineas naturales esse intra duo puncta est impossibile quidem per naturam, sed possibile per miraculum; quia remanet alia ratio distinctionis in lineis duabus ex diversitate corporum subjectorum, quae conservantur virtute divina, etiam remota diversitate situs.

(1) *Al. deest* corpora gloriosa esse spiritualia.

(1) *Al.* sicut se habet primum et secundum, ut duo ad tria, ita se habet tertium ad quartum; idest tria ad sextum: et secundum hoc ratio etc.

QUODLIBETUM SECUNDUM.

QUAESTIO I.

Quaesitum est de Christo, de Angelis, et de hominibus. Circa Christum quaesita sunt duo de passione ejus: 1.° utrum in triduo mortis fuerit

idem homo numero; 2.° utrum quaelibet passio Christi suffecisset ad redemptionem humani generis sine morte.

ARTICULUS PRIMUS.

(20.)

Utrum Christus idem in triduo fuerit homo. (*art.* 77.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus fuerit idem homo in triduo. Dicitur enim Matth. 12, 40: *Sicut fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, ita erit Filius hominis in corde terrae.* Sed non fuit alius Filius hominis in corde terrae nisi Filius hominis qui loquebatur super terram; alioquin Christus fuisset duo filii. Ergo fuit idem homo in triduo mortis.

2. Praeterea, Jonas fuit idem homo in ventre ceti qui prius fuerat. Sed sicut Jonas fuit in ventre ceti, ita Christus in corde terrae. Ergo etiam Christus fuit idem homo.

Sed contra, remota forma partis, removetur forma totius, quae resultat ex compositione formae et materiae. Sed in triduo mortis anima fuit separata a corpore Christi. Ergo desiit esse humanitas; non ergo fuit idem numero homo in triduo mortis.

Respondeo dicendum, quod in Christo fuerunt tres substantiae unitae, scilicet corpus, anima, et Divinitas; sed corpus et anima fuerunt unita non solum in unam personam, sed in unam naturam; Divinitas autem in natura quidem non potuit uniri nec animae nec corpori, quia cum sit perfectissima natura, non potest esse pars alicujus naturae; sed fuit unita corpori et animae in persona. In morte autem separata fuit anima a corpore; alioquin non fuisset vera mors Christi, de cujus ratione est quod separetur anima a corpore, quod per animam vivificatur; sed Divinitas non fuit separata nec ab anima nec a corpore; quod patet ex symbolo fidei, in quo de Filio Dei dicitur, quod *sepultus est, et descendit ad inferos.* Corpore autem jacente in sepulcro, et anima ad inferos descendente, non attribuerentur ista Filio Dei, nisi haec duo essent ei copulata in unitate hypostasis vel personae. Et ideo de Christo in triduo mortis dupliciter loqui possumus; uno modo quantum ad hypostasim vel personam, et sic est idem numero simpliciter qui fuit; aut quantum ad naturam humanam; et hoc dupliciter; uno modo quantum ad totam naturam, quae humanitas dicitur; et sic Christus non fuit homo in triduo mortis, unde nec idem homo, sed eadem hypostasis: aut quantum ad partem humanae naturae; et sic anima quidem fuit omnino eadem numero, eo quod non est transmutata secundum substantiam; corpus vero fuit idem numero secundum materiam, sed non secundum formam substantialem, quae est anima. Unde non potest dici quod simpliciter fuerit idem numero; quia quaelibet differentia substantialis excludit idem simpliciter; animatum autem est differentia substantialis; et ideo mori est corrumpi, non alterari tantum. Nec iterum potest dici, quod simpliciter non sit idem vel aliud, quia non est secundum totam substantiam non idem, aut aliud.

Dicendum est ergo, quod fuit secundum quid idem, secundum quid non idem; secundum materiam enim idem, secundum formam vero non idem.

Ad primum ergo dicendum, quod homo est nomen naturae, sed filius est nomen hypostasis; et ideo magis in triduo mortis Christus potest dici filius hominis quam homo.

Ad secundum dicendum, quod similitudo non attenditur ibi quantum ad omnia, sed solum quantum ad occupationem; nam Christus fuit mortuus in corde terrae, non autem Jonas in ventre ceti.

ARTICULUS II.

(21.)

Utrum alia passio Christi sine morte suffecisset ad redemptionem humani generis. — (3 *part., quaest.* 46, *art.* 2 *et* 3 *et* 4.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod alia passio Christi non suffecisset ad redemptionem humani generis sine morte. Dicit enim Apostolus ad Galat. 2, 21: *Si ex lege est justitia, ergo Christus mortuus est gratis*, idest inutiliter et sine causa. Sed si alia passio sufficeret, Christus gratis mortuus esset. Sed hoc habet Apostolus pro inconvenienti. Ergo alia passio Christi non suffecisset ad redemptionem humani generis.

2. Praeterea, illud emi dicitur quod justo pretio comparatur. Sed justum pretium pro peccato primi parentis, quo venditum est in servitutem genus humanum, esse non potuit aliud quam vita Christi, quae valet omnium hominum vitas, quae per illud peccatum privatur; nam per peccatum primi hominis mors in omnes introivit, ut dicitur ad Roman. 5. Ergo non potuisset humanum genus redimi per aliam passionem Christi absque morte.

3. Praeterea, Gregorius dicit in 3 Moral., quod *nisi Christus mortem indebitam suscepisset, nequaquam nos a morte debita liberaret.* Ergo passio alia non suffecisset ad liberationem humani generis sine morte.

4. Praeterea, Apostolus dicit ad Hebr. 10, 14, quod Christus *una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos*; et ideo non est locus secundae oblationi. Sed manifestum est quod Christus ante mortem multas passiones sustinuit, erudiens, laborans, consputus et flagellatus. Si ergo istae passiones suffecissent, non obtulisset se ipsum ad mortem. Obtulit autem se ipsum hostiam Deo pro peccatis nostris, ut dicitur ad Ephes. 5; et hoc per mortem. Ergo passio Christi absque morte non suffecisset.

Sed contra, injuria vel passio alicujus mensuratur ex dignitate personae; majorem enim injuriam patitur rex si percutiatur in facie, quam aliqua privata persona. Sed dignitas personae Christi est infinita, quia est persona divina. Ergo quaelibet passio ejus, quantumcumque sit minima, est infinita; quaelibet ergo passio ejus suffecisset ad redemptionem humani generis, etiam sine morte.

Praeterea, Bernardus dicit, quod minima gutta sanguinis Christi suffecisset ad redemptionem humani generis. Potuisset autem aliqua gutta sanguinis Christi effundi sine morte. Ergo etiam sine morte potuisset per aliquam passionem humanum genus redimere.

Respondeo dicendum, quod ad emptionem duo requiruntur; scilicet quantitas pretii, et deputatio ejus ad aliquid emendum. Si enim aliquis det pretium non aequivalens ad rem aliquam acquiren-

dam; non dicitur esse simpliciter emptio, sed partim emptio, partim donatio; puta, si aliquis emat librum qui valet viginti libras, pro decem libris, partim emeret librum, et partim sibi donaretur. Rursus si daret etiam majus pretium, et non deputaret ad emendum, non diceretur emere librum.

Si ergo loquamur de redemptione humani generis quantum ad quantitatem pretii, sic quaelibet passio Christi etiam sine morte suffecisset ad redemptionem humani generis, propter infinitam dignitatem personae; et sic procedunt duae ultimae rationes. Si autem loquamur quantum ad deputationem pretii, sic dicendum est quod non sunt deputatae ad redemptionem humani generis a Deo Patre et Christo aliae passiones Christi absque morte; et hoc triplici ratione. Primo quidem ut pretium redemptionis humani generis non solum esset infinitum valore, sed etiam esset ejusdem generis, ut scilicet nos de morte per mortem redimeret. Secundo ut mors Christi non solum esset pretium redemptionis, sed etiam exemplum virtutis, ut videlicet homines non timerent pro veritate mori. Et has duas causas assignat Apostolus ad Hebr. 2, 14, dicens: *Ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium*, quantum ad primum; *et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti*, quantum ad secundum. Tertio ut mors Christi esset etiam sacramentum salutis, dum nos virtute mortis Christi morimur peccato et carnalibus concupiscentiis, et proprio affectui; et haec causa assignatur 1 Petr., 3, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, justus pro injustis, ut nos offerret Deo mortificatos* (1) *quidem carne, vivificatos autem spiritu.* Et ideo humanum genus non est redemptum per aliam passionem absque morte Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod non sine causa deputata est mors Christi ad redemptionem humani generis, quamvis minor passio sufficere potuisset, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Christus non solvendo vitam suam, sed etiam quamcumque passionem patiendo, sufficiens pretium exsolvisset pro redemptione humani generis, si minor passio ad hoc divinitus deputata fuisset; et hoc propter infinitam dignitatem personae Christi, ut dictum est.

Aliae duae rationes procedunt ex hoc quod aliae passiones Christi non fuerunt deputatae ad hoc quod per eas absque morte Christi redimeretur humanum genus.

QUAESTIO II.

Deinde quaerebatur de Angelis: et primo quantum ad compositionem ipsorum; secundo quantum ad tempus motus ipsorum. Circa primum quaerebantur duo: 1.° utrum Angelus substantialiter sit compositus ex essentia et esse; 2.° utrum in Angelo sit aliud suppositum et natura.

(1) Vulgata: *mortificatus . . . vivificatus.*

ARTICULUS III.

(25.)

Utrum Angelus componatur ex essentia et esse. — (1 *p.rt*, *quaest.* 50, *art.* 2, *ad* 3, *quaest.* 75, *art.* 5, *ad* 4, *quaest.* 88, *art.* 2, *ad* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus substantialiter non componatur ex essentia et esse. Essentia enim Angeli est ipse Angelus, quia quidditas simplicis est ipsum simplex. Si ergo Angelus componeretur ex essentia et esse, componeretur ex se ipso et alio. Hoc autem est inconveniens. Non ergo substantialiter componitur ex essentia et esse.

2. Praeterea, nullum accidens cadit in substantialem compositionem substantiae. Sed esse Angeli est accidens; proprie enim Deo attribuit Hilarius in lib. de Trinitate, quod esse non sit accidens ei, sed subsistens veritas. Ergo Angelus non est essentialiter compositus ex essentia et esse.

Sed contra est quod dicitur in Commento libri de Causis, quod *intelligentia quam dicimus Angelum, habet essentiam et esse.*

Respondeo dicendum, quod dupliciter aliquid de aliquo praedicatur: uno modo essentialiter, alio modo per participationem: lux enim praedicatur de corpore illuminato participative; sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas; creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem: unumquodque enim, inquantum est, bonum est, secundum illud Augustini in 1 de doctrina Christiana, quod inquantum sumus, boni sumus. Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur; et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse ejus: et hoc est quod Boetius dicit in lib. de Hebdomad., quod *in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est.*

Sed sciendum est, quod aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura; id enim est de substantia rei quod cadit in ejus definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia; unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est *an est* et *quid est.* Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem *an est*, est accidens; et ideo Commentator dicit in 5 Metaphysic., quod ista propositio, *Socrates est*, est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis. Sed verum est quod hoc nomen *ens*, secundum quod importat rem cui competit hujusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera; non tamen univoce; quia non eadem ratione competit omnibus esse; sed substantiae quidem per se, aliis autem aliter. Si ergo in Angelo est

compositio ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquando ex his quae simul junguntur, relinquitur aliqua res tertia, sicuti ex anima et corpore constituitur humanitas, quae est homo, unde homo componitur ex anima et corpore. Aliquando autem ex his quae simul junguntur, non resultat res tertia, sed resultat quaedam ratio composita; sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in rationem albi; et in talibus aliquid componitur ex se ipso et alio, sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedine.

Ad secundum dicendum, quod esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cujuslibet substantiae; unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse.

ARTICULUS IV.

(2.)

Utrum in Angelo sit idem suppositum et natura. (1 *part.*, *quaest.* 3, *art.* 3, *corp.*; *et* 3 *part.*, *qu.* 17, *art.* 1, *corp.*; *et* 1, *dist.* 3, *art.* 1, *corp.*)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelo idem sit suppositum et natura. In his enim quae sunt composita ex materia et forma, differt suppositum et natura: quia suppositum addit supra naturam speciei materiam individualem; quod non potest esse in Angelo, si Angelus non sit compositus ex materia et forma. Ergo in Angelo non differt suppositum et natura.

2. Sed dicebat, quod suppositum in Angelo differt a natura, inquantum suppositum intelligitur ut habens esse, non autem natura. — Sed contra, sicut esse non ponitur in definitione naturae, ita non poneretur in definitione supposiți vel singularis, si suppositum vel singulare definiretur. Ergo suppositum per esse a natura non differt: nullo ergo modo differunt suppositum et natura.

Sed contra, in omnibus creaturis natura constituit suppositum. Sed nihil constituit se ipsum. Ergo in nulla creatura est idem suppositum et natura.

Respondeo dicendum, quod ad hujus quaestionis intelligentiam oportet considerare quid sit suppositum et quid natura. Natura autem, quamvis multipliciter dicatur, tamen uno modo dicitur natura ipsa substantia rei, ut dicitur in 5 Metaph. (text. com. 4), secundum quod substantia significat essentiam vel quidditatem rei, vel quid est. Illud ergo significatur nomine naturae, prout hic loquimur de natura, quod significat definitio: unde Boetius dicit in libro de duabus naturis, quod *natura est unumquodque informans specifica differentia*: differentia enim specifica est completiva definitionis. Suppositum autem est singulare in genere substantiae, quod dicitur hypostasis vel substantia prima: et quia substantiae sensibiles compositae ex materia et forma sunt magis nobis notae, ideo in eis primo videamus quomodo se habet essentia vel natura ad suppositum.

Dicunt autem quidam, quod forma partis est idem cum forma totius, quae dicitur essentia vel natura, secundum rem, sed differt sola ratione: nam forma partis dicitur inquantum facit materiam esse in actu; forma autem totius, inquantum constituit speciem; sicut anima dicitur forma partis, inquantum facit corpus esse in actu; et similiter dicitur anima forma totius inquantum constituit speciem humanam, et sic dicitur humanitas: et secundum hoc, in rebus compositis ex materia et forma, natura est pars supposiți: nam suppositum est individuum compositum ex materia et forma, ut dictum est. Sed praedicta positio non videtur esse vera: quia, ut dictum est, natura vel essentia dicitur id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non solum significat formam, sed etiam materiam, ut dicitur in 6 Metaphys. (text. com. 2). Nec potest dici quod materia ponatur in definitione rei naturalis sicut non existens de essentia ejus: hoc enim est proprium accidentis ut definiatur per aliquid quod non est essentia ejus, scilicet per subjectum; et ideo habet essentiam incomplete, ut dicitur in 6 Metaphys. (text. com. 4). Relinquitur ergo quod in rebus compositis ex materia et forma, essentia vel natura non sit sola forma, sed compositum ex materia et forma.

Restat ergo considerandum, cum suppositum vel individuum naturale sit compositum ex materia et forma, utrum sit idem essentiae vel naturae: et hanc quaestionem movet Philosophus in 7 Metaph. (text. com. 21); ubi inquirit, utrum sit idem unumquodque, et quod quid est ejus: et determinat, quod in his quae dicuntur per se, idem est res et quod quid est rei; in his autem quae dicuntur per accidens, non est idem. Homo enim nihil est aliud quam quod quid est hominis: nihil enim aliud significat homo quam animal gressibile bipes: sed res alba non est idem omnino ei quod quid est album, quod scilicet significatur nomine albi: nam album nihil significat nisi qualitatem, ut dicitur in praedicamentis: res autem alba est substantia habens qualitatem.

Secundum hoc ergo, cuicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suae naturae, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura. Nam in significatione naturae includitur solum id quod est de ratione speciei: suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis. In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter ejus essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura. In Angelo autem non est omnino idem: quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei; quia et ipsum esse Angeli est praeter ejus essentiam seu naturam; et alia quaedam ei accidunt quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod non solum in compositis ex materia et forma invenitur aliquod accidens praeter essentiam ipsius speciei, sed etiam in substantiis spiritualibus quae non componuntur ex materia et forma: et ideo in utrisque suppositum non est omnino idem quod ipsa natura. Hoc tamen est aliter et aliter in utrisque. Dupliciter autem aliquid accipitur ut accidens praeter rationem rei. Uno modo quia non cadit in definitione significante essentiam rei, sed tamen est designativum vel determinativum alicujus essentialium principiorum; sicut rationale accidit animali, utpote prae-

ter definitionem ejus existens, et tamen est determinativum essentialiter animalis; unde est essentiale homini, et de ratione ejus existens. Alio modo accidit aliquid alicui, quia nec est in ejus definitione, nec est determinativum alicujus essentialium principiorum; sicut albedo accidit homini. His ergo quae sunt composita ex materia et forma, accidit aliquid praeter rationem speciei existens utroque modo. Cum enim de ratione speciei humanae sit quod componatur ex anima et corpore; determinatio corporis et animae est praeter rationem speciei, et accidit homini inquantum est homo, quod sit ex hac anima et ex hoc corpore; sed convenit per se huic homini, de cujus ratione esset, si definiretur, quod esset ex hac anima et ex hoc corpore; sicut de ratione hominis communis est quod sit ex anima et corpore. Accidunt etiam compositis ex materia et forma praeter rationem speciei multa alia quae non sunt determinativa essentialium principiorum. Substantiis vero immaterialibus creatis accidunt quidem aliqua praeter rationem speciei quae non sunt determinativa essentialium principiorum, ut dictum est; non tamen accidunt eis aliqua quae sunt determinativa essentiae speciei: quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam, sed per se ipsam, ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia; unde per se ipsam non est multiplicabilis, neque praedicabilis de pluribus. Sed quia non est suum esse, accidit ei aliquid praeter rationem speciei, scilicet ipsum esse, et alia quaedam quae attribuuntur supposito, et non naturae; propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura.

Ad secundum dicendum, quod non omne quod accidit alicui praeter rationem speciei, est determinativum essentiae ipsius, ut oporteat illud poni in ratione ejus, sicut dictum est; et ideo, licet ipsum esse non sit de ratione suppositi; quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturae; manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod natura dicitur constituere suppositum etiam in compositis ex materia et forma, non quia natura sit una res et suppositum alia res (hoc enim est secundum opinionem dicentium quod natura speciei sit forma tantum; quae constituit suppositum sicut totum); sed quia secundum modum significandi natura significatur ut pars, ratione supradicta, suppositum vero ut totum; natura significatur ut constituens, et suppositum ut constitutum.

QUAESTIO III.

Deinde quaesitum est de tempore, per quod Deus movet creaturam spiritualem, secundum Augustinum.

ARTICULUS V.

(27.)

Utrum tempus movens creaturam spiritualem et mensurans temporalem sit idem. — (1, dist. 17, quaest. 4, art. 3; 2, dist. 2, quaest. 2, art. 1; 1 part., quaest. 10, art. 5, ad 1; opusc. 56, cap. 4.)

Utrum sit idem cum tempore quod mensurat motus corporalium rerum. 1. Et videtur quod sic. Quia neque Augustinus diversitatem hanc temporum assignat, neque aliquis philosophus. Vanum ergo videtur hanc diversitatem temporum assignare.

2. Praeterea, omne quod est, inquantum est, unum est. Si ergo non sit unum tempus, sed diversa, non erit ens; quod est inconveniens. Oportet ergo ponere unum tempus tantum.

Sed contra, tempus quo mensurantur corporales motus, est numerus motus primi caeli, secundum Philosophum in 4 Phys. (text. com. 97). Sed tempus per quod moventur Angeli, non habet aliquem ordinem ad motum. Ergo illud tempus est aliud a tempore corporalium rerum.

Praeterea, perpetuo et corruptibili nihil est commune nisi secundum nomen, ut dicitur in 10 Metaphysic. (text. com. 26). Sed Angeli sunt perpetui, corpora autem sunt corruptibilia. Non ergo idem tempus est utrorumque.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 2 de Civit. Dei, *tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret: cujus mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, sequitur tempus.* Ex quo accipitur quod etiam Philosophus dicit in 4 Physic. (text. com. 97), quod *oportet loqui de tempore secundum rationem motus: nam tempus est numerus motus secundum prius et posterius.* Omnes ergo motus qui possunt mensurari una mensura, habent unum tempus; si qui vero motus sunt qui non possunt una mensura mensurari, necesse est quod eorum sit diversum tempus. Cum autem mensura sit homogenea mensurato, ut dicitur in 10 Metaphys. (text. com. 4); manifestum est quod omnia quae sunt unius generis, possunt habere unam mensuram communem, non autem quae sunt generum diversorum. Omnes autem motus continui conveniunt in uno genere, inquantum sunt commensurabiles, et ideo possunt habere unam mensuram communem: mensurantur enim omnes simplicissimo modo sui generis, scilicet velocissimo motu primi caeli: unde omnium motuum continuorum potest esse unum tempus commune: quod quidem tempus, licet videatur esse secundum genus de numero discretorum, quia est numerus harum rerum continuarum, scilicet motuum, fit et ipsum continuum; sicut *decem* simpliciter dictum, est aliquid discretum; sed decem ulnae panni est aliquid continuum. Discretorum autem et continuorum non potest esse una mensura communis, cum sint diversorum generum, inquantum sunt mensurabilia; et ideo necesse est, si sunt aliqui motus continui, quod tempus eorum aliud sit a motu quo mensurantur motus discreti (1). Manifestum est autem quod motus spiritualium creaturarum, de quibus Augustinus loquitur, dicens creaturam spiritualem moveri per tempus et non per locum, non sunt motus continui, sed vicissitudines quaedam discretae. Dicit enim, quod per tempus movetur animus, vel reminiscendo quod oblitus erat, vel discendo quod nesciebat, vel volendo quod nolebat. Unde manifestum est, quod cum tempus non habeat continuitatem nisi ex motu, quod tale tempus non habeat continuum, et quod est aliud a tempore corporalium rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ex ipsa differentia motuum dat intelligere differentiam temporum.

(1) *Al.* continui.

Ad secundum dicendum, quod eo modo aliquid est unum, quo est et dicitur esse: quod enim dicitur esse secundum speciem, est unum specie, non autem unum numero: unde non sequitur, si sint plures homines, quod non sit homo; et similiter non sequitur, si sint plura tempora, quod non sit tempus.

QUAESTIO IV.

Deinde quaesitum est de homine. Et primo quantum ad virtutes. Secundo quantum ad peccata. Tertio quantum ad poenas. Circa virtutes autem fuit quaesitum et quantum ad res divinas, et quantum ad res humanas. Quantum ad res divinas, quaesita sunt tria: 1.° circa fidem; utrum aliquis teneretur credere Christo visibilia miracula non facienti; 2.° circa fidei sacramentum, utrum parvuli Judaeorum sint baptizandi invitis parentibus; 3.° circa decimas quae debentur ministris sacramentorum, utrum aliquis propter consuetudinem possit excusari ne decimas solvat.

ARTICULUS VI.

(28.)

Utrum homines credere debuissent Christo non facienti visibilia miracula. — (3 part., quaest. 43, art. 1, ad 4; et opusc. 60, art. 12, de ejus miraculis.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non facienti visibilia miracula homines credere non tenerentur. Quicumque enim non facit hoc ad quod tenetur, peccat. Sed si homines non crederent Christo miracula non facienti, non peccarent; dicit enim ipse, Joan. 15, 24: *Si opera non fecissem in eis quae nullus alius fecit, peccatum non haberent*; et loquitur de peccato infidelitatis, secundum Augustinum. Ergo Christo, si non fecisset miracula, homines credere non tenerentur.

2. Praeterea, nullus potest mutare legem nisi legislator, vel eo superior. Sed Christus praedicabat quaedam quae videbantur pertinere ad veteris legis abolitionem; sicut quod cibi non coinquinarent hominem, et quod licet in sabbato operari. Si ergo non probasset se esse legislatorem, non fuisset ei credendum. Sed hoc fieri non potuisset nisi per miracula, cum legislatorem multa miracula praecesserint. Ergo Christo non erat credendum, nisi miracula fecisset.

3. Sed contra, magis obligantur homines ad credendum primae veritati quam ad credendum visibilibus signis. Sed licet Christus miracula non fecisset, ipse tamen verus Deus existens, prima veritas erat. Ergo etiam si miracula non fecisset, adhuc erat ei credendum.

4. Praeterea, gratia unionis est major quam gratia gratum faciens per adoptionem. Sed miracula non sufficienter probant gratiam gratum facientem: quia, ut habetur Matth. 7, 22, his qui Christo in judicio dicent: *Domine, in nomine tuo virtutes multas fecimus*; respondebitur: *Non novi vos*. Ergo multo minus miracula sufficiunt ad probandum gratiam unionis. Si ergo sine miraculis Christo homines credere non tenerentur, neque etiam miraculis factis tenebantur credere dicenti se esse Deum: quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod nullus tenetur ad hoc quod est supra vires suas nisi per hunc modum quo sit sibi possibile. Credere autem est super potentiam hominis naturalem, unde ex dono Dei provenit, secundum illud Apostoli ad Ephes. 2, 8: *Gratia salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est;* et ad Philippenses 1, 29, dicit: *Vobis datum est non solum ut in ipsum credatis, sed ut pro ipso patiamini.* Homo ergo tenetur credere secundum hoc quod adjuvatur a Deo aliquis ad credendum. Adjuvatur autem a Deo aliquis ad credendum tripliciter. Primo quidem per interiorem vocationem, de qua dicitur Joannis 6, 45: *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me;* et ad Roman. 8, 30: *Quos praedestinavit, hos et vocavit.* Secundo per doctrinam et praedicationem exteriorem, secundum illud Apostoli ad Rom. 10, 17: *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.* Tertio per exteriora miracula; unde dicitur 1 Corinth. 14, quod signa data sunt infidelibus, ut scilicet per ea provocentur ad fidem. Si autem Christus visibilia miracula non fecisset, adhuc remanebant alii modi attrahendi ad fidem, quibus homines acquiescere tenerentur. Tenebantur enim homines credere auctori legis et Prophetarum. Tenebantur etiam interiori vocationi non resistere, sicut Isaias (cap. 50, 5) de se dicit: *Dominus Deus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii*; sicut de quibusdam dicitur Act. 7, 51: *Vos semper Spiritui sancto restitistis.*

Ad primum ergo dicendum, quod inter illa opera quae Christus in hominibus fecit, annumerari etiam debet vocatio interior, qua quosdam attraxit; sicut Gregorius dicit in quadam homilia, quod Christus per misericordiam Magdalenam traxit interius, qui etiam per clementiam suscepit foris. Annumerari etiam debet ejus doctrina, cum etiam ipse dicat: *Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent.*

Ad secundum dicendum, quod Christus poterat se ostendere esse legislatorem non solum faciendo visibilia miracula, sed etiam per auctoritatem Scripturae, et per interiorem instinctum.

Ad tertium dicendum, quod interior instinctus, quo Christus poterat se manifestare sine miraculis exterioribus, pertinet ad virtutem primae veritatis, quae interius hominem illuminat et docet.

Ad quartum dicendum, quod miracula visibilia fiunt virtute divina ad confirmationem virtutis fidei; unde dicitur Marci ult., 20, de Apostolis, quod *praedicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Non autem fiunt miracula semper ad demonstrandum gratiam ejus per quem miracula fiunt; et ideo potest contingere quod aliquis gratiam gratum facientem non habens, miracula faciat; sed hoc contingere non potest quod aliquis falsam doctrinam annuntians, vera miracula faciat, quae nisi virtute divina fieri non possunt; sic enim Deus esset falsitatis testis, quod est impossibile. Cum ergo Christus se Filium Dei diceret, et aequalem Deo, hanc ejus doctrinam comprobant miracula quae faciebat; et ideo ostendebatur Christus per miracula quae faciebat, esse Deus. Petrus autem, licet eadem vel majora miracula faceret, non probabatur esse Deus, sed per ea etiam probabatur quod Christus esset Deus; quia Petrus non praedicabat se ipsum, sed Jesum Christum esse Deum.

ARTICULUS VII.

(2).

Utrum pueri Judaeorum sint baptizandi invitis parentibus. — (2-2, *quaest.* 19, *art.* 12)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri Judaeorum sint baptizandi invitis parentibus. Majus enim est vinculum matrimoniale quam jus paternae potestatis; quia paterna potestas potest per hominem solvi, cum filiusfamilias emancipatur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Matth. 19, 6: *Quos Deus conjunxit, homo non separet.* Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale; dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth. 7, 15: *Quod si infidelis discedit, discedat: non enim servituti est subjectus frater aut soror in hujusmodi;* et Canon dicit quod *si conjux infidelis non vult cohabitare sine contumelia Creatoris, quod alter conjugum non debet ei cohabitare.* Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur jus paternae potestatis. Sic ergo infideles et Judaei non habent jus paternae potestatis in suos filios; possunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

2. Praeterea, magis debet homini subveniri contra periculum mortis aeternae quam contra periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, et ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo pueri Judaeorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis aeternae si parentibus relinquantur, qui eos in sua infidelitate informant; videtur quod sint eis auferendi, et baptizandi, et in fide instruendi.

3. Praeterea, filii servorum sunt servi, et in potestate dominorum. Sed Judaei sunt servi regum et principum. Ergo et filii eorum. Reges ergo et principes habent potestatem de filiis Judaeorum facere quod voluerint. Nulla ergo esset injuria, si baptizarentur invitis parentibus.

4. Praeterea, quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non est ergo injustum, si pueri Judaeorum carnalibus parentibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

5. Praeterea, baptismus est efficacior ad salutem quam praedicatio; quia per baptismum statim tollitur peccati macula et reatus poenae, et aperitur janua caeli. Sed si periculum sequatur ex defectu praedicationis, imputatur ei qui non praedicavit; ut habetur Ezech. 3 et 33, de eo qui videt gladium venientem, et non insonuerit tuba. Ergo multo magis, si pueri Judaeorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare et non baptizaverunt.

Sed contra, nemini facienda est injuria. Fieret autem Judaeis injuria, si eorum filii baptizarentur eis invitis, quia amitterent jus paternae potestatis in filios jam fideles. Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

Respondeo dicendum, quod maximam auctoritatem habet Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda; quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet; unde magis est standum consuetudini Ecclesiae quam vel auctoritati Augustini vel Hieronymi, vel cujuscumque doctoris. Hoc autem Ecclesiae usus nunquam habuit quod Judaeorum filii invitis parentibus baptizarentur, quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici principes potentissimi, ut Constantinus, Theodosius, et alii plures, quibus familiares fuerunt sanctissimi Episcopi, ut Silvester Constantino, et Ambrosius Theodosio, qui nullo modo praetermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut praeter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam Judaeorum filii invitis parentibus baptizentur.

Et hujus ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum susciperent; postmodum cum ad perfectam aetatem pervenirent, de facili possent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt: quod verteretur in fidei detrimentum. Alia vero ratio est, quia repugnat justitiae naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris; et primo quidem a parente non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur; postmodum vero, postquam ex utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero. Quamdiu enim usum rationis non habet puer, non differt quantum ad ea quae agit, ab animali irrationali. Unde sicut bos vel equus jure gentium vel civili est possessoris, ut utatur eo cum voluerit, sicut proprio instrumento; ita de jure naturali est quod filius antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris; unde contra justitiam naturalem esset, si puer antequam haberet usum liberi arbitrii, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, jam incipit esse suus, et potest quantum ad ea quae sunt juris divini vel naturalis, sibi ipsi providere; et tunc est inducendus ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus consentire fidei et baptizari; non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur, quod salvabantur in fide parentum; per quod datur intelligi quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, praecipue antequam habeant usum rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod in vinculo matrimoniali uterque conjugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire; sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis; sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

Ad secundum dicendum, quod a temporali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis; puta, si aliquis a suo judice condemnetur ad mortem, nullus debet eum violenter eripere; unde nec aliquis debet irrumpere ordinem juris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae.

Ad tertium dicendum, quod Judaei sunt servi principum servitute civili, quae non excludit ordinem juris naturalis vel divini.

Ad quartum dicendum, quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam Deum cognoscere potest: unde puer antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curae naturaliter subjacet; et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

Ad quintum dicendum, quod periculum quod

sequitur ex praedicatione omissa, nulli imminet nisi ei cui est commissum praedicationis officium; unde in Ezech. 33, 7, praemittit: *Speculatorem dedi te filiis Israel*; providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum; unde eis imminet periculum propter subtractionem sacramentorum, si eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

ARTICULUS VIII.

(30.)

Utrum propter consuetudinem aliqui deobligentur a jure reddendi decimas. — (2-2, *quaest.* 89, *art.* 1; *et art.* 131, *istius libri.*)

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod propter consuetudinem aliqui deobligantur a jure reddendi decimas. Magis enim est accipere decimas quam non dare. Sed propter consuetudinem in aliquibus terris aliqui milites accipiunt decimas, et hoc ab Ecclesia toleratur. Ergo multo magis propter consuetudinem aliqui deobligantur ut decimas non solvant, neque solvere teneantur.

Sed contra, jus divinum non aboletur per dissuetudinem. Sed decimae debentur de jure divino. Ergo per dissuetudinem non aboletur jus reddendi decimas; tenentur ergo homines reddere decimas, contraria consuetudine non obstante.

Respondeo dicendum, quod ea quae sunt de jure positivo, per dissuetudinem abolentur; ea vero quae sunt a jure naturali vel de jure divino, nulla dissuetudine aboleri possunt. Nulla enim dissuetudine fieri potest ut sit licitum furâri vel moechari.

Est ergo considerandum ad propositam quaestionem, utrum dare decimas sit de jure divino, vel de jure positivo humano. Jus autem divinum in novo et in veteri testamento continetur. Et quidem non apparet in novo testamento aliquod praeceptum datum de decimis solvendis, in doctrina, dico, evangelica vel apostolica. Quod enim dicitur Matth. 23, 23, de solutione decimarum: *Haec oportuit facere, et illa non omittere,* et quod dicit Pharisaeus, Luc. 18, 12: *Decimas do omnium quae possideo,* magis videtur ad statum veteris testamenti pertinere quam observantiae novi testamenti formam imponere.

In veteri autem testamento triplex genus praeceptorum erat. Quaedam enim erant praecepta moralia, quaedam judicialia, quaedam caeremonialia. Praecepta moralia sunt indita naturali rationi, ad quae homines omni tempore obligantur, ut *Honora patrem et matrem, Non moechaberis, Non furtum facies,* et similia. Praecepta autem judicialia sunt per quae judicia exercebantur; puta, si quis furaretur unam ovem, redderet quatuor: et hujusmodi praecepta non sunt indita rationi naturali; non enim ratio naturalis habet quod ille qui furatur ovem, magis reddat quatuor quam tres vel unam: sed tamen per hujusmodi praecepta determinatur morale praeceptum. Habet enim ratio naturalis quod ille qui furatur, debeat puniri; sed quod tali poena puniatur, hoc determinatur per praeceptum judiciale. Praecepta autem caeremonialia veteris legis sunt quae pertinent ad observantiam divini cultus, et sunt ordinata ad figurandum aliquod futurum, sicut immolatio agni paschalis figurabat occisionem Christi.

Est ergo considerandum, utrum praeceptum de decimis persolvendis sit morale, vel judiciale, vel caeremoniale. Si enim morale est, ad hoc omnes tenentur, et omni tempore, nulla obstante contraria consuetudine. Sed hoc non videtur; quia ratio naturalis non dictat magis quod homo ministris Dei det decimam quam undecimam vel nonam partem fructuum. Si autem sit praeceptum judiciale, non tenentur ad decimas dandas, sicut non tenentur omnes ad judicandum secundum judicia in lege veteri conscripta; quia illa judicialia praecepta sunt specialiter illi populo data consideratis conditionibus ejus; non enim eadem omnibus expediunt. Si autem sit praeceptum caeremoniale, non solum non obligaret, sed etiam observatum induceret in peccatum: peccaret enim, si quis agnum paschalem immolaret; quia post adventum veritatis cessaverunt figurae.

Dicendum est ergo, sicut antiqui magistri dixerunt, quod quaedam praecepta legis sunt pure moralia, ut *Non occides, Non furtum facies;* quaedam autem pure sunt caeremonialia, ut immolatio paschalis agni, et circumcisio; quaedam autem sunt media, secundum aliquid moralia, et secundum aliquid caeremonialia: sicut praeceptum de observatione sabbati est morale quantum ad hoc quod aliquod tempus quieti deputetur ad vacandum divinis, hoc enim ratio naturalis habet; sed quod dies septima sit deputata, hoc est ex determinatione Dei propter aliquam figuram, unde hoc est caeremoniale. Sic ergo praeceptum de decimis persolvendis est quidem secundum aliquid morale, ut scilicet qui pro toto populo divino obsequio vacant, stipendiis populi sustententur, sicut et qui in aliis officiis reipublicae serviunt, a populo sustentantur: et secundum hunc modum proponitur hoc praeceptum in novo testamento; dicit enim Dominus Matth. 10, *Dignus est operarius cibo suo*; et Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 9, 14: *Dominus ordinavit ut qui Evangelium enuntiant, de Evangelio vivant; et qui altari deserviunt, de altari vivant.* Sed quantum ad determinatum numerum decimae non est de jure naturali, neque est praeceptum morale, sed est caeremoniale, inquantum refertur ad figurandum aliquid circa Christum: vel etiam est judiciale secundum convenientiam ad illum populum, in quo, quia erat multitudo ministrorum, tali taxatione opus erat ad ministrorum Dei sustentationem. Sic ergo hoc commune, quod est providere ministris Dei in necessariis vitae, est de jure divino, quasi morale praeceptum, et de jure naturali existens. Ad quemlibet autem principem qui potest leges condere, pertinet jus naturale commune per jus positivum determinare: nihil enim est aliud jus positivum quam determinatio juris naturalis: sicut jus naturale habet quod malefactor puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc determinatur per jus positivum. Quia ergo Ecclesia habet potestatem condendi legem in his quae pertinent ad cultum Dei, potuit per Ecclesiae statutum taxari quantitas eorum quae sunt danda ministris Dei a populo. Et ut esset quaedam consonantia novi et veteris testamenti, statuit Ecclesia ut taxatio veteris testamenti servaretur etiam in novo. Unde omnes tenentur ad decimas, velint nolint. Posset autem Ecclesia statuere, si causa subesset, vel in majori vel in minori numero; puta quod daretur octava, vel duodecima, sicut et quod detur decima.

Patet ergo quod nulla consuetudo contraria solvit hominem ab obligatione reddendi decimas, quia haec obligatio fundatur supra jus divinum, et supra jus naturale: unde semper tenentur homines reddere decimas, si Ecclesia exigat, etiam contraria consuetudine non obstante. Et in terris in quibus est consuetudo quod decimae solvantur, ipsa consuetudo quasi expostulat decimas; unde peccat qui non redderet. Sed in terris in quibus non est consuetudo communis quod decimae dentur, et Ecclesia non petit, videtur Ecclesia remittere dum dissimulat; et ideo homines in terris illis non peccant decimas non dando: durum enim esset dicere, quod omnes homines Italiae et orientalium partium damnarentur, qui decimas non solvunt. Et hujusmodi argumentum possumus ab Apostolo accipere, cui cum deberentur necessaria victus ab his quibus praedicabat, tamen non accipiebat; nec tamen peccabant qui ei non dabant: alioquin male cum eis egisset non accipiendo, praesertim cum ipse dicat Act. 20, 27: *Non enim subterfugi quo minus annuntiarem vobis omne consilium Dei*: et ideo Apostolus non exigebat quod sibi debebatur, ne daretur aliquod offendiculum Evangelio, ut ipse ibi dicit: unde non bene facerent rectores Ecclesiarum, si in terris illis decimas exigerent in quibus non est consuetudo dari, si probabiliter crederent quod ex hoc scandalum nasceretur,

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod milites qui accipiunt decimas in aliquibus terris, non habent jus accipiendi decimas: hoc enim jus est spirituale debitum ministris Dei, unde non cadit in laicam personam. Sed res illae temporales quae a jure exiguntur, ex concessione Ecclesiae datae sunt aliquibus militibus propter aliqua servitia quae fecerunt Ecclesiae; sicut et Ecclesia potest remittere ipsos fructus qui debentur pro decima; non tamen remittit jus exigendi decimas, nec tollit debitum reddendi.

QUAESTIO V.

Deinde quaesitum est de his quae pertinent ad virtutes circa res humanas; et circa hoc quaesita sunt duo: 1.° utrum filius teneatur obedire parentibus carnalibus in indifferentibus; 2.° utrum venditor teneatur dicere emptori vitium rei venditae.

ARTICULUS IX.

(31.)

Utrum filius teneatur obedire parentibus carnalibus quantum ad omnia. — (2-2, quaest. 104, art. 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod filius teneatur obedire parentibus carnalibus quantum ad omnia. Dicitur enim Deuteronom. 21, 18: *Si genuerit homo filium contumacem et protervum, qui non audiat patris aut matris imperium . . . . , lapidibus eum obruet populus civitatis.* Sed poena talis non infligeretur, nisi graviter peccaret non obediendo. Ergo filii tenentur obedire parentibus carnalibus per omnia.

2. Praeterea, Apostolus dicit ad Colossen. 3, 20: *Filii obedite parentibus per omnia.*

3. Praeterea, praecepta moralia affirmativa quamvis non ad semper obligent, tamen nunquam contrarium facere licet. Sed praeceptum morale affirmativum est de honoratione parentum. Ergo non licet irreverentem esse parenti; quod esset, si ejus mandato non obediretur. Tenetur ergo filius in omnibus parentibus obedire.

Sed contra, non minus obediendum est patribus spiritualibus quam carnalibus, sed magis, ut habetur per Apostolum ad Heb. 12. Sed patribus spiritualibus non tenentur subditi obedire in indifferentibus: religiosi enim qui obedientiam profitentur, non tenentur obedire suis praelatis nisi in his quae sunt secundum regulam, ut Bernardus dicit in lib. de Dispensatione et Praecepto. Ergo nec parentibus carnalibus filii tenentur in indifferentibus obedire.

Respondeo dicendum, quod cum obedientia praelato debeatur, ad illa se extenditur debitum obedientiae ad quae se extenditur jus praelationis. Habet autem pater carnalis jus praelationis in filium primo quidem quantum ad domesticam conversationem. Sic enim est paterfamilias in domo sicut rex in regno: unde sicuti subditi regis tenentur obedire regi in his quae pertinent ad gubernationem regni; ita etiam filii et alii domestici tenentur obedire patrifamilias in his quae pertinent ad dispensationem domus. Secundo quanto ad morum disciplinam: unde Apostolus dicit ad Heb. 12, 9: *Patres quidem carnis nostrae habuimus eruditores, et obtemperabamus eis.* Debet enim pater filio non solum educationem, sed etiam disciplinam, ut Philosophus dicit. In his ergo filius tenetur obedire patri carnali, et non in aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod loquitur ibi Moyses de imperio paterno quod pertinet ad disciplinam morum: unde ibidem dicitur: *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat et luxuriae atque conviviis.*

Ad secundum dicendum, quod Apostolus dicit obediendum esse parentibus per omnia ad quae se jus praelationis extendit.

Ad tertium dicendum, quod non exhibet irreverentiam praecipienti, si non obedit ei in his in quibus obedire non tenetur.

ARTICULUS X.

(32.)

Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditae emptori. — (2-2, quaest. 77, art. 3.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditae emptori. Quia secundum leges civiles venditor et emptor se invicem decipere possunt. Nulla autem posset fieri deceptio, si venditor rei venditae vitium emptori dicere teneretur. Ergo non tenetur.

2. Sed dicebat, quod leges non loquuntur secundum forum conscientiae; sed quod nunc loquimur, est secundum forum contentiosum. — Sed contra, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 1), intentio legislatoris est cives facere bonos. Quod ergo licet secundum leges, non est contrarium virtuti; et ita etiam non est contrarium conscientiae.

1. Sed contra est, quia secundum leges civiles si aliquis vendat animal morbidum, tenetur de vitio. Ergo tenetur dicere vitium emptori.

2. Praeterea, Tullius dicit in libro de Officiis, quod ad officium boni viri pertinet ut dicat emptori illud pro quo res minus venderetur. Hujus-

modi autem est vitium rei venditae. Ergo venditor tenetur dicere emptori vitium rei venditae.

Respondeo dicendum, quod aliquid pertinet ad bonum virum ad quod tamen homines non tenentur; sicut ad bonum virum pertinet quod liberaliter amico sua bona largiatur, quamvis ad hoc non teneatur. Sed aliquid pertinet ad bonum virum ad quod tenetur; scilicet quod reddat alicui quod justum est; nam actus justitiae est ut reddatur alicui quod ei debetur. Et ideo unusquisque venditor ad hoc tenetur ut justam venditionem faciat, non autem ut faciat venditionem liberalem, dimittens aliquid de pretio justo. Justitia autem aequalitas quaedam est, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 2. Est ergo justa venditio, quando pretium acceptum ab habente aequatur rei venditae; injusta autem, si non aequetur, sed plus accipiat. Si ergo vitium rei venditae faciat rem minus valere quam pretium impositum a venditore, injusta erit venditio, unde peccat occultans vitium; si autem non faciat rem minus valere quam pretium impositum, quia forte venditor minus pretium imponit propter vitium, tunc non peccat tacens vitium, quia venditio non est injusta: et forte esset sibi damnosum, si vitium diceret; quia emptor vellet habere rem etiam pro minori pretio quam valeret. Liberaliter tamen faceret, si dammum proprium contemneret (1), ut satisfaceret voluntati alterius, licet ad hoc non teneatur.

Ad primum ergo dicendum, quod per illud dictum legis non habetur quod licitum sit simplici venditori decipere emptorem, et e converso; sed dicitur aliquid esse licitum secundum legem quod per legem non punitur, sicut secundum legem veterem libellus repudii.

Ad secundum dicendum, quod praecepta legis sunt ductiva ad perfectam virtutem: tamen actus perfectae virtutis non cadunt sub praecepto legis humanae; sed prohibet quaedam graviora, ut gradatim homines retracti a malis per se ipsos ad virtutem exerceantur. Permittit autem quaedam minora peccata, eis poenam non infligens, quia sine his non facile invenitur hominum multitudo; et de talibus est deceptio quae est inter vendentes et ementes; quia plurimi sunt qui volunt vili emere et care vendere, ut Augustinus dicit in lib. de Trin.

Ad illud vero quod primo in contrarium objicitur, dicendum, quod illud intelligendum est quando morbus pecoris facit pecus minus valere quam vendatur.

Ad secundum dicendum, quod ea ratione Tullius dicit quod vir bonus non tacet vitium rei venditae, quia ad virum bonum non pertinet decipere aliquem: deceptio autem non est, si id quod tacetur de re vendita, non facit rem minus valere quam pretium quod pro ea accipitur.

QUAESTIO VI.

Deinde quaesitum est de peccatis; et circa hoc quaesita sunt duo: 1.° utrum peccatum sit appetere praelationem; 2.° utrum peccatum sit praedicatori habere oculum ad rem temporalem.

(1) *Al.* damnosum proprium contineret.

ARTICULUS XI.

(33.)

Utrum appetere praelationem sit peccatum. — (2-2, *quaest.* 185, *art.* 1, 2; *et art.* 48, *et* 115, *et* 241, *hujus lib.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum sit appetere praelationem. Non enim videtur quod possit appeti sine peccato id quod non fuit in statu naturae integrae, sed solum in statu naturae corruptae. Sed praelatio non fuit in statu naturae integrae, sed incepit esse post peccatum, quando dictum est mulieri (Gen. 3, 16): *Sub viri potestate eris.* Ergo peccatum est praelationem appetere.

2. Praeterea, appetitus videtur esse de his quae pertinent ad statum futurae gloriae. Sed in futuro cessabit omnis praelatio, ut dicit quaedam Glossa, 1 Corinth. 15. Ergo peccatum est appetere praelationem.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Timoth., 5, 17: *Qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur.* Sed non est peccatum appetere illud cui debetur honor, qui non debetur nisi virtuti. Ergo non est peccatum appetere praelationem.

Respondeo dicendum, quod hanc quaestionem solvit Augustinus, 19 de civit. Dei, ubi dicit, quod locus superior sine quo populus regi non potest, etsi administretur ut decet, tamen indecenter appetitur: cujus ratio est; quia qui appetit praelationem, aut est superbus, aut injustus. Injustitia enim est quod aliquis velit sibi plus de honore accipere, aut de potestate, aut de aliis bonis, nisi sit majoribus dignus, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 3). Quod autem aliquis aestimet se esse magis dignum praelatione omnibus illis super quos praelationem accipit, superbiae et praesumptionis est. Unde patet quod quicumque praelationem appetit, aut est injustus aut superbus; et ideo nullus suo appetitu debet ad praelationem pervenire, sed solum Dei judicio, secundum illud Apostoli ad Heb. 5, 4: *Nemo sibi assumit honorem, sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron.* Potest tamen aliquis licite appetere se esse dignum praelatione, vel opera boni praelati, pro quibus debetur honor.

Unde patet responsio ad ultimum.

Primae vero duae rationes non recte concludunt; quia etiam ea quae non fuerunt in statu innocentiae nec erunt in statu gloriae, possunt licite appeti, sicut subjici, poenitere, et alia hujusmodi: quamvis praelatio quantum ad aliquid fuisset in statu innocentiae, et futura sit in statu gloriae; scilicet quantum ad superioritatem gradus, et quantum ad gubernationem vel regimen, non autem quantum ad coactam servitutem.

ARTICULUS XII.

(31.)

Utrum sit peccatum praedicatori habere oculum ad temporalia. — (2-2, *quaest.* 100, *art.* 3, *ad* 2; *quaest.* 180, *art.* 4, *ad* 4.)

Ad secundum sic procedebatur. Videtur quod peccatum sit praedicatori habere oculum ad temporalia. Dicitur enim Luc. 12, 31: *Quaerite primo regnum Dei;* Glossa, *idest bona aeterna, et haec*

omnia adjicientur vobis; Glossa: *etiam non quaerentibus*. Ergo non licet praedicatori habere oculum ad terrena.

Sed contra est quod dicitur 1 Cor. 9, 10: *Debet qui arat, in spe arare*; Glossa: *stipendiorum temporalium*. Ergo licet praedicatori, de quo ibi loquitur, habere oculum ad terrena.

Respondeo dicendum, quod habere oculum ad terrena contingit dupliciter. Uno modo sicut ad mercedem vel praemium; et sic praedicatori non licet habere oculum ad terrena, quia sic faceret Evangelium venale. Alio modo sicut ad stipendia pro necessitate sustentationis vitae; et sic licet habere praedicatori oculum ad terrena; unde 1 ad Timoth. 5, super illud, *Qui bene praesunt presbyteri etc.* dicit Glossa Augustini: *Necessitatis est accipere unde vivitur, caritatis est praebere; non tamen venale est Evangelium pro his. Si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt. Accipiant ergo sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a Domino.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO VII.

Deinde quaesitum fuit de poenis peccatorum: et primo de ipsis poenis; secundo de remissione poenarum. Circa primum quaesita sunt duo: 1.° utrum anima separata possit pati ab igne corporeo; 2.° utrum duorum qui eadem poena sunt digni, unus diutius moretur in purgatorio quam alius.

ARTICULUS XIII.

(35.)

Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo. — (*Art.* 61; *et* 4, *dist.* 44, *quaest.* 3, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima a corpore separata non possit pati ab igne corporeo. Quia, secundum Philosophum, quod non tangit, non agit. Sed ignis corporeus non tangit animam separatam a corpore, cum non habeat terminos corporales; quae autem se tangunt, habent ultima simul. Ergo anima separata non patitur ab igne corporeo.

2. Praeterea, illa quae patiuntur ad invicem, invicem converti possunt. Sed anima non potest converti in ignem corporeum, nec e converso. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

3. Praeterea, Bernardus dicit, quod nihil ardet in inferno nisi propria (1) voluntas. Sed propria voluntas, cum sit quoddam spirituale, non potest esse materia ignis corporalis. Ergo anima a corpore separata non potest ab igne corporeo pati.

Sed contra est quod dicitur Isa. ult., 24, *Ignis eorum non extinguetur.*

Respondeo dicendum, quod pati multipliciter dicitur. Uno modo pati communiter dictum idem est quod recipere, secundum quod sentire et intelligere est quoddam pati; et hoc modo anima conjuncta corpori patitur a rebus corporeis sentiendo et intelligendo; sed an separata a corpore possit hoc modo a rebus corporeis pati, alterius quaestionis est, propter quosdam qui dicunt, quod anima separata a corpore, et etiam Angelus, potest accipere cognitionem a rebus sensibilibus. Sed si etiam haec opinio esset vera, tamen pati sentiendo et intelligendo est perfici, non puniri; nisi forte per accidens, inquantum id quod sentitur vel intelligitur, repugnat voluntati; sed ipsum sentire vel intelligere secundum se consideratum poenale non est. Alio modo dicitur pati proprie loquendo secundum contrarietatem agentis ad patiens; prout scilicet pati dicimur, cum aliquid nobis advenit quod est contrarium naturae vel voluntati nostrae; et secundum hoc infirmitas et tristitia passiones dicuntur. Et haec quidem passio dupliciter esse potest. Uno modo per receptionem formae contrariae, sicut aqua patitur ab igne inquantum calefit, et per consequens diminuitur qualitas naturalis ejus: hoc modo separata anima non potest pati ab igne corporeo, quia nec calefieri potest nec desiccari, nec secundum formam aut qualitatem quamcumque ignis corporei immutari. Alio modo dicitur pati omne illud quod quocumque modo impeditur a suo proprio impetu vel inclinatione; sicut si dicimus lapidem descendentem pati, cum impeditur ne deorsum perveniat; et sicut dicimus hominem pati, cum detinetur vel ligatur ne vadat quo vult; et ita per modum ligationis cujusdam anima patitur ab igne corporeo, ut Augustinus dicit, 21 de civit. Dei. Non enim hoc est contra naturam spiritus corpori alligari, cum videamus animam naturaliter alligari corpori ad vivificandum ipsum. Daemones etiam per necromantiam potestate superiorum daemonum alligantur aliquibus imaginibus, vel aliquibus aliis rebus; unde multo magis possunt spiritus alligari divina virtute igni corporeo, non ut dent vitam, sed ut accipiant poenam, sicut Augustinus dicit. Sed quia quod est minoris virtutis, non potest sua virtute ligare id quod est majoris virtutis; inde est quod nullum corpus potest ligare spiritum, qui est majoris virtutis, nisi aliqua superiori virtute; et propter hoc dicitur, quod ignis corporeus agit in animam separatam non virtute propria, sed inquantum est instrumentum divinae justitiae vindicantis.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis tangit animam, non quidem tactu mathematico, qui attenditur secundum terminos quantitativos, sed magis contactu virtutis, non propriae, sed quam habet inquantum est instrumentum divinae justitiae.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de passione quae est per susceptionem formae contrariae.

Ad tertium dicendum, quod propria voluntas dicitur ardere in inferno, quia meretur ardorem.

ARTICULUS XIV.

(36.)

Utrum aequali poena puniendi in purgatorio unus citius possit liberari quam alius.

Ad secundum sic procedebatur. 1. Videtur quod duorum qui sunt digni aequali poena, unus non possit citius a purgatorio liberari quam alius. Judicium enim post mortem non est hominis, sed Dei, qui secundum veritatem judicat, ut dicitur ad Rom. 2. Sed contra veritatem judicaret, si uni eorum, qui sunt digni aequali poena, infligeretur gravior poena sensus quam alteri; dilatio autem gloriae est major poena quam acerbitas poenae

(1) *Forte* prava; *et sic infra.*

sensus; quia, sicut dicit Chrysostomus super Matth., carere visione divina est major poena quam quaelibet poena sensibilis. Ergo unus eorum qui digni sunt aequali poena, non majorem dilationem gloriae patietur altero citius liberato.

2. Praeterea, malum, secundum Augustinum, dicitur quia nocet: nocet autem quod adimit bonum. Dilatio autem gloriae adimit majus bonum, scilicet bonum increatum. Ergo est majus malum; et sic idem quod prius.

3. Sed contra est quod Magister dicit in 4 Sent., dist. 45, quod ille pro quo fiunt plura suffragia, citius a poenis purgatorii liberatur. Contingit autem quod pro uno eorum qui digni sunt aequali poena, fiunt plura suffragia quam pro alio. Ergo unus citius liberabitur.

4. Praeterea, in fine mundi inveniuntur aliqui cremabilia quaedam habentes, quorum dilatio a gloria non erit tam diuturna, sicut eorum qui modo cremabilia deferunt ad purgatorium, quia brevis mora erit inter mortem et resurrectionem, ut Augustinus dicit. Ergo pari ratione et nunc eorum qui aequalia cremabilia deferunt, unus potest minus differri a gloria quam alius, et sic erit citius liberatus a poenis.

Respondeo dicendum, quod ista quaestio fundatur supra virtutem suffragiorum, utrum scilicet suffragia facta pro aliquo, valeant illi solum pro quo fiunt ad liberationem, vel etiam aliis. Circa quod aliqui dixerunt, quod non magis valent illi quam aliis; immo forte magis valent aliis, si sint melius dispositi ad recipiendum suffragiorum virtutem: et ponunt exemplum, sicut si accendatur cereus in domo pro aliquo divite qui sit caecus, illuminat omnes in domo existentes, et forte alios magis illuminat, si habeant limpidiorem visum. Et secundum hanc opinionem, duorum qui ob aequales culpas in purgatorio detinentur, unus non potest citius liberari quam alter. Sed hanc opinionem non reputo veram: cujus ratio est, quia suffragium unius valet alteri propter duo. Uno modo propter unitatem caritatis, quia omnes qui sunt in caritate, sunt quasi unum corpus; et ita bonum unius redundat in omnes, sicut manus deservit toti corpori, et similiter quodlibet corporis membrum: et secundum hoc, quodcumque bonum factum ab aliquo, valet cuilibet in caritate existenti, secundum illud Psalm. 118, 63: *Particeps ego sum omnium timentium te, et custodientium mandata tua.* Alio modo secundum quod per intentionem alicujus actus ejus transfertur in alterum; puta, si aliquis pro altero solvat aliquod debitum, pro eodem habetur ac si ille solveret pro quo solvitur. Primo ergo modo valet opus bonum per modum meriti, cujus radix est caritas; sed secundo modo opus unius valet alteri per modum satisfactionis, prout unus pro altero satisfacere potest, si hoc intendat: et talis valor attenditur in suffragiis, quae ad hoc fiunt, ut per ea homines liberentur a debito poenae.

Et ideo dicendum est, quod suffragia per istum modum non valent nisi illis pro quibus fiunt: et secundum hoc, si pro aliquo fiunt multa suffragia, citius liberatur a poena purgatorii quam alii pro quibus non fiunt, etiam si aequalia peccata detulerunt. Concedendum tamen est, quod suffragia pro uno facta omnibus valent, inquantum scilicet omnes qui sciunt, gaudent ex caritate de bonis quae ex caritate fiunt; et secundum hoc verum est quod illis pro quibus non fiunt, plus valent suffragia, si sint majoris caritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccato veniali, cum non habeat aversionem a Deo, per se loquendo, non debetur poena carentiae visionis divinae nec simpliciter nec ad tempus; sed quod ad tempus retardentur a visione divina, hoc contingit per accidens; quia scilicet quamdiu digni sunt aliqua poena, non possunt participare summam felicitatem, quae in visione consistit. Justitia autem respicit poenam per se debitam peccato, non autem eam quae per accidens consequitur.

Per hoc patet responsio ad secundum.

Tertium concedimus, et quartum similiter. Illi tamen qui in fine mundi vivi reperientur, parum habebunt de cremabilibus, praecedentibus tribulationibus praepurgati. Poterit etiam fieri ut acerbitas poenae modici temporis recompenset diuturnitatem poenae in aliis.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaesitum fuit de remissione peccatorum; et circa hoc quaesita sunt duo: 1.° utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile 2.° utrum crucesignatus qui moritur antequam iter arripiat transmarinum, plenam habeat peccatorum remissionem.

ARTICULUS XV.

(57.)

Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile. — (2-2, *qu.* 14, *art.* 3, *et quaest.* 118, *art.* 3, *ad* 3; *et de Malo, quaest.* 111, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non sit irremissibile. Una est enim dignitas et majestas Patris et Filii et Spiritus sancti. Sed peccatum in Filium non est irremissibile; dicitur enim Matth. 12, 31: *Quicumque verbum contra Filium hominis dixerit, remittetur ei.* Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

Sed contra est quod ibidem dicitur: *Qui dixerit contra Spiritum sanctum verbum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro.*

Respondeo dicendum, quod de peccato in Spiritum sanctum tripliciter aliqui sunt locuti.

Doctores enim ante Augustinum intellexerunt peccatum in Spiritum sanctum esse blasphemiam dictam contra Spiritum sanctum, aut opera ejus, vel etiam contra Divinitatem Dei Patris aut Filii, quia etiam Pater et Filius, communiter sumendo, Spiritus sanctus est, quia *Deus spiritus est*, ut dicitur Joan. 4, 24. Peccatum autem in Filium hominis intelligunt blasphemiam in Christum secundum humanam naturam. Et utroque modo peccabant Judaei in Christum. Primo enim modo contra eum peccabant, miracula, quae per Spiritum sanctum et virtute suae Divinitatis faciebat, principi daemoniorum attribuendo. Secundo autem modo contra eum peccabant, dicendo: *Ecce homo vorax, potator vini, ut publicanorum amicus*, ut dicitur Matth. 11. 19. Hanc ergo secundam blasphemiam dicit remissibilem, quia habebant aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in Christo

videbant; aliam vero blasphemiam dicit irremissibilem, quia nullam excusationem habebant videntes manifesta indicia Spiritus sancti et Divinitatis. Propter hoc, secundum Chrysostomum, perseverantibus non fuit remissa haec blasphemia neque in hoc saeculo neque in futuro: quia in hoc saeculo puniti sunt pro ea per Romanos, et in futuro cruciabuntur in inferno.

Secundum Augustinum vero, Spiritui sancto, qui est caritas Patris et Filii, attribuitur remissio peccatorum. Ille ergo contra Spiritum sanctum peccat, vel blasphemat, vel verbum dicit corde, ore aut opere, qui hoc agit per impoenitentiam usque ad finem vitae suae, ut non fiat ei remissio peccatorum: et tunc planum est quod hoc peccatum in Spiritum sanctum non remittitur neque in hoc saeculo neque in futuro.

Doctores vero moderni dixerunt, quod quia Patri attribuitur potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas; peccatum ex infirmitate est peccatum in Patrem, peccatum ex ignorantia est peccatum in Filium, peccatum ex certa malitia est peccatum in Spiritum sanctum. Quia ergo ignorantia vel infirmitas excusat peccatum vel in toto vel in parte, dicunt, quod peccatum in Patrem vel in Filium remittitur, quia vel totaliter culpa caret, vel culpa diminuitur; malitia vero non excusat peccatum, sed aggravat; et ideo peccatum in Spiritum sanctum non remittitur neque in toto neque in parte; quia non habet in se aliquam rationem veniae, per quam diminuatur culpa; et si aliquando remittatur, hoc magis est ex misericordia Dei remittentis, qui etiam morbos incurabiles curat, quam ex remissibilitate peccati.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XVI.

(38.)

Utrum crucesignatus moriens ante susceptum iter, habeat plenariam indulgentiam peccatorum. — (4, *dist.* 20, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaestiunc.* 3, *ad* 2, *et art.* 107.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod crucesignatus qui moritur antequam iter arripiat, habeat plenam indulgentiam peccatorum. Ad hoc enim quod indulgentia alicui valeat, requiritur quod sit vere poenitens et confessus, ut continetur in littera papali. Sed crucesignatus decedens ante iter assumptum, habet haec omnia quae requiruntur secundum formam litterae ad percipiendam plenam indulgentiam peccatorum. Ergo plene percipit eam.

2. Praeterea, solum Deus remittit peccatum quantum ad culpam. Cum ergo Papa dat indulgentiam omnium peccatorum, hoc non est referendum ad culpam, sed ad universitatem poenarum. Ille ergo qui accipit crucem secundum formam litterae papalis, nullam poenam patietur pro suis peccatis; et sic statim evolabit, plenam remissionem peccatorum consecutus.

3. Sed contra, Augustinus dicit in 15 de Trinit., quod *non est idem abstrahere telum, et sanare vulnus*: telum enim peccati abstrahitur per remissionem peccati; vulnus autem sanatur per reformationem imaginis, quae quidem fit per opera satisfactionis. Sed crucesignatus decedens ante iter arreptum, nullum laborem sustinuit ad reformationem imaginis. Ergo nondum est sanatum vulnus; et sic non poterit ad gloriam statim pervenire antequam poenas purgatorii patiatur.

4. Praeterea, quilibet Sacerdos utitur talibus verbis: *Ego absolvo te ab omnibus peccatis tuis.* Si ergo crucesignatus decedens evolaret, pari ratione quilibet alius a quoque sacerdote absolutus; quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quaestionis, sicut supra dictum est, opus unius potest esse satisfactorium pro alio, ad quem per intentionem facientis refertur. Christus autem pro Ecclesia sua sanguinem suum fudit, et multa alia fecit et sustinuit, quorum aestimatio est infiniti valoris, propter dignitatem personae; unde dicitur Sapient. 7, 14, quod *infinitus est* in illa *thesaurus hominibus.* Similiter etiam et omnes alii Sancti intentionem habuerunt in his quae passi sunt et fecerunt propter Deum, ut hoc esset ad utilitatem non solum sui, sed etiam totius Ecclesiae. Totus ergo iste thesaurus est in dispensatione ejus qui praeest generali Ecclesiae; unde Petro Dominus claves regnum caelorum commisit, Matth. 16. Quando ergo utilitas vel necessitas ipsius Ecclesiae hoc exposcit, potest ille qui praeest Ecclesiae, de ista infinitate thesauri communicare alicui qui per caritatem fit membrum Ecclesiae, de praedicto thesauro quantum sibi visum fuerit opportunum, vel usque ad totalem remissionem poenarum, vel usque ad aliquam certam quantitatem; ita scilicet quod passio Christi et aliorum Sanctorum ei imputetur ac si ipse passus esset quantum sufficeret ad remissionem sui peccati, sicut contingit cum unus pro alio satisfacit, ut dictum est.

Ad hoc ergo quod indulgentia alicui valeat, tria requiruntur. Primo causa pertinens ad honorem Dei, vel ad necessitatem aut utilitatem Ecclesiae. Secundo auctoritas in eo qui facit: Papa enim potest principaliter, alii vero inquantum potestatem ab eo accipiunt vel ordinariam vel commissam, seu delegatam. Tertio requiritur ut sit in statu caritatis ille qui indulgentiam percipere vult. Et haec tria designantur in littera papali. Nam causa conveniens designatur in hoc quod praemittitur de subsidio terrae sanctae; auctoritas vero in hoc quod fit mentio de auctoritate Apostolorum Petri et Pauli, et ipsius Papae; caritas autem recipientis, in hoc quod dicitur: *Omnibus vere poenitentibus et confessis.* Non dicit, et satisfacientibus: quia indulgentia non excusat a contritione et confessione, sed cedit in locum satisfactionis.

Est ergo dicendum in quaestione proposita, quod si secundum formam papalis litterae indulgentia concedatur accipientibus crucem in subsidium terrae sanctae, crucesignatus statim habet indulgentiam, etiamsi decedat antequam iter arripiat; quia sic causa indulgentiae erit non iter, sed votum itineris. Si autem in forma litterae contineatur quod indulgentia detur his qui transierint ultra mare; ille qui decedit antequam transeat, non habet indulgentiam, quia non habet indulgentiae causam.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ultimo casu deficit in crucesignato decedente illud quod est principalius, scilicet indulgentiae causa.

Ad secundum dicendum, quod per auctoritatem solus Deus culpam remittit, sed ministerio etiam

sacerdos, inquantum exhibet sacramentum remissionis peccati, puta in baptismo vel poenitentia; et tamen indulgentia non se extendit ad remissionem culpae, quia non est sacramentalis, unde non sequitur ordinem, sed jurisdictionem: potest enim et non sacerdos indulgentiam concedere, si sit ei commissum. Et ideo poena totaliter remittitur si causa subsit, non autem si causa desit.

Ad tertium dicendum, quod satisfactio et est punitiva, inquantum est actus vindicativae justitiae, et est etiam medicativa, inquantum est quoddam sacramentale. Indulgentia ergo supplet locum satisfactionis, inquantum est punitiva; quia scilicet poena quam alius sustinuit, imputatur isti ac si ipse sustinuisset, et ideo reatus poenae tollitur; sed non succedit in locum satisfactionis inquantum est medicativa, quia adhuc remanent pronitates ad peccandum derelictae ex priori peccato, ad quas sanandas necessarius est labor satisfactionis. Et ideo crucesignatis, dum vivunt, consulendum est ut non praetermittant satisfactionis opera, inquantum sunt praeservativa a peccatis futuris, licet reatus poenae sit totaliter solutus. Nec ad hoc requiritur aliquis labor; quia sufficit labor passionis Christi. Morientibus autem non est necessaria hujusmodi praeservatio, sed solum liberatio a reatu poenae.

Ad quartum dicendum, quod verbum sacerdotis dicentis, *Absolvo te ab omnibus peccatis tuis*, non refertur ad poenam, sed ad culpam, cujus absolutioni ministerium impendit. Non potest autem aliquis absolvi ab una culpa, quin absolvatur ab omnibus. Poena vero potest totaliter dimitti, vel particulariter. Particulariter quidem in absolutione sacramentali poena dimittitur; totaliter vero in spirituali gratia indulgentiae: sicut etiam Dominus dicit Joan. 8, 11, mulieri adulterae: *Non te condemnabo; vade, et amplius noli peccare.*

QUODLIBETUM TERTIUM

QUAESTIO I.

Quaesitum est de Deo, de Angelis, de hominibus et de creaturis pure corporalibus. De Deo quaesitum est et quantum ad naturam divinam, et quantum ad naturam humanam assumptam. Circa divinam naturam quaesita sunt duo de potentia Dei: 1.° utrum Deus possit facere quod materia sit sine forma; 2.° utrum possit facere quod idem corpus simul localiter sit in duobus locis.

ARTICULUS PRIMUS.

(33.)

Utrum Deus possit facere quod materia sit sine forma. — (1 *part.*, *quaest.* 3, *art.* 2, *quaest.* 3, *art.* 2, *ad* 1; *quaest.* 66, *art.* 1 *et art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus possit facere quod materia sit sine forma. Sicut enim materia secundum suum esse dependet a forma, ita accidens a subjecto. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris. Ergo potest facere quod materia sit sine forma.

Sed contra, Deus non potest facere contradictoria esse simul. Sed materiam esse sine forma implicat contradictionem, eo quod esse materiae importat actum, qui est forma. Non ergo Deus potest facere quod materia sit sine forma.

Respondeo dicendum, quod uniuscujusque rei virtus activa est aestimanda secundum modum essentiae, eo quod unumquodque agit inquantum est ens actu. Unde si in aliquo inveniatur forma aliqua vel natura non limitata seu contracta, erit virtus ejus se extendens ad omnes actus vel effectus convenientes illi naturae; puta, si intelligeretur esse calor per se subsistens, vel in aliquo subjecto quod reciperet ipsum secundum totum ejus posse, sequeretur quod haberet virtutem ad producendum omnes actus et effectus caloris. Si vero aliquod subjectum non reciperet calorem secundum ejus totum posse, sed cum aliqua contractione et limitatione, non haberet virtutem activam respectu omnium actuum vel effectuum caloris. Cum autem Deus sit ipsum esse subsistens, manifestum est quod natura essendi convenit Deo infinite absque omni limitatione et contractione; unde ejus virtus activa se extendit infinite ad totum ens, et ad omne id quod potest habere rationem entis. Illud ergo solum poterit excludi a divina potentia quod repugnat rationi entis; et hoc non propter defectum divinae potentiae, sed quia ipsum non potest esse ens, unde non potest fieri. Repugnat autem rationi entis non ens simul et secundum idem existens: unde quod aliquid simul sit et non sit, a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens; et de hujusmodi est materiam esse in actu sine forma. Omne enim quod est actu; vel est ipse actus, vel est potentia participans actum: esse autem actu repugnat rationi materiae, quae secundum propriam rationem est ens in potentia. Relinquitur ergo quod non possit esse in actu nisi inquantum participat actum: actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma; unde idem est dictu, materiam esse in actu, et materiam habere formam. Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma, est dicere contradictoria esse simul; unde a Deo fieri non potest.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod accidens secundum suum esse dependet a subjecto sicut a causa sustentante ipsum. Et quia Deus potest producere omnes actus secundarum causarum absque ipsis causis secundis, potest conservare in esse accidens sine subjecto. Sed materia secundum suum esse actuale dependet a forma, inquantum forma est ipse actus ejus; unde non est simile.

ARTICULUS II.

(10.

Utrum Deus possit facere idem corpus esse simul localiter in duobus locis. — (1 *part.*, *quaest.* 67, *art.* 2; *et cont. Gent.* 3, *cap.* 101 *et* 102.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus possit facere unum corpus simul esse localiter in duobus locis. Difficilius enim est quod

haec substantia mutetur in illam substantiam, quam quod hoc accidens mutetur in illud accidens. Sed in sacramento altaris, ex hoc quod divina virtute substantia panis, remanentibus ejus dimensionibus, secundum quas commensuratur loco, convertitur in substantiam corporis Christi, sequitur quod idem corpus Christi sit non localiter secundum commensurationem propriarum dimensionum, sed sacramentaliter, in pluribus locis simul. Ergo potest facere quod convertatur dimensio hujus corporis in dimensionem alterius corporis; et sic erit idem corpus localiter in duobus locis simul.

Sed contra, omnia duo loca distinguuntur ad invicem secundum aliquam loci contrarietatem, quae sunt sursum et deorsum, ante, retro, dextrum et sinistrum. Sed Deus non potest facere quod duo contraria sint simul; hoc enim implicat contradictionem. Ergo Deus non potest facere quod idem corpus localiter sit simul in duobus locis.

Respondeo dicendum, quod aliquod corpus esse localiter in aliquo loco, nihil est aliud quam corpus circumscribi et comprehendi a loco secundum commensurationem propriarum dimensionum. Quod autem comprehenditur a loco aliquo, ita est in ipso loco, quod nihil ejus est extra locum illum: unde ponere quod sit localiter in hoc loco, et tamen sit in alio loco, est ponere contradictoria esse simul. Unde, secundum praemissa, hoc a Deo fieri non potest.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod difficilius est hoc accidens mutari in illud accidens quam hanc substantiam mutari in illam substantiam: tum quia duae substantiae conveniunt in subjecto materiali, quod est pars essentialis utriusque substantiae: tum quia substantia habet individuationem per se ipsam; accidens vero non est individuabile per se ipsum, sed per subjectum; unde non potest ei convenire quod hoc accidens convertatur in hoc accidens. Dato tamen quod haec dimensio converteretur in illam dimensionem, non sequitur quod idem corpus esset in duobus locis simul, sed in uno tantum: quia sicut postquam substantia panis conversa est in substantiam corporis Christi, jam non sunt ibi duae substantiae, sed una tantum; ita etiam si haec dimensio hujus corporis convertatur in illam dimensionem alterius corporis, jam non erunt duae dimensiones, sed una tantum; et sic non commensuraretur diversis locis, sed uni tantum.

QUAESTIO II.

Deinde quaesitum est de Deo quantum ad humanam naturam assumptam; et circa hoc quaesita sunt tria: 1.° quantum ad animam; utrum scilicet anima Christi sciat infinita; 2.° quantum ad corpus; utrum scilicet oculus Christi post mortem dicatur aequivoce oculus, vel univoce; 3.° quantum ad actum conjuncti, qui est comestio; utrum scilicet post resurrectionem Christus vere comedit incorporando sibi cibum.

ARTICULUS III.

(41.)

Utrum anima Christi possit scire infinita. — (3 *part.*, *quaest.* 10, *art.* 3; *et opusc.* 3, *cap.* 32.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi possit scire infinita. Nullum enim donum creatum, cum sit finitum, potest elevare creaturam ad idem quod est proprium Dei, quia tale est infinitum. Sed gratia unionis est donum creatum; cognoscere autem infinita est proprium Dei, cujus sapientiae non est numerus. Ergo anima Christi per gratiam unionis non potest elevari ad cognoscendum infinita.

2. Praeterea, Dionysius, 2 cap. caelest. Hier., ponit tria sibi proportionata, quae sunt substantia, virtus, et operatio. Sed substantia animae Christi non potest esse infinita; ergo neque virtus ejus neque operatio potest esse infinita, ut infinita cognoscat.

3. Sed contra, intellectus animae Christi non est minor quam voluntas ejus. Sed meritum Christi, quod est actus voluntatis animae ejus, est infinitus, quia fuit sufficiens ad infinitorum peccatorum abolitionem; est enim propitiatio pro peccatis totius mundi, ut dicitur 1 Joan. 1. Ergo et actus intellectivus animae Christi potest esse infinitus, ut infinita cognoscat.

Respondeo dicendum, quod hic est opus multiplici distinctione. Primo enim considerandum est quod infinitum potest dici et secundum formam et secundum materiam. Dicitur enim infinitum ex eo quod non finitur. Finitur autem et materia per formam, inquantum materia, quae est in potentia ad diversas species, determinatur ad unam speciem per formam; et forma per materiam, inquantum forma speciei, quae nata est esse in pluribus individuis, secundum quod recipitur in hac materia, determinatur ad individuum. Sicut ergo materia sine forma habet rationem infiniti, ita et forma sine materia; et ideo, quia ipsa essentia divina non est recepta aliquo materiali, nec habet permixtionem alicujus potentiae, sed est purus actus subsistens; ideo dicitur infinita. Et quia unumquodque cognoscitur per formam, et secundum quod est in actu; ideo infinitum secundum materiam est secundum se ignotum, ut dicitur in 3 Phys. (text. com. 56). Infinitum autem secundum formam est secundum se notissimum, sed quo ad nos est ignotum, quia excedit nostri intellectus proportionem. Et quia quantitas est dispositio materiae, et infinitum quantitatis attenditur secundum potentiam in assumendo unum post alterum; ideo infinitum quantitatis est secundum se ignotum, et non potest aliquis intellectus cognoscere infinitum quantitatis in post, assumendo unum post alterum, scilicet numerando partem post partem.

Item considerandum est, quod utroque modo contingit aliquid esse infinitum simpliciter, et aliquid secundum quid. Si enim aliquod corpus sit infinitum secundum longitudinem, non autem secundum latitudinem; est infinitum secundum quid: si vero fuerit infinitum secundum omnes dimensiones, erit infinitum simpliciter. Similiter si intelligatur forma alicujus speciei esse non in materia, ut Platonici posuerunt, erit infinita secundum quid, quantum scilicet ad

individua illius speciei; tamen erit finita, inquantum scilicet determinatur ad genus et speciem. Sed divina essentia est simpliciter infinita, quia est absoluta ab omni circumscriptione generis vel speciei.

Item considerandum est, quod duplex est scientia. Una dicitur scientia visionis, per quam cognoscuntur ea quae sunt, erunt, vel fuerunt. Alia simplicis notitiae, per quam cognoscuntur ea quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, sed esse possunt.

Dicendum est ergo, quod Deus cognoscendo suam essentiam, quia comprehendit eam, cognoscit scientia simplicis notitiae infinita simpliciter, quia cognoscit omnia quae ipse facere potest; non tamen cognoscit ea in post assumendo, scilicet numerando unum post aliud, sed omnia simul. Anima vero Christi non comprehendit essentiam Dei, et per consequens neque virtutem ejus: unde non potest cognoscere omnia quae Deus facere potest, et ideo non cognoscit infinita simpliciter; comprehendit autem anima Christi totam potentiam creaturae. In potentia autem creaturae sunt infinita non simpliciter, quia potentia creaturae non se extendit ad omnia quae Deus potest, sed secundum aliquod genus; sicut continuum est in potentia ad infinitas divisiones. Unde anima Christi scientia simplicis notitiae cognoscit infinita secundum quid, quae sunt in potentia creaturae.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primae duae rationes procedunt de cognitione infinitorum simpliciter.

Ad tertium dicendum, quod voluntas animae Christi est virtus finita simpliciter, sicut et intellectus ejus; meritum autem Christi habet infinitatem ex dignitate, inquantum scilicet est meritum Dei et hominis.

ARTICULUS IV.

(42.)

Utrum oculus Christi post mortem fuerit oculus aequivoce. — (3 *part.*, *quaest* 50, *art.* 4 *et* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod oculus Christi post mortem non fuerit aequivoce oculus. Corpus enim Christi et quaelibet partium ejus substantificatur per hypostasim Dei Verbi. Sed hypostasis Verbi Dei mansit unita corpori Christi et partibus ejus post mortem. Ergo fuit idem secundum substantiam corpus Christi post mortem et ante, secundum totum et secundum omnes partes ejus; non ergo oculus Christi fuit aequivoce oculus post mortem.

2. Praeterea, philosophi loqui non noverunt nisi de homine puro. Sed Christus non fuit purus homo, sed homo et Deus. Ergo quod Philosophus dicit, oculum hominis mortui esse aequivoce oculum, non habet locum in Christo.

Sed contra, Christus est univoce homo cum aliis hominibus; et mors ejus fuit vera, sicut et aliorum hominum mors. Cum ergo oculus cujuslibet hominis mortui aequivoce oculus dicatur; videtur quod etiam oculus Christi post mortem sit aequivoce oculus

Respondeo dicendum, quod aequivocum et univocum dicitur secundum definitivam rationem eamdem, vel non eamdem. Ratio autem definitiva cujuslibet speciei sumitur a forma specifica ipsius. Forma autem specifica hominis est anima rationalis; unde remota anima rationalis, non potest remanere homo univoce, sed aequivoce tantum. Oportet autem idem accipere in partibus quod est in toto; nam sicut anima se habet ad totum corpus, ita pars animae se habet ad partem corporis, ut visus ad oculum, ut dicitur in 2 de Anima; unde separata anima a corpore, sicut non dicitur homo nisi aequivoce, ita nec dicitur oculus nisi aequivoce; et hoc indifferenter, sive praesupponatur alia forma substantialis in corpore ante animam rationalem, ut quidam volunt; sive non, ut magis videtur consonum veritati. Quodcumque enim essentialium principiorum subtrahatur, jam non remanebit eadem ratio speciei, unde nec nomen univoce dicetur. Solo autem hoc modo anima recedente remaneret corpus humanum et partes ejus secundum eamdem rationem speciei, si anima non uniretur corpori ut forma; sed tunc sequeretur quod nec per unionem animae esset substantialis generatio, nec per separationem corruptio; quod quidem ponere in corpore Christi est haereticum. Dicit enim Damascenus in 2 lib., quod corruptionis nomen duo significat; significat enim humanas has passiones, famem, sitim, laborem, clavorum perforationem, mortem; scilicet separationem animae a corpore, et quaecumque talia: significat etiam corruptio perfectam corporis in ea, ex quibus compositum est, elementa, destructionem et dissolutionem, cujusmodi experimentum corpus divinum non habuit, ut ait Propheta (Psalm. 15, 10): *Non dabis Sanctum tuum videre dyastoram* (1), idest destructionem. Incorruptibile autem secundum insipientem Julianum et Galenum corpus Domini dicere secundum primum corruptionis significatum ante resurrectionem, impium est. Si enim incorruptibile, non omusion (2), scilicet consubstantiale nobis; et non veritate facta sunt quae facta esse Evangelium ait; opinione, et non veritate salvati sumus. Sicut ergo Christus in triduo mortis propter separationem animae a corpore, quae est vera corruptio, non dicitur fuisse homo univoce, sed homo mortuus, ita nec oculus ejus in triduo mortis fuit univoce oculus, sed aequivoce, sicut oculus mortuus; et eadem ratio est de aliis partibus corporis Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia dicitur dupliciter. Quandoque enim sumitur pro hypostasi; et sic verum est quod corpus Christi substantificatum mansit per hypostasim Dei Verbi; non enim per mortem soluta est unio Verbi neque ad animam neque ad corpus; et sic remanet simpliciter idem corpus numero secundum hypostasim sive suppositum, quod est persona Verbi. Alio modo accipitur substantia pro essentia vel natura; et sic corpus Christi substantificatur per animam sicut per suam formam, non autem per Verbum, quia Verbum non unitur corpori ut forma; hoc enim est haereticum, secundum haeresim Arii et Apollinaris, qui posuerunt Verbum esse in Christo loco animae. Sequeretur etiam quod esset unio Dei et hominis facta in natura, quod pertinet ad haeresim Eutychis. Sic ergo corpus Christi post mortem est simpliciter idem secundum substantiam quae est hypostasis, non autem secundum substantiam quae est essentia vel natura. Univoca-

(1) διαφθορά.
(2) ὁμοούσιον.

tio autem et aequivocatio non respicit suppositum, sed essentiam vel naturam, quam significat definitio.

Ad secundum dicendum, quod etsi Christus non sit purus homo, est tamen verus homo, et mors ejus fuit vera mors; unde quidquid est verum de homine inquantum est homo, et de morte hominis, totum est verum de Christo et de morte ejus.

ARTICULUS V.

(13.)

Utrum Christus post resurrectionem vere comedit, cibum sibi incorporando. — (3 *part., quaest.* 55, *art.* 4, *corp.*; *et ad* 1, *quaest.* 54, *art.* 2, *ad* 3.)

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus post resurrectionem vere comederit, cibum sibi incorporando. Quia, ut Augustinus dicit, in lib. 83 Quaestionum, *si fallit, veritas non est*: unde nulla fictio decet Christum qui est veritas. Esset autem fictio, si non vere sibi cibum incorporaret, quem ipse comedere videbatur. Vere ergo comedit incorporando sibi cibum.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *Christus, etsi gustavit cibum post resurrectionem, sed non lege naturae, sed dispensationis modo, veritatem credere faciens resurrectionis, et quod haec eadem caro est quae passa est et resurrexit.*

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse verum dupliciter: uno modo veritate significationis: alio modo veritate naturalis speciei; sicut vox est vera veritate significationis, quando significat esse quod est; veritas autem naturalis speciei dependet ex principiis speciei, non autem ex effectibus, vel ex his quae quocumque modo consequuntur; unde vox dicitur vera veritate naturalis speciei, quando formatur debitis instrumentis, et ex ore animalis profertur cum quadam imaginatione, etiamsi a nullo audiatur, quod est effectus consequens vocem. Leguntur autem in Scripturis absque necessitate et Angeli comedisse, et Christus post resurrectionem; et utraque comestio fuit vera, ut Augustinus dicit, 13 de civit. Dei; aliter tamen et aliter. In Angelis enim fuit vera veritate significationis; quia, ut Augustinus dicit ibidem, Angeli comederunt, non quia indigebant, sed quia volebant et poterant, ut hominibus quadam sui ministerii humanitate congruerent. In Christo autem fuit vera comestio veritate naturalis speciei; fuit enim exercita naturalibus instrumentis ad hunc actum ordinatis; et etiam fuit vera veritate significationis, quia significabat veritatem humanae naturae in corpore resurgente. Quod autem cibus convertatur in corpus, est quoddam consequens comestionem. Unde etiam in nobis si cibus non convertatur, sed statim per vomitum ejiciatur, nihilominus vera fuit comestio quae praecessit. Non autem conveniebat ut in corpus Christi cibus converteretur, quod jam erat extra statum generationis et corruptionis; unde cibus ille fuit virtute Christi resolutus in praecedentem materiam, non autem in Christi corpus conversus; et tamen fuit vera comestio absque aliqua fictione.

Unde patet responsio ad objecta.

QUAESTIO III.

Deinde quaesitum est de Angelis; et circa hoc quaesita sunt tria: 1.° utrum aliquo modo Angelus sit causa animae rationalis; 2.° utrum Angelus influat in animam humanam; 3.° utrum Angelus malus, idest diabolus, inhabitet substantialiter hominem in quolibet peccato mortali.

ARTICULUS VI.

(14.)

Utrum Angelus sit aliquo modo causa animae rationalis. — (1 *part., quaest.* 90, *art.* 3; *et quaest.* 64, *art.* 3; *et de Pot. quaest.* 3, *art.* 1, 4.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus sit causa animae rationalis. Quaecumque enim parificantur in natura, ita tamen quod unum eorum est prius altero in ordine naturae, id quod est prius, est causae ejus quod est posterius. Sed anima et Angelus parificantur in natura; sunt enim homo et Angelus in natura pares, officio dispares; Angelus tamen prius est in ordine naturae quam anima humana, quia est simplicior. Ergo Angelus est causa animae rationalis.

Sed contra, anima rationalis educitur in esse per creationem. Sed creare, cum sit potentiae infinitae, est solius Dei. Non ergo Angelus potest esse causa animae rationalis.

Respondeo dicendum, quod impossibile est, id quod per creationem producitur, ab alio causari quam a prima omnium causa; cujus ratio est, secundum Platonicos, quia quanto aliqua causa est superior, tanto ejus causalitas ad plura se extendit. Unde oportet ut in effectibus id quod ad plura se habet, ad superiorem causam referatur. Manifestum est autem quod in ordine principiorum essentialium quanto aliqua forma est posterior, tanto est magis contracta, et ad pauciora se extendit. Quanto autem forma est prior, et propinquior subjecto primo, tanto oportet quod ad plura se extendat. Sequitur ergo quod formae posteriores sunt ab inferioribus agentibus; priores vero et communiores a superioribus. Et sic relinquitur quod id quod est primum subsistens in unoquoque, sit a prima omnium causa. Quaelibet ergo alia causa praeter primam, oportet quod agat praesupposito subjecto, quod est effectus causae primae. Nulla ergo causa alia potest creare nisi prima causa quae est Deus; nam creare est producere aliquid non praesupposito subjecto. Quaecumque ergo non possunt produci in esse nisi per creationem, a solo Deo creantur. Haec autem sunt illa quae, cum sint subsistentia, vel non sunt composita ex materia et forma, sed sunt formae in suo esse subsistentes, sicut sunt Angeli; vel sunt ea quae si sint composita ex materia et forma, tamen materia eorum non est in potentia nisi ad unam formam, sicut est in corporibus caelestibus; utraque enim haec producuntur absque productione primi subsistentis in eis. Possunt autem produci in actum absque productione primi subjecti tam composita ex materia et forma, quorum materia est in potentia ad diversas formas, et sic in eadem materia possunt

(1) *Al.* qualificantur; *et sic infra.* Vid. resp. ad hoc argumentum.

sibi diversae formae succedere; tam etiam formae quae non sunt subsistentes in suo esse, quae quidem non dicuntur esse quia ipsae habeant esse, sed quia subjecta habent aliqualiter esse secundum eas; unde nec ipsae secundum se dicuntur fieri vel corrumpi, sed inquantum subjecta fiunt entia in actu vel non entia secundum ipsas. Anima autem rationalis est subsistens in suo esse, alioquin non posset habere operationem absque communione suae materiae. Unde relinquitur quod anima rationalis non possit produci in esse nisi per creationem; et ita patet quod Angelus nullo modo sit causa ejus, sed solus Deus.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod prima propositio inducta videtur includere opposita. Si enim anima et Angelus parificantur in natura, Angelus non est prior anima secundum ordinem naturae; nisi dicantur parificari in natura quia conveniunt in natura, non quidem speciei, sed generis. Non autem oportet quod omnium quae conveniunt in natura generis vel speciei, id quod est prius, sit causa omnium aliorum; et quidem in eadem specie non potest unum esse prius altero, proprie loquendo, ordine naturae; quia species praedicatur aequaliter de omnibus individuis, ut dicitur in 3 Metaphys. (text. com. 1). In generibus autem non est sic. Nam inter species unius generis una est naturaliter prior et perfectior altera. Est autem in individuis unius speciei unum altero tempore prius; et quamvis aliquod individuum quod est prius tempore, sit causa cuidam alii quod est posterius, ut pater est causa filii, sicut in objiciendo tangebatur; non tamen hoc est universaliter verum; non enim omnes antiquiores sunt causa omnium juniorum. Similiter etiam contingit id quod est prius inter species ejusdem generis, esse aliorum principium et causam, sicut motus localis aliorum motuum, et binarius aliorum numerorum, et triangulus aliarum figurarum rectilinearum; non tamen hoc est universaliter verum. Non enim homo, qui est perfectissima species animalis, est causa activa aliarum specierum; unde non oportet quod Angelus sit causa factiva animae. Procedit autem haec ratio secundum opinionem quorumdam ponentium Deum agere per necessitatem naturae, et quod ab uno simplici non fit nisi unum immediate, quod sit causa alterius, et sic usque ad ultima rerum. Nos autem ponimus Deum agere omnia per suam sapientiam, per quam ordinem rerum disponit; et sic ab ipsa diversi gradus rerum immediate per creationem producuntur.

ARTICULUS VII.

(15.)

Utrum Angelus influat in animam humanam. — (1 *part.*, *quaest.* 111, *art.* 2; *et de Malo*, *quaest.* 16, *art.* 12.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus non possit influere in animam humanam. Duorum enim distantium unum non influit in alterum nisi per aliquod medium. Sed Angelus et anima distant ab invicem; cum non sit dare aliquod medium per quod influat influxus ab Angelo in animam. Ergo videtur quod Angelus non possit influere in animam.

Sed contra, Dionysius dicit, 8 cap. cael. Hier.: *Homines purgantur, illuminantur et perficiuntur ab Angelis.* Sed hoc non fit nisi per quemdam influxum. Ergo Angelus potest influere in animam humanam.

Respondeo dicendum, quod unumquodque agens agit secundum modum suae naturae: et ideo ubi ignoratur modus naturae rei, necesse est etiam ut modus actionis ejus ignoretur. Modus autem naturae angelicae est nobis ignotus secundum quod in se est; non enim in hac vita scire possumus de eis quid sunt; sed aliqualem cognitionem de eis habere possumus per similitudinem sensibilium rerum, ut Dionysius dicit, 1 et 2 cap. cael. Hier. Unde et modum actionis ipsorum cognoscere non possumus nisi per similitudinem sensibilium agentium. Invenimus autem in sensibilibus agentibus quod id quod est in actu, agit in id quod est in potentia; et quod oportet quod agens conjungatur patienti secundum situm per corporalem contactum. Quanto autem natura intellectualis est superior, tanto est magis actualis; utpote Deo similior, qui est actus purus; unde superiores Angeli possunt agere in inferiores Angelos et in animas nostras, sicut id quod est in actu, agit in id quod est in potentia; et hujusmodi actio dicitur influxus. Quod autem est in corporalibus situs, est in spiritualibus ordo; nam situs est quidam ordo partium corporalium secundum locum; et ideo ipse ordo substantiarum spiritualium ad invicem sufficit ad hoc quod una influat in alteram; nec requiritur ibi medium corporale vel locale; quia hujusmodi actiones sunt supra locum et tempus, quae in corporalibus sunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS VIII.

(16.)

Utrum diabolus inhabitet hominem mortaliter peccantem. — (1 *part.*, *quaest.* 114, *art.* 1, *corp.*; *et de Malo*, *quaest.* 16, *art.* 12, *ad* 2.)

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod diabolus semper substantialiter inhabitet hominem quandocumque peccat mortaliter. Culpa enim mortalis opponitur gratiae. Sed Spiritus sanctus semper inhabitat hominem cum gratia, secundum illud 1 ad Corinth. 3, 16: *Templum Dei estis*; *et Spiritus Dei habitat in vobis.* Ergo etiam spiritus immundus semper inhabitat hominem cum culpa mortali.

Sed contra est, quod diabolus per peccatum inhabitat hominem sicut per suum effectum. Sed non omne peccatum mortale est a diabolo, sed quandoque a carne et mundo. Ergo diabolus non semper inhabitat hominem cum culpa mortali.

Respondeo dicendum, quod diabolum inhabitare hominem, potest intelligi dupliciter: uno modo quantum ad animam, alio modo quantum ad corpus. Quantum ad animam quidem non potest diabolus inhabitare hominem substantialiter; quia solus Deus illabitur menti; nec ita diabolus causat culpam sicut Spiritus sanctus gratiam. Spiritus enim sanctus interius operatur; sed diabolus exterius suggerit, vel quantum ad sensum, vel quantum ad imaginationem. Dicitur tamen inhabitare affectum hominis per effectum malitiae, non solum quando ex ejus suggestione peccatum perpetratur; sed etiam per quodcumque peccatum mortale; quia

ex quocumque peccato mortali homo servituti diaboli addicitur. Sed quantum ad corpus diabolus potest hominem substantialiter inhabitare, sicut patet in arreptitiis; sed hoc magis pertinet ad rationem poenae quam ad rationem culpae. Poenae autem corporales hujus vitae non semper consequuntur culpam, sed quandoque peccantibus non inferuntur, et quandoque non peccantibus inferuntur, ut dicitur Joan. 9, de caeco nato; et hoc est secundum altitudinem incomprehensibilium judiciorum Dei. Unde non cum qualibet culpa mortali diabolus inhabitat hominem substantialiter etiam quantum ad corpus.

Et post hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO IV.

Deinde quaesitum est de hominibus: et primo quaesita sunt quaedam pertinentia ad quosdam homines excellentioris status, scilicet ad doctores et religiosos; secundo quaedam pertinentia ad homines inferioris status, scilicet laicos; tertio quaedam pertinentia communiter ad omnes homines. De doctoribus sacrae Scripturae quaesita sunt duo; 1.° utrum liceat quod aliquis pro se petat licentiam in theologia docendi; 2.° utrum auditores diversorum magistrorum theologiae habentium contrarias opiniones, excusentur a peccato, si sequantur falsas opiniones magistrorum suorum.

ARTICULUS IX.

(17.)

Utrum liceat alicui petere licentiam pro se docendi in theologia. — (*Opusc.* 19, 4; *et* 2-2, *quaest.* 185, *art.* 1, *ad* 1.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nemini liceat pro se petere licentiam in Theologia docendi. Doctores sacrae Scripturae adhibentur ministerio verbi Dei, sicut et praelati. Sed non licet alicui petere praelationem: immo, ut Gregorius dicit in Registro, recusantibus dignitates ecclesiasticae sunt conferendae, petentibus autem sunt denegandae. Ergo neque alicui licet petere cathedram magistralem ad docendum in sacra Scriptura.

2. Praeterea, Augustinus dicit, 19 de civitate Dei: *Locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi administretur ut decet, inconvenienter tamen appetitur.* Ergo et inconvenienter petitur: pari ergo ratione cathedra magistralis, quae est etiam locus superior.

3. Sed contra est quod Gregorius dicit in Pastorali, quod gradus magistrorum est periculosus, gradus autem discipulorum est securus. Sed hoc videtur ad perfectionem pertinere ut aliquis propter aliquod bonum periculis se exponat. Ergo videtur esse laudabile quod aliquis cathedram magistralem appetat, et pro se petat.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quaestionis oportet triplicem differentiam considerare cathedrae magistralis ad cathedram pontificalem. Quarum prima est, quod ille qui accipit cathedram magistralem, non accipit aliquam eminentiam quam prius non habuerit, sed solum opportunitatem communicandi scientiam, quam prius non habebat: non enim ille qui licentiat aliquem, dat ei scientiam, sed auctoritatem docendi. Ille vero qui accipit cathedram episcopalem, accipit eminentiam potestatis, quam prius non habebat, sed quantum ad hoc in nullo ab aliis differebat. Secunda differentia est, quod eminentia scientiae, quae requiritur ad cathedram magistralem, est perfectio hominis secundum se ipsum; eminentia vero potestatis, quae pertinet ad cathedram pontificalem, est hominis per comparationem ad alium. Tertia differentia est, quod ad cathedram pontificalem fit homo idoneus per caritatem excellentem; unde Dominus antequam Petro suarum ovium curam committeret, quaesivit ab eo: *Simon Joannis diligis me plus his?* ut dicitur Joan. ult., 15; ad cathedram autem magistralem redditur homo idoneus ex sufficientia scientiae.

His ergo consideratis, manifestum est quod appetere aliquid quod pertinet ad perfectionem sui ipsius, est laudabile; unde appetitus sapientiae est laudabilis: dicitur enim Sapient. 6, 21: *Concupiscentia sapientiae perducit ad regnum perpetuum.* Appetitus autem potestatis super alios est vitiosus: quia, ut Gregorius dicit, *contra naturam superbire est, hominem homini velle dominari.* Unde si ille qui dat licentiam ad cathedram magistralem, posset eminentiam sapientiae dare, sicut ille qui promovet ad cathedram pontificalem, dat eminentiam potestatis, esset simpliciter exposcenda, cum tamen petere excellentiam potestatis sit turpe. Cum autem ille qui accipit licentiam ad cathedram magistralem, accipiat solam opportunitatem communicandi, quod licet; petere hujusmodi licentiam (1) quantum in se est, nullam videtur turpitudinem continere; quia communicare aliis scientiam quam quis habet, laudabile est, et ad caritatem pertinens, secundum illud Sapient. 8, 13: *Quam sine fictione didici, et sine invidia communico; et* 1 Pet. 4, 10, dicitur: *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes.* Potest tamen turpitudinem continere ratione praesumptionis, quae esset, si ille qui non est idoneus ad docendum, peteret docendi officium. Sed haec praesumptio non aequaliter est in petentibus licentiam ad docendum, et in petentibus pontificatum. Nam scientia, per quam aliquis est idoneus ad docendum, potest aliquis scire per certitudinem se habere; caritatem autem, per quam aliquis est idoneus ad officium pastorale, non potest aliquis per certitudinem scire se habere. Et ideo semper est vitiosum pontificatum petere; non semper autem vitiosum est petere licentiam docendi; quamvis honestius sit quod per alium petatur, nisi forte aliquando ex causa aliqua speciali (2).

Per hoc ergo patet responsio ad primas duas rationes.

Ad tertium dicendum, quod quicumque non cavet pericula, videtur contemnere id cujus detrimentum pericula inducere possunt: et quia laudabile est quod homo contemnat bona corporalia propter bona spiritualia, laudabile est quod aliquis periculis corporalibus se exponat propter spiritualia bona. Sed contemnere bona spiritualia est valde vitiosum; et ideo quod aliquis periculis spiritualibus se exponat, est valde vituperandum. Imminent autem pericula spiritualia his qui habent magisterii locum; sed pericula magisterii cathedrae pastoralis

(1) *Editio Patavina*: communicandi: ergo petere hujusmodi licentiam etc.

(2) *Al.* spirituali.

devitat scientia cum caritate, quam homo nescit se per certitudinem habere; pericula autem magisterii cathedrae magistralis vitat homo per scientiam, quam potest homo scire se habere. Unde non est similis ratio de utroque.

ARTICULUS X.

(18).

Utrum discipuli sequentes diversas opiniones magistrorum excusentur a peccato erroris. — (4, *dist.* 49, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 1, *ad* 1; *et art.* 85 *hujus lib.*)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod auditores diversorum magistrorum tenentium diversas opiniones, excusentur a peccato erroris, si opiniones magistrorum suorum sequantur. Dicit enim Dominus Matth. 23, 2: *Super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisaei: omnia quae dicunt vobis, servate et facite.* Multo ergo magis servanda sunt illa quae traduntur a doctoribus sacrae Scripturae; ergo non peccant qui eorum opiniones sequuntur.

Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 14: *Si caecus ducatum caeco praestet, ambo in foveam cadunt.* Sed quicumque errat, caecus est, inquantum errat. Ergo quicumque sequitur opinionem errantis magistri, in foveam peccati cadit.

Respondeo dicendum, quod diversae opiniones doctorum sacrae Scripturae, si quidem non pertineant ad fidem et bonos mores, absque periculo auditores utramque opinionem sequi possunt: tunc enim habet locum quod Apostolus dicit ad Rom. 14, 5: *Unusquisque in suo sensu abundet.* In his vero quae pertinent ad fidem et bonos mores, nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem alicujus magistri: in talibus enim ignorantia non excusat; alioquin immunes a peccato fuissent qui secuti sunt opiniones Arii, Nestorii, et aliorum haeresiarcharum. Nec potest excusationem habere propter simplicitatem auditorum, si in talibus erroneam opinionem sequatur. In rebus enim dubiis non est de facili praestandus assensus; quinimmo, ut Augustinus dicit in lib. 3 de doctrina Christiana, *consulere debet quis regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit.* Qui ergo assentit opinioni alicujus magistri contra manifestum Scripturae testimonium, sive contra id quod publice tenetur secundum Ecclesiae auctoritatem, non potest ab erroris vitio excusari.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod ideo praemisit, *Super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisaei*, ut quod postea subdit, *Omnia quae dixerint vobis, servate et facite*, de illis intelligatur quae ad cathedram pertinent, ad quam non pertinent ea quae sunt contra fidem vel bonos mores.

QUAESTIO V.

Deinde quaesitum est de his quae pertinent ad religiosos: et primo quantum ad ingressum religionis; secundo quantum ad ea quae conveniunt jam in religione existentibus. Circa primum quaesita sunt quatuor: 1.° utrum liceat juvenes inducere ad religionis ingressum per obligationem voti vel juramenti; 2.° utrum sic obligati voto vel juramento, possint absque peccato in saeculo remanere; 3.° utrum liceat peccatores ad religionem inducere; 4.° utrum peccent qui aliquem jurare faciunt ne religionem ingrediatur.

ARTICULUS XI.

(19.)

Utrum liceat inducere juvenes ad religionem voto vel juramento. — (2-2, *quaest.* 189, *art* 2; *et opusc.* 17, *cap.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat juvenes inducere ad religionem voto vel juramento. Illicitum enim est contra Ecclesiae prohibitionem agere. Sed Innocentius IV prohibuit, in quibusdam litteris ad religiosos directis, hujusmodi voti susceptionem Ergo peccant qui voto vel juramento aliquos ad religionem obligare praesumunt.

2. Praeterea, extra. *de regularibus et transeuntibus ad religionem*, cap 1, dicitur: *Nullus tondeantur nisi legitima aetate et spontanea voluntate.* Sed quando adolescentes obligati voto vel juramento ad religionem suscipiuntur, tonsurantur non in legitima aetate neque propria voluntate, sed necessitate obligationis voti vel juramenti. Ergo hoc videtur esse illicitum.

3. Praeterea, magis est necessarium ut aliqui adducantur ad fidem christianam quam ad aliquam religionem. Sed ad fidem christianam non sunt aliqui inducendi necessitate, sed voluntate: dicitur enim 45 dist., cap. *de Judaeis*, quod *non vi, sed libera animi voluntate et facultate ut convertantur suadendi sunt.* Ergo multo minus imponenda est necessitas voti vel juramenti ut aliqui ad religionem adducantur.

4. Item, hoc esse videtur contra honestatem religionis. Adolescentum enim sicut facilis est ingressus ad religionem, ita etiam facilis est egressus. Sed ex hoc religio dehonestari videtur, quod de facili recipiat eos qui de facili exeunt. Ergo inconveniens videtur adolescentes ad religionem recipere.

5. Praeterea, non sunt facienda bona ut veniant mala. Sed ex isto bono quod juvenes inducuntur ad religionem, sequuntur multa mala, quia apostatant, et illegitimas nuptias contrahunt, et multa alia illicita committunt. Ergo non sunt ad religionem advocandi.

6. Praeterea, Matth. 23, 15, dicit Dominus: *Vae vobis, Scribae et Pharisaei, qui circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum; et cum fuerit factus, facitis eum filium gehennae duplo quam vos*; quod proposito videtur competere: efficiuntur enim sic intrantes filii gehennae dupliciter: primo quidem, quia male intrant, scilicet contra prohibitionem Ecclesiae: secundo, quia etiam male exeunt apostatando. Ergo qui eos inducunt, vae divinae maledictionis incurrunt.

7. Idem, hoc videtur esse contra necessitatem probationis. Dicitur enim 1 Joan. 4: *Nolite omni spiritui credere; sed probate spiritus, si a Deo sunt.* Hoc autem non videtur esse a Deo, ut tales religionem ingrediantur, cum frequenter exeant post ingressum; dicitur enim Act 5, 38: *Si est ex hominibus consilium hoc et opus, dissolvetur; si vero ex Deo est* consilium, *non poteritis dissolvere.* Ergo

videtur quod a contr Deum faciant qui eos inducunt.

Sed contra, quicumque potest se obligare diabolo, potest etiam se obligare Deo. Sed pueri possunt se obligare diabolo peccando, ut dicitur Extra. *de delictis puerorum*, capit. *Pueris*. Ergo etiam possunt se obligare voto vel juramento ad serviendum Deo in religione.

Praeterea 20, quaest. 1, dicitur, quod *firma erit virginitatis professio, ex quo adulta jam aetas esse inceperit, et quae solet apta nuptiis deputari*. Ergo possunt etiam in tali aetate aliqui obligari ad religionem voto vel juramento.

Respondeo dicendum, quod humani actus propter diversos casus uniforme judicium habere non possunt: nec tamen, si contingit aliquid in aliquo casu esse malum, propter hoc judicandum est esse simpliciter illicitum. Posset ergo contingere aliquis casus in quo aliquem adolescentem ad religionem obligare, vel etiam recipere, illicitum esset; puta si constaret vel probabiliter crederetur de ejus inconstantia, vel si quid aliud esset hujusmodi, quae diligenter considerantur in religionibus bene institutis. Dicere autem, quod malum est recipere adolescentes ad religionem, est diabolicum: quia super illud Exod. 5, *Quare Moyses et Aaron solicitatis populum ab operibus suis?* dicit Glossa Origenis: *Hodie quoque si Moyses et Aaron, idest propheticus et sacerdotalis sermo, animam solicitet ad servitium Dei, exire de saeculo, renuntiare omnibus quae possidet, attendere legi et verbo Dei; continuo audies unanimes et amicos Pharaonis dicentes: Videte quomodo seducuntur homines, et pervertuntur adolescentes.* Et postea: *Haec erant tunc verba Pharaonis, et nunc amici ejus loquuntur*. Est etiam contra Christi praeceptum; dicitur enim Matthaei 19, quod *oblati sunt ei parvuli, ut manus eis imponeret et oraret; discipuli autem increpabant eos. Jesus autem ait eis: Sinite parvulos, et nolite prohibere eos venire ad me*. Quod exponens Origenes super Matthaeum dicit, *discipuli Jesu priusquam discant rationem justitiae, reprehendunt eos qui pueros et infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne per aestimationem sapientiae excellentioris contemnamus quasi magni pusillos Ecclesiae, prohibentes pueros venire ad Jesum*. Si tamen pueri intantum essent ut nondum usum rationis haberent, illicitum esset eos ad religionem attrahere absque consensu parentum. Non quin etiam infra annos pubertatis pueri in religione recipi non possint de consensu parentum: quia, ut dicitur 10, quaest. 1, cap. *Addidisti*, et monachi et quicumque etiam pueri in infantiae annis a parentibus monasterio tradi possunt: sed hoc ideo dictum est, quia pueri quousque ad annos discretionis pervenerint, sunt secundum jus naturale in potestate parentum: unde sicut invitis parentibus non sunt infidelium filii ad baptismum rapiendi (1), ita etiam non sunt religioni applicandi. Jam vero postquam usum rationis habuerint, per liberum arbitrium habent sui ipsius potestatem in his quae spectant ad salutem animae; unde invitis parentibus possunt et ad baptismum et ad religionem induci. De voluntate autem parentum etiam in infantia ad baptismum recipiuntur ex ordinatione Apostolorum, ut Dionysius dicit ult. cap. caelest. Hierar., ut in rebus divinis pueri nutriantur, et non habeant aliam vitam nisi divinam contemplationem. Et eadem ratione in infantiae annis monasteriis pueri a parentibus offeruntur, ut dictum est.

(1) *Forte* recipiendi.

Sed quia in quaestione additur de obligatione juramenti et voti; ne hoc remaneat indiscussum, considerari debet, quod secundum diversam conditionem juvenum est in talibus procedendum. Si enim essent adeo firmi quod non timerentur a religionis proposito resilire, non esset necessarium eos juramento vel voto obligare: et similiter si essent adeo mobiles, quod nec etiam crederentur juramento vel voto posse firmari: sed ut plurimum contingit, quod simplex propositum de facili mutant: obligationem autem voti vel juramenti omnino observant; unde (1) cum voto vel juramento ad frugem melioris vitae obligantur, magnum beneficium eis praestatur. Unde Augustinus dicit in epistola ad Armentarium et Paulinam (epist. 127, al. 45, num. 8): *Non te vovisse poeniteat; immo gaude jam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset.... Felix est necessitas quae in meliora compellit.*

Ad primum ergo dicendum, quod Innocentius in quibusdam litteris ad religiosos directis, quae incipiunt, *Non solum in favorem*, sic dicit: *Vobis de fratrum nostrorum consilio, in virtute obedientiae sub poena excommunicationis auctoritate praesentium districtius inhibemus ne ante annum probationis elapsum, qui est maxime in subsidium fragilitatis humanae regulariter institutus, quemquam ad professionam vestri Ordinis, seu ad renuntiationem saeculi faciendam, recipere praesumatis*. Quod autem ad probationem non recipiantur juvenes, vel quod voto vel juramento non obligentur ad intrandum, sine praejudicio temporis probationis, nunquam invenitur prohibitum.

Ad secundum dicendum, quod legitima aetas judicatur tempore pubertatis, ut patet per capitulum inductum: tunc enim maxime incipit homo liberum usum rationis habere de his quae pertinent ad suam salutem. Est autem sciendum, quod est duplex necessitas: una quae excludit voluntatem, scilicet necessitas coactionis; et alia quae ex voluntaria obligatione causatur, et voluntatem non excludit; et hujusmodi est obligatio juramenti vel voti. Unde per coactionem non sunt trahendi homines vel ad fidem vel ad religionem; sed voto vel juramento ad hoc eos obligare, nihil prohibet; et de hac necessitate Augustinus dicit: *Felix necessitas quae in meliora compellit.*

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod in rebus voluntariis, sicut et in naturalibus, non est judicandum facile quod contingit in paucioribus, sed quod contingit ut in pluribus. Quod autem intrantes religionem, exeant, hoc contingit ut in paucioribus: multo enim plures de intrantibus remanent, ut experimento probatur, quam exeant.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur, *Non sunt facienda bona, ut veniant mala*; si ly *ut* teneatur causaliter, est omnino verum: peccaret enim, si quis ea intentione aliquem ad intrandum religionem induceret, ut postmodum apostataret. Si vero ly *ut* tenetur consecutive, sic ab omnibus bonis esset abstinendum; quia vix sunt aliqua hu-

(1) *Al. deest* unde.

mana bona ex quibus occasionaliter non possint sequi aliqua mala. Unde dicitur Eccles. 11, 4: *Qui observat ventum, non seminat: et qui considerat nubes, nunquam metet.* Tunc autem solum aliquod bonum esset praetermittendum propter consequens malum, quando malum consequens esset multo majus quam bonum, et ut frequentius accideret. Dominus autem non praetermisit eligere duodecim discipulos, ex quibus unus erat futurus diabolus, ut dicitur Joan. 6: nec Apostoli praetermiserunt eligere septem diaconos propter unum Nicolaum, qui ex eis periit. Multo ergo minus religiosi debent praetermittere multorum salutem propter paucos qui apostatare inveniuntur.

Ad sextum dicendum, quod illi qui obligati juramento vel voto religionem intrant, non faciunt contra prohibitionem Ecclesiae, ut ostensum est; unde ex hoc quod intrant, non efficiuntur filii gehennae, sed filii vitae aeternae, quam Dominus promittit Matth. 19, relinquentibus temporalia propter ipsum: sed ex hoc quod exeunt post professionem, efficiuntur gehennae filii. Sed hoc non praejudicat recipientibus eos, nisi eorum malis exemplis sint perversi; unde signanter Dominus dicit: *Facitis eum filium gehennae duplo quam vos*: quia, ut Chrysostomus dicit, *malorum magistrorum provocatus exemplo, fiebat pejor magistris.*

Ad septimum dicendum, quod ratio illa sapit Manichaeorum haeresim, qui hanc rationem ad duas erroneas conclusiones adducunt. Primo quidem ad hoc quod omnia corpora corruptibilia non sunt a Deo. Si enim, inquiunt, a Deo essent, non dissolverentur. Secundo ad hoc quod caritas semel habita, nunquam amittatur; ita quod qui peccat mortaliter, nunquam gratiam habuit. Si enim, inquiunt, gratiam habuisset, hoc fuisset opus Dei, et ita dissolutum non fuisset; quod etiam haec ratio intendit, ut scilicet si aliquis non perseverat in religione, quod propositum de intrando religionem a Deo non fuerit.

Est ergo sciendum, quod verba illa non dicuntur ad ostendendum quod illa quae sunt a Deo, in perpetuum maneant, et corrumpi non possint; sed ad ostendendum infallibilitatem divinae providentiae: non enim potest esse ut Dei providentia fallatur; unde signanter non dicit opus Dei esse indissolubile, sed consilium. Secundum ergo divinam providentiam quibusdam datur donum gratiae ad praesentem justitiam, et tamen non datur eis donum perseverantiae; quibusdam autem datur etiam donum perseverantiae, ut patet per Augustinum in lib. de bono Perseverantiae.

ARTICULUS XII.

(10.)

Utrum qui obligati sunt voto vel juramento ad intrandum religionem, non teneantur intrare. — (2-2, *quaest.* 88, *art.* 3, *ad* 2, *et quaest.* 189, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod illi qui obligati sunt voto vel juramento ad intrandum religionem, non teneantur intrare. Omnis enim Christi actio, nostra est instructio. Sed Dominus non imponebat hominibus necessitatem, sed relinquebat eorum liberae voluntati; unde dicebat cuidam, ut habetur Matth. 19, 17: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; et iterum vers. 21: *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus*: et Apostolus, 1 ad Cor. 7, 25: *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Ergo videtur quod non ex necessitate teneantur aliqui religionem intrare propter juramentum vel votum.

2. Praeterea, nullus potest juramento vel voto obligari ad aliquid in quo detrimentum perfectionis patiatur. Sed per hoc quod aliqui religionem intrant, detrimentum perfectionis patiuntur; impediuntur enim propter religionis observantiam a visitatione infirmorum, et collectione Ecclesiarum, et aliis operibus pietatis, in qua summa christianae religionis consistit, ut Ambrosius dicit super illud 1 ad Tim. 5: *Pietas ad omnia utilis est.* Ergo illi qui juraverunt vel voverunt religionem intrare, non tenentur.

3. Praeterea, Prosper dicit in 2 de Vita contemplativa; *Sic abstinere vel jejunare debemus, ut non nos jejunandi vel abstinendi necessitati subdamus.* Sed illi qui sunt in religione, ex necessitate ipsius voti vel obedientiae abstinent vel jejunant. Ergo minus merentur; non ergo ad religionis statum potest aliquis juramento vel voto obligari.

4. Praeterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed difficilius est bene vivere in saeculo quam in religione. Ergo magis est virtuosum; non ergo ad statum religionis aliquis juramento aut voto obligari potest.

5. Praeterea, communis utilitas praeferenda est bono privato. Sed per hoc quod aliqui religionem intrant, derogatur communi utilitati; si enim omnes religionem intrarent, non essent qui plebium curam agerent; et ita populus sine rectoribus remaneret. Ergo melius faciunt si non intrant religionem, quam si intrarent.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. 75, 12: *Vovete, et reddite Domino Deo vestro*; ubi dicit Glossa: *quod vovere voluntati consulitur; sed post voti promissionem reddita necessario exigitur.* Item Eccles. 5, 3, dicitur; *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere: displicet enim infidelis et stulta promissio.*

Praeterea, Augustinus dicit in epistola ad Armentarium et Paulinam (ut sup.): *Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti; aliud tibi facere non licet; priusquam esses voti reus, liberum fuit quod esses inferior: quamvis non sit gratulanda libertas qua fit ut non debeatur quod cum lucro redditur.*

Respondeo dicendum, quod dicere quod illi qui voto vel juramento sunt obligati ad intrandum religionem, non teneantur intrare, est manifeste haereticum. Quicumque enim dicit non esse peccatum id quod est contra praeceptum Dei, haereticus judicatur: sicut haereticus judicaretur quicumque diceret quod fornicatio simpliciter non sit peccatum mortale; est enim contra hoc praeceptum, *Non moechaberis*, ut Sancti exponunt. Sunt autem excellentiora praecepta primae tabulae, quae ordinantur ad dilectionem Dei, quam praecepta secundae tabulae, quae ordinantur ad dilectionem proximi; unde quicumque dicit quod sine peccato praeteriri possit aliquid pertinens ad praecepta primae tabulae, est manifeste haereticus. Cum autem impletio voti pertineat ad latriam, manifestum est quod quicumque dicit votum non esse implendum, loquitur contra primum praeceptum primae tabulae, quod

est de culto latriae soli Deo exhibendo; qui vero dicit, juramentum non esse implendum, loquitur contra secundum praeceptum primae tabulae, quod est, *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Unde manifeste est haereticus quicumque hoc dicit; nisi forte dicat quod intrare religionem sit illicitum; juramenta enim vel vota facta de rebus illicitis non sunt obligatoria, secundum illud Isidori: *In malis promissis rescinde fidem.* Sed hoc iterum est haereticum dicere, quod non sit licitum intrare religionem; est enim expresse contra Christi consilia. Unde quicumque dicit, quod ille qui est obligatus voto vel juramento ad intrandum religionem, potest absque peccato in saeculo remanere, est manifeste haereticus, si tamen in hoc pertinaciter perseveret.

Ad primum ergo dicendum, quod necessitas voti vel juramenti non excludit voluntatem, ut supra dictum est. Sicut enim aliquis ex lege communi obligatur ad observanda Dei praecepta, quae tamen voluntarie servat, unde et Dominus dicit: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; sic ille qui emisit juramentum vel votum, obligatur ex quadam privata obligatione; et tamen voluntarie implet juramentum vel votum; ita tamen quod ante juramentum vel votum, licitum est ei facere vel non facere; unde et Dominus dixit: *Si vis perfectus esse*; et Paulus de virginitate consilium dat: sed post juramentum vel votum, illicitum est non implere.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio continet haeresim damnatam; scilicet quod melius sit in saeculo remanere et operibus pietatis vacare, quam religionem intrare. Continetur enim inter errores Vigilantii, contra quem Hieronymus scribens dicit: *Iste venena perfidiae catholicae fidei sociare conatur, impugnare virginitatem, odisse pudicitiam, convivio saecularium contra Sanctorum jejunia declamare;* et postmodum contra singulos articulos a Vigilantio propositos disputans, venit ad istum articulum, dicens: *Quod autem asserit, eos melius facere qui utuntur rebus suis, et paulatim fructus possessionum pauperibus dividunt, quam illos qui possessionibus venumdatis, semel omnia largiuntur; non a me ei sed a Deo respondebitur: Si vis esse perfectus, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus, et veni, sequere me. Iste quem tu laudas, secundus aut tertius gradus est, quem et nos recipimus, dummodo sciamus prima secundis et tertiis praeferenda.* Et ideo in lib. de Ecclesiae dogmatibus, cum aliis erroribus iste damnatur, cum dicitur: *Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare; melius est pro intentione sequendi Deum in simul donare, et absolutum solicitudine egere cum Christo.* Nec solus status religionis praefertur eleemosynis quas quis facit in saeculo, sed etiam virginitati in saeculo observatae; dicit enim Augustinus in lib. de Virginitate: *Nemo, quantum puto, ausus fuit virginitatem praeferre monasterio.*

Ad tertium dicendum, quod idem opus factum ex voto, laudabilius est et magis meritorium, quam si fiat sine voto; quod ex hoc patet, quia omnis actus de se tanto est magis laudabilis et meritorius, quanto ex digniori virtute procedit: sicut opus justitiae, si fiat ex caritate, laudabilius erit. Manifestum est autem, quod cum aliquis jejunat absque voto, facit actum virtutis, qui est abstinentia; cum autem jejunat implens votum, actum abstinentiae facit ex latria; quae, cum ordinet nos ad Deum, est nobilior virtus quam abstinentia, vel quaecumque alia virtus quae ordinat nos circa bona creata; propter quod Augustinus dicit in lib. de Virginitate, quod *nec virginitas, quia virginitas est, honoratur; sed quia est Deo dicata; quam vovet et servat continentia pietatis.* Quod ergo Prosper dicit: *Sic abstinere debemus ut non nos jejunandi vel abstinendi necessitati subdamus*; intelligendum est de necessitate coactionis, quae voluntatem excludit; unde subdit: *Ne tam non devoti, sed inviti, rem voluntariam faciamus.* Necessitas autem voti et juramenti non excludit voluntatem, ut dictum est.

Dicendum autem est ulterius, quod si illi qui jejunat ex voto, non placet secundum se jejunium, placet tamen sibi impletio voti, magis meretur, ceteris paribus, quam ille jejunans cui placet secundum se jejunium; quia magis est meritorium delectari in actu latriae quam in actu abstinentiae.

Ad quartum dicendum, quod duplex est difficultas. Una quae est ex arduitate operis, sicut virginitatem servare, et hujusmodi; et talis difficultas facit ad augmentum virtutis. Alia difficultas est ex impedimentis et periculis imminentibus; et talis difficultas non facit ad augmentum virtutis, sed ad diminutionem ipsius. Non enim videtur esse prudens nec multum amare bonum virtutis qui pericula non cavet; et talis difficultas ad bene vivendum imminet in saeculo remanentibus.

Ad quintum dicendum, quod illa fuit ratio Vigilantii haeretici, ut patet per Hieronymum, qui dicit in libr. contra Vigilantium: *Non sunt a studio suo monachi deterrendi, quamvis a te linguae vipereae morsus saevissimos patiantur, quibus argumentaris, et dicis: Si omnes se clauserint, et fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias? quis saeculares homines lucrifaciet? quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? Et virginitas non erit approbanda. Si enim omnes virgines fuerint, nuptiae non erunt, et interibit humanum genus. Rara est virtus, nec a pluribus appetitur.* Stultus est ergo hujusmodi timor; cum religionis bonum sit tam difficile et arduum, ut pauci religionem intrent in comparatione multitudinis in saeculo remanentis; sicut si quis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret.

ARTICULUS XIII.

(51.)

Utrum qui in saeculo sunt peccatores, sint ad religionem attrahendi. — (2-2, *quaest.* 189, *art.* 1, *corp. et ad* 2, *et art.* 10, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod illi qui sunt in saeculo peccatores, non sint ad religionem attrahendi. Oportet enim prius exercitari in operibus praeceptorum quam intrare ad impletionem consiliorum, ut de minori perveniatur ad majus. Sed illi qui sunt peccatores in saeculo, non sunt exercitati in operibus praeceptorum. Ergo non sunt attrahendi vel recipiendi in religionem, in qua oportet servari consilia.

Sed contra est, quod Dominus Matthaeum publicanum ad statum perfectionis vocavit, ut habetur Matth. 9. Omnis autem Christi actio, nostra est

instructio. Ergo etiam et nos debemus peccatores qui sunt in saeculo, ad religionem advocare et suscipere.

Respondeo dicendum, quod maxime utile est peccatoribus ut ad religionem transeant. Peccatoribus enim duo sunt necessaria ad salutem; primo quidem ut de peccatis praeteritis poenitentiam agant, secundo ut de cetero a peccatis abstineant. Ad utrumque autem horum maxime operatur religio. Primo enim status religionis est status perfectae poenitentiae; et nulla satisfactio adaequari potest poenitentiae religiosorum, qui et se et sua totaliter Deo dant; unde pro nullo peccato imponi potest homini pro poenitentia ut religionem introeat; et in commutationem satisfactionis quantumcumque gravis, consulitur tantum religionis ingressus, ut patet 33, quaest. 2, cap. *Admonere*; ubi Stephanus Papa quamdam qui uxorem interfecerat, inducit ut ingrediatur monasterium, et humiliatus sub manu Abbatis cuncta observet quae sibi fuerint imperata; alioquin injungit ei gravissimam poenitentiam, si eligit in saeculo remanere. Similiter etiam ad vitanda peccata plurimum valet religionis status. Difficile enim est quod in saeculo commorantes a rebus mundi non alliciantur; propter quod Matth. 19, secundum expositionem Chrysostomi, Dominus hoc dicit esse impossibile, quod dives, qui scilicet divitiis inhaeret per amorem, intret in regnum caelorum; sed quod dives qui habet divitias, intret, est valde difficile; unde et Eccli. 31, 8, dicitur: *Beatus dives qui inventus est sine macula*, Et hujusmodi difficultatem subdit, dicens: *Quis est hic, et laudabimus eum?* propter quod, ut Gregorius dicit, sancti viri, ut ab illicitis abstineant, etiam licita praetermittunt. Unde manifestum est quod non peccant, sed laudandi sunt, qui peccatores ad religionem trahunt. Nam et Dominus de se ipso dicit, (Luc. 5, 32): *Non veni vocare justos, sed peccatores, ad poenitentiam.*

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod illa ratio procedit et contra rationem doctrinae evangelicae et contra rationem philosophiae. Contra doctrinam quidem evangelicam; quia consilia evangelica ad hoc dantur ut per ea homo facilius salutem consequatur; unde status saecularium periculosior esse dicitur quam religionis status. Stultum est autem dicere, quod alicui qui debilior est, propter peccata quae commisit, non sit ad securiorem vitam fugiendum. Est etiam contra doctrinam philosophicam, quae docet, illos qui sunt ad vitia proni, in contrarium debere reflecti; sicut faciunt illi qui tortuosa lignorum dirigunt.

ARTICULUS XIV.

(52.)

Utrum quis absque peccato possit aliquem juramento astringere quod religionem non intret. — (1 2, *quaest.* 68, *art.* 1, *corp. et ad* 2; *et art.* 92 *et* 120, *hujus lib.*)

Circa quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis absque peccato possit aliquem juramento astringere ad hoc quod religionem non intret. Quod enim licitum est fieri, licitum est jurare. Sed licitum est alicui saeculari quod nunquam religionem intret. Ergo licite potest hoc jurare. Qui ergo tali juramento aliquem astringit, non peccat, quia non facit eum jurare aliquid illicitum.

Sed contra, propositum intrandi religionem a Spiritu sancto est, ut habetur 19, quaest. 1, cap. *Duae.* Sed resistere instinctui Spiritus sancti est grave peccatum, de quo Stephanus reprehendit Judaeos, Act. 7, 51, dicens: *Vos semper Spiritui sancto restitistis.* Ergo ille qui aliquem juramento astringit ad non intrandum religionem, graviter peccat.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, in actibus humanis non est aliquid simpliciter judicandum illicitum propter id quod accidit in aliquo particulari casu, sed propter id quod est ut in pluribus; sicut etiam in rebus naturalibus consideratur quod in pluribus est. Contingit autem in aliquo casu, quod absque peccato aliquis potest astringere aliquem juramento ad hoc quod religionem non intret; puta si esset matrimonio ligatus, et vellet absque consensu uxoris religionem intrare, vel in casibus similibus. Simpliciter autem loquendo, inducere aliquem ad jurandum quod religionem non intret, grave est peccatum. Si enim aliquis vellet religionem intrare, et immineret opportunitas temporis, et omnes circumstantiae convenirent, graviter peccaret qui eum ab ingressu religionis prohiberet; unde Dominus, Matth. 23, comminatur Pharisaeis, qui nec ipsi intrabant in regnum caelorum, nec alios intrare sinebant. Cum autem aliquis facit aliquem jurare quod religionem non intrabit, impedit eum, quantum in se est, ab ingressu religionis secundum quodcumque tempus et secundum quamcumque circumstantiam opportunam, quia in universali includuntur omnia particularia. Unde manifestum est quod graviter peccat.

Ad illud vero quod objicitur in contrarium, dicendum, quod quamvis licitum sit ab aliquo bono opere abstinere, tamen illicitum est vel sibi vel alii impedimentum opponere, quo minus in illud bonum opus procedere possit: sicut licitum est non dare eleemosynam huic pauperi; illicitum tamen est se vel alium juramento adstringere ad hoc quod alicui eleemosyna non detur. Cujus ratio est, quia praetermittere actum virtutis potest aliquis absque peccato, eo quod praecepta affirmativa, quae sunt de actibus virtutum, non obligant ad semper; sed impedimentum boni operis directe virtuti contrariatur; et ideo cadit sub prohibitione praecepti negativi, quod obligat ad semper. Unde omnia talia juramenta sunt illicita, nec sunt observanda; et illi qui jurant, jurando perjuri fiunt; quia juramentum hominem obligare non potest contra caritatem Dei et proximi. Unde, quamvis licitum sit alicui religionem non intrare, illicitum tamen est impedimentum juramenti apponere sibi vel aliis; est enim contra perfectionem vitae, et contra consilium Christi.

QUAESTIO VI.

Deinde quaesita sunt tria de his quae competunt in religione existentibus: 1.° utrum religiosus qui nihil debet habere in proprio vel communi, possit eleemosynam facere de his quae sibi ab aliis in eleemosynam dantur; 2.° utrum aliquis in religione existens, sciens patrem suum gravi necessitate opprimi, possit exire absque licentia praelati

sui, ut subveniat patri; 3.° utrum status religionis sit perfectior quam status sacerdotum parochialium et archidiaconorum.

ARTICULUS XV.

(53.)

Utrum religiosi qui nihil habent in proprio vel communi, possint eleemosynam facere. — (2-2, *quaest.* 32, *art* 8, *corp. et ad* 1; *et* 4, *dist.* 15, *quaest.* 11, *art.* 5, *quaest.* 4.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod religiosi qui nihil habent in proprio vel communi, non possunt eleemosynam facere quae eis proficiat. Non enim proficit eleemosyna facienti, nisi debito modo fiat. Sed tales religiosi non possunt eleemosynam debito modo facere; debet enim eleemosyna de proprio fieri, secundum illud Tobiae 4, 9: *Si multum tibi fuerit, abundanter tribue; si autem modicum, idipsum libenter impertiri stude.* Ergo tales religiosi qui nihil suum habent nec in proprio nec in communi, non possunt eleemosynam facere quae eis proficiat; sed si quam eleemosynam de eleemosynis sibi factis faciunt, eis proficit a quibus eleemosynam perceperunt.

Sed contra, inter alia opera, eleemosynarum largitio plurimum invenitur esse fructuosa: dicitur enim Dan. 4, 24: *Peccata tua eleemosynis redime.* Si ergo religiosi eleemosynas facere non possunt quae eis proficiant, videntur esse pejoris conditionis quam alii etiam in spiritualibus bonis.

Respondeo dicendum, quod religiosi quamvis proprium habere non possint; possunt tamen aliquarum rerum dispensationem habere: sive de fructibus possessionum communium, sive etiam de eleemosynis particulariter eis collatis: nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum hujusmodi dispensationem habeant auctoritate sui Ordinis vel auctoritate alicujus superioris praelati. Hi ergo quibus dispensatio commissa est, possunt meritorie eleemosynam facere de bonis quae eorum dispensationi committuntur, secundum quod eis committitur: et hujusmodi eleemosyna meritoria est et eis qui ministerium (1) exequuntur, et illis quorum ministerio hujusmodi res deputatae noscuntur. Si vero aliquis religiosus sit cui non sit hujusmodi rerum dispensatio commissa, ei non licet eleemosynam facere.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XVI.

(54.)

Utrum religiosus possit egredi claustrum absque licentia sui praelati, ut patri subveniat in necessitate existenti — (*Art.* 204 *corp.*; *et* 2-2, *quaest.* 101, *art.* 4, *et quaest.* 186, *art.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod religiosus, si videat patrem suum esse in necessitate, etiam absque praelati sui licentia possit claustrum exire ad subveniendum patri. Non enim praetermittendum est mandatum Dei propter hominum traditiones; unde Dominus Matth. 15, 6, contra quosdam dicit: *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Sed ad subveniendum parentibus homo adstringitur per praeceptum divinum: *Honora patrem tuum et matrem tuam*; in quo quidem honore intelligitur necessariorum subventió. Ergo videtur quod non obstantibus religionis observantiis, quae sunt hominum statuta, debeat aliquis religiosus exire claustrum ad subveniendum parentibus secundum praeceptum Dei.

Sed contra, spiritualia semper praeferenda sunt carnalibus. Sed religiosi se obligaverunt ad obsequium spiritualis patris, scilicet Dei, cui magis tenemur, secundum illud ad Hebr. 12, 9: *Quanto magis obtemperabimus Patri spirituum et vivemus?* Non ergo debent dimittere sui Ordinis observantias, ut parentibus carnalibus ministrent.

Respondeo dicendum, quod aliter est dicendum de illo qui nondum religionem intravit, et aliter de illo qui jam in religione est professus. Ille enim qui nondum religionem intravit, si videat patrem suum in magna necessitate, cui per alium subveniri non possit, non debet religionem intrare, sed tenetur ministrare parentibus; maxime si absque periculo peccati possit in saeculo remanere. Si vero per alium possit ejus parentibus ministrari; potest, si vult, religionem intrare. Unde Chrysostomus exponens illud Matth. 8, 22: *Dimitte mortuos sepelire mortuos suos,* dicit quod *malum est abducere hominem a spiritualibus; et maxime cum fuerint qui ministerium parentum compleant. Erant enim alii qui complere possent illius funeris sepulturam.* Postquam vero aliquis est jam in religione professus, est mortuus mundo; unde per spiritualem mortem deobligatur a cura impendenda parentibus, sicut etiam deobligaretur per mortem corporalem; et ideo non peccat, nec contra praeceptum Dei agit, si in claustro remaneat sub praecepto praelati sui, parentum ministratione praetermissa. Est enim factus impotens ad reddendum debitum ministerium absque propria culpa. Debet tamen, quantum potest, salva ordinis obedientia, satagere ut per se vel per alium suis parentibus subveniatur, si in necessitate fuerint constituti.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod religiosus tenetur ad implendum id quod ad religionem pertinet, non solum ex traditione humana, sed etiam ex praecepto divino. Obligatur enim ex voto emisso ad obediendum praelatis suis: impletio autem voti cadit sub praecepto divino.

ARTICULUS XVII.

(55.)

Utrum presbyteri parochiales sint majoris perfectionis quam religiosi. — (2-2, *quaest.* 184, *art.* 8; *et art.* 14, *ad* 2, *hujus.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod presbyteri parochiales et archidiaconi sint majoris perfectionis quam religiosi. Dicit enim Chrysostomus in suo dialogo: *Si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Elias fuit: non tamen illi comparandus est qui traditus populis, et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseveravit et fortis.* Et parum post dicit: *Si quis mihi proponeret optationem ubi mallem placere, in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum: sine comparatione eligerem illud quod prius dixi: nec cessabam laudans, et*

(1) *Al.* minime ministerium; *et infra deest* ministerio.

beatos pronuntians eos qui officium Ecclesiae bene administrare potuissent: et quod laudabam tanto studio et beatum pronuntiabam, non utique defugerem, si idoneum me ad hujusmodi gubernationem viderem. Et in sequenti cap. postmodum dicit: *Bene, inquam, admonuisti, dulcissime. Istorum enim,* scilicet saecularium, *nec recordari oportet, cum de sacerdotio fit quaestio. Verum si quis in conversatione multorum positus, potest imperturbatum illum nitorem plenae sanctitatis, et continentiae splendorem et alia monachorum bona incorrupta et inconcussa servare, omnibus est praeferendus.* Ex quibus omnibus videtur quod presbyteri parochiales et archidiaconi, si bene in ministerio Ecclesiae vivant, sint omnibus, etiam religiosis, praeferendi.

2. Praeterea, Chrysostomus in eodem lib. dicit: *Si quis administrato sacerdotio illius propositi,* scilicet monachalis, *sudores conferat, tantum eos distare reperiet, quantum inter privatum distat et regem.* Sed multo majus est bene exercere regis officium quam cujuscumque personae privatae. Ergo multo majus est quod sacerdos parochialis vel archidiaconus bene se habeat in suo officio quam religiosus in suo.

3. Praeterea, Episcopi sunt in statu perfectiori quam religiosi; alioquin non liceret de religione ad Episcopatum transire. Sed presbyteri parochiales et archidiaconi similiores sunt episcopis quam religiosi: quia, sicut episcopus habet curam animarum in suo episcopatu, ita presbyteri in sua parochia, et archidiaconus in suo archidiaconatu. Ergo archidiaconi et plebani sunt magis in statu perfectionis quam religiosi.

4. Praeterea, bonum publicum praeferendum est bono privato, et vita activa est magis fructuosa quam contemplativa; nullumque sacrificium est Deo acceptius quam zelus animarum. Sed archidiaconi et plebani intendunt utilitati communi multitudinis, zelo salutis animarum in activa vita fructificantes. Ergo praeferendi sunt religiosis, qui saluti propriae student in vita contemplativa Deo servientes.

5. Praeterea, cui amplius a Deo commissum est, magis meretur, si bene administret. Sed sacerdoti vel archidiacono amplius commissum videtur, quia plus ab eo requiretur in judicio. Ergo bene administrando amplius meretur.

Sed contra est quod dicitur 19, quaest. 1, cap. *Duae: Si quis in Ecclesia sua sub Episcopo populum retinet, et saeculariter vivit, si afflatus Spiritu sancto in aliquo monasterio vel regulari canonia salvare se voluerit; qui a lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur.* Sed lex privata, quae est lex Spiritus sancti, ut ibidem sumitur, nunquam ducit hominem de statu magis perfecto ad statum minus perfectum, sed facit hominem ascensiones in corde suo disponere, ut in Psal. 83 dicitur. Ergo status religiosorum est perfectior quam status plebanorum.

Respondeo dicendum, quod perfectio spiritualis vitae ex caritate pensanda est, qua qui caret, spiritualiter nihil est, ut dicitur 1 ad Corinth. 13. Ab ejus autem perfectione simpliciter aliquis dicitur esse perfectus; unde dicitur ad Coloss. 3, 14: *Super omnia caritatem habete, quae est vinculum perfectionis.* Amor autem vim transformativam habet: qua amans in amatum quodammodo transfertur; unde Dionysius dicit, 4 cap. de divinis Nominibus: *Est autem extasim faciens divinus amor, non sinens sui ipsorum amantes esse sed amatorum.* Quia ergo totum et perfectum est idem, ut dicitur in 3 Phys., ille perfecte caritatem habet qui totaliter in Deum per amorem transformatur, se ipsum et sua omnino postponens propter Deum; unde Augustinus dicit, 14 de civitate Dei, quod *sicut civitatem Babylonis facit amor sui usque ad contemptum Dei, ita civitatem Dei facit amor Dei usque ad contemptum sui;* et in lib. 83 Quaestionum, quod *perfectio caritatis est nulla cupiditas.* Gregorius etiam super Ezech. dicit, quod *cum quis aliquid suum Deo vovet, et aliquid non vovet, sacrificium est; cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo vovet, holocaustum est, quod latina lingua dicitur totum incensum.* Cujuscumque ergo mens sic est affecta interius, ut se ipsum et omnia sua contemnat propter Deum, secundum illud Apostoli Philipp. 3, 7: *Quae mihi aliquando fuerunt lucra... arbitratus sum ut stercora, ut Christum lucrifaciam;* iste perfectus est, sive sit religiosus sive saecularis sive clericus, sive laicus etiam matrimonio junctus. Abraham enim matrimonio junctus erat et dives, cui Dominus dicit, Genes. 17, 1: *Ambula coram me, et esto perfectus;* et Eccli. 31, 8, dicitur: *Beatus dives qui inventus est sine macula, et post aurum non abiit;* et post pauca subditur: *Qui probatus est in illo, et perfectus inventus est.*

Sed advertendum, quod aliud est esse perfectum, et aliud esse in statu perfectionis. Sunt enim aliqui in statu perfectionis qui nondum sunt perfecti, sed interdum etiam peccatores: sunt etiam aliqui perfecti qui in statu perfectionis non sunt. Et quamvis status multa significet, et rectitudinem, et firmitatem, et si qua sunt alia hujusmodi; tamen cum dicimus aliquos esse in statu perfectionis, accipitur pro conditione, secundum quod libertas vel servitus dicitur status; prout consuevit dici, quod error personae aut conditionis vel status impedit matrimonium, non autem error fortunae aut qualitatis. Et hoc modo accipitur status 2, quaest. 6: *Si quando in causa capitali vel causa status interpellatum fuerit, non per exploratores,* idest procuratores, *sed per se ipsos est agendum.*

Sic ergo accipiendo statum, illi proprie in statu perfectionis esse dicuntur qui se servituti subjiciunt ad opera perfectionis implenda. Manifestum est autem quod servitus libertati opponitur. Libertas autem faciendi quodlibet, per votum tollitur; quia voluntatis est vovere, necessitatis est reddere, ut supra dictum est. Unde qui se ad aliquid voto obligat, inquantum necessitati se subjicit, quodammodo constituit se servum, libertate se privans. Si quidem ergo aliquis se voto obliget ad aliquod particulare opus implendum, constituit se quodammodo servum, non simpliciter, sed secundum quid, respectu scilicet illius ad quod se obligavit. Si vero simpliciter per votum totam vitam suam dedisset Deo, ad implenda ea quae sunt opera perfectionis propter Deum, simpliciter se ipsum servum constituit; et per hoc ponitur in statu perfectionis; unde et totum se Deo vovendo, holocaustum offerre dicitur, ut Gregorius dicit. Hoc autem modo obligant totam vitam suam ad ea quae sunt perfectionis, Episcopi in sua consecratione professionem quamdam facientes qua obligantur ad curam gregis suscepti, secundum illud 1 Timoth. ult. 12: *Certa bonum certamen fidei, apprehende vitam aeternam, in qua vocatus es et confessus bonam confes-*

sionem coram multis testibus, vel in ordinatione, vel in praedicatione, ut Glossa dicit. Religiosi etiam in sua professione totam vitam suam obligant Deo ad ea quae sunt perfectionis; unde et utrique servi dicuntur: dicitur enim 2 ad Corinth. 4, 5: *Non enim praedicamus nosmetipsos, sed Jesum Christum, nos autem servos vestros propter Jesum*; quod pertinet ad Episcopos: religiosi etiam, servi vel famuli nominantur, ut dicit Dionysius, 6 cap. eccl. Hierar. Et ideo tam religiosi quam Episcopi sunt in statu perfectionis; unde et utrisque in assumptione hujusmodi status solemnis benedictio adhibetur, ut patet per Dionysium, 4 et 6 cap. eccl. Hierar. Archidiaconi autem vel plebani non obligant voto totam vitam suam ad id quod cura gregis requirit; unde nec in eorum institutione aliqua eis benedictio adhibetur quae exhibetur monachis propter perfectionem assumptam, ut dicitur 6 cap. eccl. Hierar. Et ideo ex hoc quod committitur eis cura parochiae vel archidiaconatus, constituuntur quidem in aliquo officio, non autem assumuntur ad statum perfectionis; alioquin essent apostatae dimittendo parochias, et praebendas sine cura in Ecclesiis cathedralibus accipiendo. Nullus (1) enim a statu perfectionis discedere posset nisi mortaliter peccando et apostatando. Et inde est quod Dionysius in eccl. Hierar. perfectionem attribuit solis Episcopis quasi perfectioribus, et monachis quasi perfectis; illuminationem vero attribuit presbyteris tamquam illuminatoribus per sacramentorum administrationem, et sacro populo tamquam illuminandis; purgationem vero diaconibus tamquam purgatoribus, et ordini immundorum tamquam purgandis.

Ad primum ergo dicendum, quod ad omnes illas Chrysostomi auctoritates breviter responderi posset, quod non loquitur de sacerdote parochiali, sed de Episcopo, qui antonomastice sacerdos dicitur, quasi summus sacerdos: et hic modus loquendi est plurimum consuetus, ut sacerdotes Episcopi nominentur. Et haec responsio videtur congruere secundum intentionem operis, in quo Chrysostomus Basilium consolatur de sua promotione; uterque enim erat in Episcopum electus. Ut tamen particulariter ad singula respondeamus:

Ad primum dicendum, quod si quis consideret verborum circumstantiam, nihil ad propositum faciunt; praemittit enim: *Si illi qui in secretis habitant, multorum sermonibus non moventur, digna quidem laude est patientia, non tamen idoneum argumentum virtutis, cum vero fuerit in mediis fluctibus, et de tempestate navem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur*; et tunc concludit: *Ita ergo et nunc mihi si talem aliquem adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Elias fuit, tamen quamdiu solus est, si non perturbatur, neque graviter peccat, quippe qui non habet quibus stimuletur atque exasperetur, non tamen illi comparandus est qui traditus populis, et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perserverat et fortis; quia sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit semetipsum.* Ubi manifestum est quod non comparat statum statui, sed impeccabilitatem impeccabilitati: quod enim monachus in claustro habitans non peccet, non est ita evidens argumentum virtutis, sicut si presbyter vel Episcopus vel quicumque rector populi in mediis perturbationibus abstinet a peccato; sicut non est argumentum tantae industriae, si gubernator absque periculo naviget in mari tranquillo, ac si navigaret in mari tempestuoso; et tamen ad industriam naturae pertinet ut mare tempestuosum devitet. Sic ergo ex praemissis verbis nihil aliud ostendi potest nisi quod periculosior est status habentis curam animarum quam monachi; et in majori periculo innocentem se servare, majoris virtutis est argumentum; unde major virtus requiritur ad hoc quod aliquis conservet se a peccato immunem inter populos quam in religione; sed majoris virtutis est vitare pericula religionem intrando, quam pericula non vitare. Quanto enim aliquis magis amat suam salutem, tanto magis evitat suae salutis pericula.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Non enim dicit quod mallet esse in officio sacerdotali quam in solitudine monachorum: sed quod mallet placere in hoc quam in illo. Quilibet enim sapiens magis vellet habere tantam virtutem per quam posset etiam inter pericula securus existere, quam talem virtutem qua posset extra pericula servari. Sed quia praesumptuosum est ut aliquis talem virtutem se habere praesumat, per quam possit etiam inter pericula esse tutus, virtuosius est quod se extra pericula ponat; unde ipse subdit: *Quod laudabam tanto studio et bonum pronuntiabam*, scilicet officium administrationis ecclesiasticae, *non utique defugerem, si idoneum ad ejus gubernationem me viderem.* Prudenter ergo refugiebat qui tantam virtutem per quam idoneus esset, non sibi superbe adscribebat.

Et similiter responsio patet ad tertium. Si quis enim *in conversatione multorum positus potest imperturbatum illum nitorem plenae sanctitatis, et continentiae splendorem, et alia monachorum bona incorrupta et inconcussa servare: omnibus praeferendus est.* Majoris enim virtutis indicium est ut puritatem perfectam aliquis conservet etiam inter pericula puritatis, quam si eam extra pericula conservaret; sed tamen parum amare puritatem suam convincitur qui puritatis pericula non evitat; inter quae difficillimum est et rarissimum omnimodam puritatem servare; sicut maxima puritas fuit Beatae Agnetis, quae etiam in lupanari posita virginalem puritatem servavit; et tamen, quia puritatis amatrix erat, nunquam in lupanari hanc suam virtutem ostendere elegisset; sed quanto magis puram mentem habebat, tanto minus lupanar propria voluntate elegisset; et simile est in omnibus talibus.

Ad quartum dicendum, quod auctoritas illa non pertinet ad perfectionem vitae, sed ad differentiam dignitatis: sic enim privatus distat a rege, sicut non habens praelationem ab habente. Hoc autem in quaestione non vertitur, an sit major dignitate praelationis quicumque habens curam animarum religioso curam animarum non habente.

Ad quintum dicendum, quod alia ratio est de Episcopis et plebanis. Nam Episcopi principalem populi curam habent, plebani autem et archidiaconi sunt subministratores et coadjutores eorum; unde dicitur 16, quaest. 11: *Omnibus presbyteris et diaconibus et reliquis clericis attendendum est ut nihil absque Episcopi proprii licentia agant; non utique Missas sine suo jussu quisquam presbyterorum in sua parochia agat, non baptizet, nec quid-*

(1) *Al.* in statu perfectionis discere (*item* discedere) posset.

quam absque ejus permissu faciet. Et 1 Corinth. 12, dicitur in Glossa, quod, *opitulationes sunt, qui majoribus ferunt opem* (1), *ut Titus Apostolo, vel archidiaconi Episcopis; gubernationes vero sunt minorum personarum, ut sunt presbyteri.* Unde, si quis recte consideret, hoc modo in regimine Ecclesiae comparantur archidiaconi et plebani ad Episcopum sicut in regimine temporali praepositi et balivi ad regem; et ideo, sicut rex coronatur et inungitur in regno, non autem praepositi vel balivi; ita etiam Episcopus in Ecclesia, non autem archidiaconi vel plebani. Et propter hoc Episcopatus est ordo in comparatione ad corpus mysticum; non autem plebanatus vel archidiaconatus, sed officium tantum. Episcopis ergo similes sunt archidiaconi et plebani sicut coadjutores et ministri; sed religiosi sunt Episcopis similes in perpetua obligatione, quae facit statum perfectionis.

Ad sextum dicendum, quod aliqua duo opera vel in bono vel in malo possunt multipliciter ad invicem comparari. Uno modo secundum suum genus; sicut dicimus continentiam virginalem praeeminere in bono continentiae viduali, in malo vero homicidium furto; et hoc modo vita activa est fructuosior quam contemplativa, sed contemplativa merito major est quam activa, ut Gregorius dicit in 7 Moral. Zelus etiam animarum est sacrificium Deo acceptissimum, si tamen ordinate fiat; ut scilicet primo homo habeat curam salutis suae, et postmodum aliorum; alioquin nihil prodest homini, si universum mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur, ut dicitur Matthaei 16. Alio modo potest opus operi comparari in bono vel in malo non secundum se, sed in ordine ad alium actum; sicut abstinentia praefertur sumptioni cibi: tamen assumere cibum cum aliquo propter caritatem praefertur abstinentiae; et in malo adulterium praefertur furto; tamen furari gladium ad occidendum, est gravius quam adulterium. Tertio praefertur opus operi in bono vel malo ex voluntate facientis. Quod enim promptiori voluntate fit, melius vel pejus judicatur. Si ergo comparemus opera plebani vel archidiaconi operibus religiosorum tertio modo comparationis, vel secundum promptitudinem voluntatis; tunc incertum judicium est; quia ille qui ex ferventiori caritate operatur, opera magis meritoria habet. Si vero comparentur secunda comparatione per ordinem ad aliquod aliud opus; sic opera religiosi sunt incomparabiliter eminentiora operibus archidiaconi vel plebani. Ea enim quae religiosi agunt, ad illam radicem referuntur qua totam vitam suam Deo devoverunt. Unde non est pensandum quid faciant, sed magis quod ad quaelibet facienda se devoverunt; et sic quodammodo comparantur ad eos qui aliquod singulare bonum opus faciunt, sicut infinitum ad finitum. Qui enim dat se alicui ad faciendum omnia quae jubet, in infinitum magis se dat ei quam ille qui dat se ei ad aliquod opus faciendum. Unde, supposito quod religiosus secundum exigentiam suae religionis faciat aliquod opus quod sit parvum secundum se, tamen recipit magnam intensionem ex ordine ad primam obligationem qua se totum Deo vovit. Si vero comparentur ipsa opera secundum se, secundum primum modum comparationis; sic aliqua particularia opera quae plebani faciunt vel archidiaconi, sunt majora aliquibus particularibus operibus quae religiosi faciunt; sicut majus est intendere saluti animarum quam jejunare, vel silentium tenere, vel aliqua hujusmodi. Si tamen omnia omnibus comparentur, multo majora sunt opera religiosorum. Etsi enim procurare salutem aliorum sit majus quam intendere sibi soli, loquendo in genere; tamen non quocumque modo intendere saluti aliorum praefertur ei quod est quocumque modo intendere suae saluti. Si enim aliquis totaliter et perfecte intendit suae saluti, multo majus est quam si aliquis multa particularia opera agat ad salutem aliorum, si saluti propriae, etsi sufficienter, non tamen perfecte intendat.

Ad septimum dicendum, quod bene administrare aliquid est plus et minus. Unde si illius cui commissum est, tanto sit melior administratio, quanto majus est quod ei committitur; absque dubitatione plus meretur. Si vero ille cui minus committitur, multo plus facit quam ille cui majus committitur; etiamsi bene faciat, tamen alius plus meretur; quod etiam in rebus humanis apparet: qui enim minus beneficium percipit, si plus serviat, magis debet esse acceptus. Quamvis autem habenti curam animarum sit plus commissum quantum ad dignitatem, quia tamen religiosus majora opera facit, ut dictum est, magis meretur.

(1) *Al.* fuerunt opus.

QUAESTIO VII.

Deinde quaesitum est de his quae pertinent ad laicos: 1.° de matrimonio; utrum scilicet mulier quae post votum continentiae emissum contraxit matrimonium in facie Ecclesiae, possit absque peccato viro suo carnaliter commisceri; 2.° de usura; utrum aliquis possit licite retinere illud quod acquiritur licitis mercimoniis de pecunia usuraria.

ARTICULUS XVIII.

(56.)

Utrum mulier post votum continentiae emissum in facie Ecclesiae, si nupserit, possit absque peccato viro carnaliter commisceri. — (*4, dist.* 25, *quaest.* 2, *art.* 3; *et dist.* 28, *quaest.* 1, *art.* 1; *dist.* 38, *quaest.* 1, *art.* 3, *et ad* 1.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod mulier quae post votum continentiae emissum, in facie Ecclesiae contraxit cum aliquo, possit ei postmodum absque peccato carnaliter commisceri. Quod enim fit auctoritate Ecclesiae, caret peccato, cum fiat auctoritate Christi, secundum illud Apostoli, 2 ad Corinth. 2: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi.* Sed praedicta mulier ex hoc ipso quod in facie Ecclesiae contraxit matrimonium, auctoritate Ecclesiae potestatem accepit ad matrimonii actum, qui est carnalis copula. Ergo non peccat, si viro suo carnaliter commisceatur.

Sed contra, votum continentiae est excellentius quam votum abstinentiae, quia *non est digna ponderatio continentis animae*, ut dicitur Ecclesiastici 26, 20. Sed qui facit contra votum abstinentiae, peccat mortaliter; puta si aliquis frangebat jejunium sextae feriae qui semper se in sexta feria jejunaturum vovisset. Ergo multo magis semper peccat mortaliter persona quae contra votum conti-

nentiae emissum alteri personae carnaliter commiscetur.

Respondeo dicendum, quod votum continentiae est duplex: simplex scilicet, et solemne. Solemne autem votum continentiae impedit matrimonium contrahendum, et dirimit jam contractum; idest facit ut non sit matrimonium quod contrahitur post votum solemne; unde matrimonium post votum solemne non excusatur a peccato, etiam si quis matrimonium in facie Ecclesiae de facto contrahat, et carnali copula utatur. Votum vero simplex impedit quidem matrimonium contrahendum, sed non dirimit jam contractum; non enim facit quod matrimonium sequens sit nullum; sed solum quod matrimonium contrahens mortaliter peccat. Matrimonio autem existente, mulier non habet sui corporis potestatem, sed vir; et similiter e converso. Nullus autem potest alteri denegare quod ejus est; et ideo mulier matrimonio conjuncta, etiamsi simplex votum praecesserit, non potest denegare viro sui corporis usum; praecipue postquam fuerit matrimonium per carnalem copulam consummatum: nemo autem faciens quod debet, peccat. Unde communiter ab omnibus dicitur, quod mulier quae post votum simplex continentiae, matrimonium contractum carnali copula consummavit, jam non peccat reddendo debitum viro. Sed an peccet exigendo debitum, dubium videtur; quibusdam dicentibus, quod etiam absque peccato exigere potest, ne intolerabile sit sibi matrimonii onus. Sed verius dici videtur, quod non peccat reddendo, quia hoc necessitatis est; peccat autem exigendo, quia hoc est voluntatis, qua tenetur adstricta per obligationem praecedentis voti.

Hujus autem diversitatis ratio est, quia votum solemne habet promissionem cum quadam traditione; unde votum continentiae non solemnizatur nisi per susceptionem ordinis sacri, per quem homo actualiter divino cultui mancipatur; vel per professionem ad certam regulam, et susceptionem habitus professorum; quia sic etiam homo actualiter mancipatur ad serviendum Deo in religione. Votum autem simplex habet promissionem sine traditione. Manifestum est autem quod postquam aliquis rem quae erat suae potestatis, alicui non solum promittit sed etiam tradit, non potest eam ulterius alteri dare, puta equum vel vestem, et similia, etiamsi postmodum alteri donare voluerit, secunda donatio non valet. Unde postquam aliquis per votum solemne continentiae corpus suum Deo non solum promisit, sed etiam tradidit ad caelibem vitam agendam, non potest illud ulterius conjugi dare, ut sic ex necessitate reddere debitum teneatur. Qui vero promittit aliquid alicui, nondum tamen tradidit illud: si postmodum alteri actualiter illud tradat, licet promissionis fidem frangat, tamen secunda donatio valet; ita quod ille cui datur, potest re data uti ut vult. Sic ergo persona quae per simplex votum Deo corpus suum promisit ad caelibem vitam duendam, si postmodum corporis sui potestatem tradat conjugi actualiter per matrimonium consummatum, peccat quidem frangens fidem voti; tamen donatio tenet, et conjux habet in ejus corpus potestatem: unde non peccat debitum reddens. Unde oportet ad utrumque respondere.

Ad primum ergo dicendum, quod mulier quae emisit votum continentiae, contrahens in facie Ecclesiae, non accipit ab Ecclesia auctoritatem ut carnali copula utatur; quia si Ecclesiae constaret de voto emisso, matrimonium inhiberet. Si autem sciret, et dispensaret in voto simplici continentiae auctoritate apostolica, post dispensationem non peccaret mulier neque exigendo neque reddendo debitum.

Ad secundum, quod est in contrarium, dicendum, quod eadem ratio est et in voto continentiae et in voto abstinentiae. Sicut enim persona quae post votum simplex continentiae emissum sui ipsius potestatem conjugi tradit, absque peccato carnali copula utitur debitum reddens; ita si post votum abstinentiae sui ipsius potestatem alteri tradit religionem intrando, absque peccato potest jejunium solvere secundum obedientiam praelati et observantiam religionis: quia per votum solemnizatum ab aliis votis absolvitur.

ARTICULUS XIX.

(57.)

Utrum quis reddere teneatur quod ex usura lucratus est. — (1-2, *quaest.* 78, *art.* 5; *et opusc.* 75, *cap.* 19.)

Ad secundum sic procedebatur. Videtur quod quidquid aliquis de pecunia usuraria lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim Apostolus ad Roman. 2, 16: *Si radix sancta, et rami.* Ergo e converso, si radix infecta, et rami. Sed radix hujus lucri est infecta et usuraria. Ergo totum est infectum et usurarium; non ergo potest licite hujus lucrum retinere.

Sed contra, quilibet potest licite retinere id quod legitime acquisivit. Sed quod acquiritur de pecunia usuraria, interdum legitime acquiritur. Ergo licite potest retineri.

Respondeo dicendum, quod hujus quaestionis veritas poterit apparere, si consideretur ratio quare usuram accipere sit peccatum. Non enim est peccatum solum quia est prohibitum, sed quia est contra rationem naturalem, ut etiam Philosophus dicit in 1 Politicorum.

Ad cujus evidentiam considerandum, quod rerum in usum hominis venientium quaedam sunt quarum usus non est ipsius rei consumptio; et si contingat rem deteriorari vel consumi per usum, hoc est per accidens, sicut domus, vestis, liber, equus, et hujusmodi: non enim uti libro est delere ipsum, neque uti domo est destruere ipsam: et in talibus aliud est dare usum rei et aliud est dare substantiam rei; et propter hoc, quando per accommodationem usus talis rei alteri conceditur, non propter hoc dominium rei transfertur; et propter hoc etiam potest vendi usus rei, dominio rei remanente apud dominum; sicut patet in conductione et locatione, qui sunt contractus liciti. Quaedam vero res sunt quarum usus nihil est aliud quam consumptio ipsarum rerum; sicut pecunia qua utimur expendendo, vinum quo utimur bibendo; et sic de aliis hujusmodi, in quibus uti re nihil aliud est quam consumere ipsam; et ideo in talibus quando conceditur usus rei per mutuum, transfertur etiam rei dominium. Quia ergo usus rei non est separabilis ab ipsa re; quicumque vendit usum talium rerum retinendo sibi obligationem ad sortem reddendam, manifestum est quod idem vendit bis; quod est contra naturalem justitiam; et ideo exi-

gere usuram est secundum se injustum. Tenetur ergo aliquis id quod accipit ultra sortem, restituere, quia injuste accepit; et per consequens damna et interesse. Sed cum ipsius pecuniae usurariae non sit alius usus quam ipsa ejus substantia, ratione jam dicta; patet consequenter quod ex quo pecuniam usurariam reddit, de usu pecuniae nihil reddere tenetur; teneretur autem reddere aliquis id quod lucratus esset de domo aliena, vel de equo, vel aliquo hujusmodi, etiam postquam res hujusmodi reddidisset; quia in talibus appretiatur res et usus rei.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod pecunia usuraria non se habet per modum radicis ad lucrum quod de ea fit, sed solum per modum materiae. Radix enim aliqualiter habet virtutem causae activae, inquantum ministrat alimentum toti plantae; unde in humanis actibus voluntas et intentio comparantur radici, quae si perversa fuerit, opus erit perversum: non autem hoc est necessarium in eo quod est materiale; potest enim aliquis interdum malo bene uti.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaesitum est de his quae pertinent communiter ad omnes homines. Primo quantum ad animam. Secundo quantum ad corpus. Tertio quantum ad actum hominis. Circa animam quaesita sunt tria: 1.° quantum ad substantiam ejus, utrum sit composita ex materia et forma; 2.° quantum ad cognitionem ejus; 3.° quantum ad poenam ipsius.

ARTICULUS XX.

(58.)

Utrum anima sit composita ex materia et forma. — (1 *part.*, *quaest.* 75, *art* 5; *et de Anima*, *art.* 6.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sit composita ex materia et forma. Intellectus enim humanus comparatur ad substantias intellectuales superiores per recessum simplicitatis. Sed omne quod recedit a simplici, incidit in aliquam compositionem: prima autem compositio est ex materia et forma. Ergo anima humana est composita ex materia et forma.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Anima (text. com. 16), quod species rerum materialium prout sunt in ipsis rebus, non sunt intelligibiles actu, quia sunt in materia. Sed prout sunt in anima intellectiva humana, sunt intelligibiles actu. Ergo non sunt in materia: non ergo anima humana est composita ex materia et forma.

Respondeo dicendum, quod si materia dicatur omne illud quod est in potentia quocumque modo, et forma dicatur omnis actus; necesse est ponere, quod anima humana, et quaelibet substantia creata, sit composita ex materia et forma. Omnis enim substantia creata est composita ex potentia et actu: manifestum est enim quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens, inquantum scilicet suum esse est ejus substantia; quod de nullo alio dici potest: esse enim subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec albedo subsistens non potest esse nisi unum. Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative; ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum. Omne autem participans se habet ad participatum sicut potentia ad actum; unde substantia cujuslibet rei creatae se habet ad suum esse sicut potentia ad actum. Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, idest ex eo quod est et esse, ut Boetius dicit in lib. de Heb., sicut album componitur ex eo quod est album, et albedine.

Si vero materia proprie accipiatur pro illo quod est potentia tantum; sic impossibile est quod anima humana sit composita ex materia et forma; et hoc potest manifestari dupliciter. Primo quidem ex eo quod est intellectualis substantia: manifestum est enim quod intellectus in actu est intellectum in actu. Intellectum autem in actu est aliquid inquantum est immateriale: est enim aliquid perfecte cognoscibile inquantum est actu, non autem inquantum est potentia, ut dicitur in 9 Metaphys. (text. com. 20); unde, cum materia sit ens in potentia, forma in materia existens non potest esse perfecte cognita ut intellecta in actu: unde sequitur quod nulla substantia intellectiva cujus perfectio est ipsum intellectum in actu, sit materialis; eo quod oportet perfectionem proportionari perfectibili.

Secundo apparet idem ex hoc quod anima est forma. Cum enim forma sit actus; et id quod est in potentia, non possit esse actus; impossibile est quod aliquid compositum ex materia et forma secundum se totum sit forma. Si ergo anima quae ponitur componi ex materia et forma, sit forma secundum aliquam sui partem, quae est actus, cujus nulla pars est materia; sequitur quod animae pars non sit materia: hoc enim dicimus animam quod est actus corporis animati.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod potentia et actus sunt prima principia in genere substantiae; materia autem et forma sunt prima principia in genere substantiae mobilis; unde non oportet omnem compositionem in genere substantiae esse ex materia et forma; sed hoc solum necesse est in substantiis mobilibus.

QUAESTIO IX.

Deinde quaesitum est de anima quantum ad ejus cognitionem; et circa hoc quaesita sunt duo: 1.° utrum anima separata a corpore cognoscat aliam animam separatam; 2.° utrum liceat ab aliquo moriente exigere ut statum suum post mortem denunciet.

ARTICULUS XXI.

(59.)

Utrum anima separata cognoscat aliam animam separatam. — (1 *part.*, *quaest.* 89, *art.* 2; *et de Anima*, *art.* 17 *et* 18.)

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata a corpore non cognoscat aliam animam hominis quam in hac vita cognovit. Omnis enim cognitio per aliquam fit similitudinem. Sed in una anima non fuit expressa alterius animae similitudo in hac vita, quae possit in ea post mortem remanere. Ergo una anima separata non potest aliam cognoscere.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 3 de Anima (text. com. 20), quod corrupto corpore, anima non reminiscitur. Non ergo recognoscit animam hominis quam in hac vita cognovit.

Sed contra est quod dicitur Luc. 16, quod dives in inferno secundum animam positus recognovit Lazarum in sinu Abrahae secundum animam existentem.

Respondeo dicendum, quod cum nulla substantia propria operatione destituatur, necesse est ponere, cum anima intellectiva post mortem remaneat, quod aliquo modo intelligat. Necesse est autem ei attribuere alterum trium modorum intelligendi; ut scilicet intelligat vel abstrahendo species intelligibiles a rebus, sicut nunc intelligit corpori unita; vel per species intelligibiles in corpore acquisitas, et in ea conservatas post mortem; vel etiam per aliquas species concreatas, vel qualitercumque desuper influxas.

Quidam ergo dicunt, quod animae separatae intelligunt abstrahendo species intelligibiles a rebus. Sed hoc esse non potest. Abstractio enim specierum intelligibilium a rebus sensibilibus fit mediante sensu et imaginatione, quorum operationes, cum sint per organa corporalia, animae separatae attribui non possunt.

Unde alii, hoc negantes, dicunt ulterius quod nec etiam per species acquisitas a rebus sensibilibus, dum esset in corpore, anima separata intelligit. Ponunt enim, Avicennam sequentes, quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili nisi dum actu intelligit; sed conservantur species particulares rerum sensibilium solum in imaginativa et memorativa; ad quas dum intellectus possibilis se convertit, de novo influunt in ipsum species intelligibiles ab intellectu agente. Cum ergo vis memorativa et imaginativa corrumpatur corpore corrupto, eo quod est virtus organi corporalis; sequitur quod anima post mortem nullo modo intelligere possit per aliquas species a rebus sensibilibus acceptas: unde relinquitur, secundum eos, quod anima separata intelligat per species concreatas, sicut et Angeli. Sed haec quidem positio irrationalis videtur quantum ad utrumque dictorum. Quod enim species intelligibiles in intellectu possibili non conserventur, est contra rationem. Quod enim in aliquo recipitur, est in eo per modum recipientis; unde, cum intellectus possibilis habeat esse stabile et immobile, oportet quod species intelligibiles in eo recipiantur stabiliter et immobiliter. Est etiam contra Aristotelem, qui dicit in 3 de Anima (text. com 8), quod intellectus possibilis cum sciat singula, hoc est accipiens species singulorum, ut sciens, idest sicut contingit in scientia, vel in eo qui habet scientiam; tunc dicitur secundum actum: hoc autem confestim accidit, cum possit operari per se ipsum. Est ergo quidem et tunc potentia quodammodo; non tamen simpliciter, sicut ante addiscere aut invenire. Ex quibus verbis apparet, quod species intelligibiles quandoque sunt habitu in intellectu possibili, quamvis actu non operetur. Illud etiam quod dicunt, animam humanam habere species intelligibiles concreatas, irrationabiliter dicitur. Si enim potest eis uti dum est corpori unita; sequitur quod possit homo intelligere ea quorum sensum non accepit; utputa quod caecus intelligat colores; quod patet esse falsum. Si autem per unionem corporis totaliter impeditur anima humana ut speciebus intelligibilibus concreatis uti non possit; sequitur quod unio corporis et animae non sit naturalis: id enim quod est in natura rei, non totaliter impeditur per aliquid quod est rei naturale; alioquin natura faceret alterum illorum frustra.

Sic ergo dicendum est, quod anima separata intelligere potest quaedam per species intelligibiles quas per sensus a rebus acquisivit dum esset in corpore. Sed iste modus cognoscendi non sufficit; quia multa cognoscit anima separata quae nos in hac vita non cognoscimus; maxime quia inconveniens videtur quod animae illorum qui in maternis uteris moriuntur, quae forte nullum intellectus usum habuerunt, et per consequens nec alias species intelligibiles acquisitas, nihil post mortem intelligant. Unde oportet addere, quod anima in sui separatione a corpore, recipit influxum specierum intelligibilium a natura superiori, scilicet divina, secundum naturalem ordinem, quo experimur quod anima humana quanto magis a corporeis sensibus abstrahitur, magis potest esse particeps superioris influxus; sicut patet in dormientibus et alienatis, qui etiam quaedam futura praevident.

Sic ergo anima separata potest animam aliam cognoscere tam per notitiam quam de ea acquisivit in hac vita per aliquam similitudinem effectus ipsius, qui est vita hominis; sive per aliquam similitudinem influxam a Deo naturali influxu.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur quantum ad memorari et reminisci, quod est per actus cujusdam potentiae sensitivae utentis organo corporali, quo corrupto cessat actus talis potentiae.

ARTICULUS XXII.

(66.)

Utrum liceat requirere ab aliquo moriente ut statum suum post mortem revelet. — (*Art.* 85, *corp.*)

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat ab aliquo moriente requirere quod revelet statum suum post mortem. Non enim licet inquirere quae Deus vult esse abscondita; secundum illud Eccli. 3, 22: *Altiora te ne quaesieris.* Sed Deus vult esse absconditum statum animae post mortem; quod patet ex hoc quod diviti petenti ut Lazarus mitteretur ad fratres suos viventes, est hoc denegatum, sicut dicitur Lucae 16. Non ergo licet hoc a morientibus requirere.

Sed contra est quod dicitur 2 Mach. 12, 46: *Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare.* Sed ad hoc homo provocatur per hoc quod cognoscit necessitatem eorum quam habent post mortem. Ergo licitum est et sanctum hoc a morientibus requirere.

Respondeo dicendum, quod, cum peccatum sit contra naturam, ut patet per Damascenum in 2 lib., requirere impletionem (1) naturalis desiderii non est peccatum, nisi aliqua inordinatio adjungatur; sicut patet in sumptione cibi et potus. Homo autem naturaliter scire desiderat; unde, si requirat alicujus rei notitiam, non est peccatum, nisi forte per accidens, hoc est per aliquam inordina-

(1) *Al.* per impletionem.

tionem adjunctam; puta si per studium et inquisitionem alicujus scientiae aliquis impediatur ab his quibus tenetur intendere; puta, si praedicator impediatur ab officio debitae praedicationis propter studium geometriae; aut etiam si quis inquirat aliquid cognoscere, superbe et praesumptuose de sua facultate confidens; vel si qua alia hujusmodi inordinatio circa hoc contingat. Nulla autem inordinatio in hac inquisitione videtur, si aliquis requirat a moriente cognoscere statum suum post mortem, submittendo tamen hoc divino judicio. Unde nulla ratio videtur quare debeat dici hoc esse peccatum; nisi forte ex dubitatione fidei de futuro statu quasi tentando inquirat.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod Deus vult multa nobis sic esse abscondita, quorum notitiam propriis viribus aut merito acquirere non possumus; quae tamen vult revelari humiliter et pie quaerentibus, secundum illud Matth. 2, 25: *Abscondisti haec sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Unde non est mirum, si superbis fratribus superbi divitis Deus aliqua noluit revelari, quae tamen vult revelari fidelibus pie et humiliter requirentibus.

QUAESTIO X.

Deinde quaesitum est de anima quantum ad poenam; et circa hoc quaesita sunt duo: 1.° utrum anima possit pati ab igne corporeo; 2.° utrum damnati in inferno gaudeant de poenis inimicorum suorum, quos vident secum puniri.

ARTICULUS XXIII.

(61.)

Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo. — (*Art.* 55; *et* 4, *dist.* 44, *quaest.* 3, *art.* 3, *quaestiunc.* 3.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod anima separata non possit pati ab igne corporeo. Actio enim agentis est proportionata passioni patientis. Sed actio ignis, cum sit corpus physicum, est actio naturalis, quae consistit in movere. Ergo nihil patitur ab igne corporeo nisi quod movetur. Sed anima non movetur, cum sit impartibilis, nihil autem impartibile movetur, ut probatur in 6 Physic. (text. com. 22). Ergo anima non patitur ab igne corporeo.

Sed contra est quod dives in inferno secundum animam existens dicit: *Crucior in hac flamma*; ut dicitur Lucae 15, 24.

Respondeo dicendum, quod anima patitur poenam ab igne corporeo, sicut fides catholica docet. Quod autem ignis corporeus agat in animam separatam, hoc non habet ex natura sua, sed inquantum est instrumentum divinae justitiae, ut dicitur communiter. Advertendum tamen est, quod nullum instrumentum agit in virtute superioris agentis nisi exercendo aliquam actionem sibi connaturalem, alioquin frustra adhiberetur ad effectum; sicut serra inquantum est instrumentum artis, facit arcam secando; et aqua baptismalis abluit animam ut instrumentum divinae misericordiae, corporaliter abluendo. Si ergo ignis corporeus agit in animam ut est instrumentum divinae justitiae punientis; necesse est quod hoc fiat per aliquam actionem igni corporeo connaturalem. Non autem potest dici quod ignis alteret animam calefaciendo vel desiccando aut igniendo ipsam. Unde relinquitur modus quem Augustinus ponit 1 de civit. Dei, ut scilicet anima separata vel spiritus daemonis patiatur poenam per alligationem quamdam ab igne corporeo. Videmus enim spiritum corpori alligari quandoque quidem naturaliter, sicut anima alligatur corpori; quandoque autem quadam superiori virtute; sicut per virtutem superiorum daemonum inferiores daemones alligantur arte necromantica imaginibus, vel annulis, vel aliis hujusmodi rebus. Multo ergo magis virtute divina daemones, vel etiam animae, alligari possunt igni corporeo, ut ab eo assumant poenam.

Unde patet responsio ad illud quod in contrarium objiciebatur, quod procedit de actione ignis quae est per alterationem.

ARTICULUS XXIV.

(62.)

Utrum damnati gaudeant de poenis inimicorum. — (*4, dist. 44, quaest. 3, art. 3, quaest. 2, ad 3, et quaest. 3, ad 9.*)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod damnati in inferno gaudeant et consolentur de poenis inimicorum suorum, quos secum vident in inferno puniri. Quia super illud Isaiae 14, 9, *Omnes Principes terrae surrexerunt de soliis suis*, dicit Glossa Hieronymi, quod *solatium est malis inimicos suos socios habere poenarum.*

Sed contra, omne gaudium diminuit dolorem, ut patet per Philosophum in 7 Ethic. Sed dolor damnatorum est infinitus intensive. Tantum ergo possent multiplicari inimici alicujus damnati in inferno, quod totaliter dolor ejus deleretur; quod est contra divinam justitiam.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet, idem secundum diversas rationes esse delectabile et tristabile; tamen simpliciter dicitur tale ab eo quod praeeminet; ab eo vero quod est minus, denominatur secundum quid.

Dicendum est ergo, quod poena inimici considerata ab eo qui est in inferno, habet quodammodo rationem delectabilis, et quodammodo rationem tristabilis. Rationem quidem delectabilis habet, inquantum impletur voluntas damnati de malo inimici sui. Descendunt enim ad infernum damnati cum armis, idest cum affectionibus pravis, ut dicitur Ezech. 32. Sed ex alia parte habet rationem tristabilis propter duo. Primo quidem inquantum poena inimici impletur divina justitia, quam odiunt et blasphemant damnati in inferno, secundum illud Apocal. 16, 9: *Aestuaverunt homines aestu magno, et blasphemaverunt nomen Domini.* Secundo propter vermem conscientiae: sic enim in eis pravae affectiones remanent, quod tamen de eis dolent ad punitionem, non ad purgationem; secundum illud Sap. 5, 3, *Poenitentiam agentes, et prae angustia spiritus gementes.* Unde, sicut poenitentes in hac vita dolent et de dolore gaudent; ita damnati in inferno gaudent de poenis inimicorum suorum, et tamen de ipso gaudio magis dolent; et praecipue si praestiterint eis damnationis causam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO XI.

Deinde quaesitum est de homine quantum ad corporis sexum; utrum scilicet si primus homo non peccasset, tot fuissent nati mares quot feminae.

ARTICULUS XXV.

(63.)

Utrum Adam non peccante, tot fuissent nati mares quot feminae. — (1 *part*, *quaest.* 98, *art.* 2, *ad* 3.)

Et videtur quod sic. In paradiso enim, ubi, secundum Augustinum, fuisset torus immaculatus et nuptiae honorabiles, nullus continuisset, sed omnes matrimonio usi fuissent, ut impleretur praeceptum Domini primis hominibus datum: *Crescite et multiplicamini, et replete terram,* ut habetur Genes. 1, 28. Sed in statu innocentiae nullus masculus habuisset plures uxores, nec aliqua mulier plures viros, nec aliquis aut aliqua mortem sensisset. Ergo sequitur quod tot mares nascerentur quot feminae.

Sed contra est quod dicit Gregorius (4 Moral. super illud, *Nunc enim dormiens silerem*): *Si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios gehennae generaret; sed hi qui nunc per redemptionem salvandi sunt, soli ab eo electi nascerentur.* Sed qui nunc salvandi sunt, non sunt aequaliter mares et feminae. Ergo neque in statu innocentiae aequaliter fuissent mares et feminae.

Respondeo dicendum, quod si Adam non peccasset, nec aliquis de stirpe ejus; satis probabiliter videtur concedendum, quod tot nascerentur mares quot feminae, sicut ratio probat.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, potest dici, quod cum soli Deo sit certus numerus electorum, incertum est, utrum inaequales salventur mares et feminae, vel aequaliter tot mares quot feminae. Sed si supponitur quod non in aequali numero mares salventur et feminae, potest dici, quod cum dicitur, *Illi qui nunc per redemptionem salvandi sunt etc.*, pronomen non facit personalem demonstrationem, sed simplicem; sicut cum dicitur, Haec herba crescit in horto meo; ut intelligatur nihil aliud significari quam quod soli salvandi ab eo nascerentur, quia nullus nascendo ab eo traheret damnationis causam. Non autem potest dici quod iidem homines numero nascerentur qui nunc nascuntur. Manifestum est enim quod non potest esse idem homo numero, si ab alio patre vel alia matre nascatur. Cum autem multi sint qui ex pluribus uxoribus filios suscipiunt, qui salvantur; si in statu innocentiae pluralitas uxorum non fuisset, impossibile esset quod iidem homines numero tunc nascerentur qui nunc salvantur.

QUAESTIO XII.

Deinde quaesitum est de actibus communibus omnibus hominibus: et primo de conscientia; secundo de poenitentia. Circa primum quaesita sunt duo: 1.° utrum conscientia possit errare; 2.° utrum conscientia erronea liget.

ARTICULUS XXVI.

(64.)

Utrum conscientia errare possit. — (1-2, *quaest.* 19, *art.* 5; *et* 2, *dist.* 2, *quaest.* 1, *art.* 4, *c.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia errare non possit. Quia ad Rom. 3, dicit Glossa, quod conscientia est lex intellectus nostri, quae est lex naturae. Sed lex naturalis errare non potest. Ergo nec conscientia.

2. Praeterea, Basilius dicit, quod conscientia est naturale judicatorium. Sed naturale judicatorium non potest errare, ut patet in primis principiis indemonstrabilibus, de quibus homo naturaliter judicat. Ergo conscientia non potest errare.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 16, 2, discipulis loquens: *Venit hora ut omnis qui interfecerit vos, arbitretur se obsequium praestare Deo.* Sed hoc non est nisi conscientia errante. Ergo conscientia potest errare.

Respondeo dicendum, quod conscientia, sicut ipsum nomen sonat, importat applicationem scientiae vel notitiae humanae ad aliquem proprium actum. Omnem autem notitiam quam homo habet, potest ad suum actum applicare; sive memoriam, prout homo dicitur habere conscientiam testificantem quod fecerit aliquid vel non fecerit: sive etiam scientiam universalem vel particularem, per quam homo potest cognoscere utrum aliquid sit faciendum vel non faciendum; et secundum hoc conscientia dicitur urgere vel impedire. Manifestum est autem, quod si accipiamus diversas hominis cognitiones, in aliqua potest esse error, et in aliqua non. In primis enim principiis naturaliter cognitis, sive sint speculativa sive sint operativa, nullus potest errare; sicut in hoc: Omne totum est majus sua parte, vel: Nulli injuriam esse faciendam. In aliis autem humanis cognitionibus magis particularibus, sive pertineant ad partem sensitivam, sive ad rationem inferiorem, quae considerat humana, sive ad rationem superiorem, quae considerat divina; potest multipliciter error accidere. Manifestum est autem quod in applicatione multarum cognitionum ad actum provenit error, quaecumque cognitionum fuerit erronea; sicut patet quod falsitas accidit in conclusione, quaecumque praemissarum fuerit falsa. Sic ergo, licet in cognitione primorum principiorum juris naturalis non sit error, tamen, quia in aliis principiis juris humani vel divini potest error accidere, ideo conscientia hominis errare potest; sicut patet quod haereticus, qui habet conscientiam nunquam jurandi, habet conscientiam erroneam, propter hoc quod credit omne juramentum esse contra praeceptum Dei; licet in hoc non erret quod aestimat nihil esse faciendum contra praeceptum divinum.

Ad primum ergo dicendum, quod principia particularia habent virtutem concludendi ex primis principiis universalibus; unde conclusio attribuitur principaliter primis principiis, sicut effectus causae primae: et eadem ratione, quia virtus conscientiae principaliter dependet ex principiis juris naturalis, sicut ex primis et per se notis, principaliter conscientia dicitur lex naturalis, vel etiam naturale judicatorium.

Unde patet solutio ad secundum.

ARTICULUS XXVII.

(65.)

Utrum conscientia erronea liget ad peccatum. — (1-2, *quaest.* 19, *art.* 5, 6; *et* 2, *dist.* 39, *quaest.* 3, *art.* 2)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia erronea non liget ad peccatum. Ut enim Augustinus dicit, 22 contra Faustum, omne peccatum est contra legem aeternam, quae est lex Dei. Sed quandoque conscientia (1) errans prohibet id quod non est contra legem Dei; sicut patet in haereticis, qui conscientia erronea prohibente, nolunt jurare, nec comedere carnes aut bibere vinum. Non ergo est eis peccatum, si contra conscientiam hoc faciant: et ita conscientia erronea non obligat ad peccatum.

2. Praeterea, conscientia erronea quandoque dictat homini quod faciat id quod est contra legem Dei: sicut haeretico sua conscientia erronea dictat quod praedicet contra fidem catholicam. Sed faciendo contra legem Dei, peccat mortaliter. Si ergo etiam faciendo contra conscientiam erroneam peccaret mortaliter, sequeretur quod utrobique esset peccatum, sive praedicaret contra legem Dei, sive non: et ita esset perplexus; quod videtur esse inconveniens: quia sequeretur quod non pateret ei via salutis, cum tamen omnibus pateat per poenitentiam in hac vita. Non ergo conscientia erronea ligat.

Sed contra est quod ad Rom. 14, super illud: *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* dicit Glossa, quod *qui facit contra conscientiam, aedificat ad gehennam.*

Respondeo dicendum, quod cum actus recipiat speciem ab objecto, non recipit speciem ab eo secundum materiam objecti, sed secundum rationem objecti: sicut visio lapidis non recipit speciem a lapide, sed a colorato, quod est per se objectum visus. Omnis autem actus humanus habet rationem peccati vel meriti inquantum est voluntarius. Objectum autem voluntatis secundum propriam rationem est bonum apprehensum: et ideo actus humanus judicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod per se voluntas fertur, et non secundum materialem objectum actus: sicut si aliquis credens occidere patrem, occidat cervum, incurrit parricidii peccatum: et e contrario si quis venator putans occidere cervum, debita diligentia adhibita, occidat casualiter patrem, immunis est a parricidii crimine. Si ergo aliquid quod secundum se non est contra legem Dei, ut levare festucam de terra, vel jurare, apprehendatur errante conscientia ut contra legem Dei existens, et sic voluntas in ipsum feratur; manifestum est quod voluntas fertur, per se loquendo et formaliter, in id quod est contra legem Dei; materialiter autem in id quod non est contra legem Dei; immo forte in id quod est secundum legem Dei. Et ideo manifestum est quod est ibi contemptus legis Dei; et ideo necesse est quod sit ibi peccatum.

Et ideo dicendum est, quod omnis conscientia, sive recta sive erronea, sive in per se malis, sive in indifferentibus, est obligatoria; ita quod qui contra conscientiam facit, peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod licet haereticus qui jurat conscientia erronea contradicente, materialiter loquendo, non faciat contra legem Dei; tamen formaliter loquendo, contra legem Dei facit, ut ostensum est.

Ad secundum dicendum, quod si alicui dictat conscientia ut faciat illud quod est contra legem Dei, si non faciat, peccat; et similiter si faciat, peccat; quia ignorantia juris non excusat a peccato, nisi forte sit ignorantia invincibilis, sicut est in furiosis et amentibus; quae omnino excusat. Nec tamen sequitur quod sit perplexus simpliciter, sed secundum quid; potest enim erroneam conscientiam deponere, et tunc faciens secundum legem Dei non peccat. Non est autem inconveniens quod aliquo posito, aliquis homo sit perplexus: sicut sacerdos qui tenetur cantare, si sit in peccato, peccat cantando et non cantando; nec tamen est simpliciter perplexus; quia potest poenitentiam agere, et absque peccato cantare sicut etiam in syllogisticis; uno quodam inconvenienti dato, alia contingunt, ut dicitur in 1 Physic. (text. com. 9).

(1) *Al.* scientia.

QUAESTIO XIII.

Deinde quaesitum est de poenitentia; et circa hoc quaesita sunt duo: 1.° utrum si aliquis sacerdos poenitenti dicat, *Quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum,* sit satisfactio sacramentalis; 2.° utrum ei qui praetermisit divinum officium dicere, cum tenetur ad ipsum, possit imponi alia poenitentia pro tali omissione, vel sit ei imponendum quod iteret quod omisit.

ARTICULUS XXVIII.

(66.)

Utrum satisfactio universaliter injuncta a sacerdote sit sacramentalis. — (4, *dist.* 15, *art.* 4, *de satisfactione.*)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod praedicta satisfactio non sit sacramentalis. Sacramentalis enim satisfactio ad aliquid ligat. Sed ille cui praedictus modus satisfactionis indicitur, ad nihil ligatur. Ergo videtur quod non sit sacramentalis satisfactio.

Sed contra, illa videtur esse sacramentalis satisfactio, qua perfecta, ad nihil aliud homo tenetur. Sed poenitens, cui sic satisfactio injungitur a sacerdote, nihil aliud tenetur implere, cum nihil sit aliud sibi mandatum. Ergo hujusmodi satisfactio est sacramentalis.

Respondeo dicendum, quod hic est quadruplici distinctione utendum.

Primo enim considerandum est, quod peccator est debitor alicujus satisfactionis dupliciter: uno modo ex injunctione sacerdotis; alio modo ex peccato commisso: unde si contingat quod sacerdos minorem satisfactionem imponat poenitenti quam sit illa ad quam obligatur ex quantitate sui peccati, subtracto eo quod remittitur virtute clavium et contritionis praecedentis, nihilominus poenitens ad aliquid ulterius obligatur; quod si in hac vita non perficiat, in purgatorio exsolvet: et e converso si sacerdos imponat majorem poenitentiam quam poenitens facere teneatur, pensata remissione quae est facta per vim clavium et contritione praecedente; nihilominus poenitens tenetur facere quod sibi injunctum est, si adsit facultas.

Secundo considerandum, quod opus quod quis

facit ex injunctione sacerdotis, dupliciter valet poenitenti; uno modo ex natura operis; alio modo ex vi clavium. Cum enim satisfactio a sacerdote absolvente injuncta, sit pars poenitentiae; manifestum est quod in ea operatur vis clavium; ita quod amplius valet ad expiandum peccatum quam si proprio arbitrio homo faceret idem opus.

Tertio considerandum est, quod satisfactio ad duo valet; valet enim ad expiationem culpae praeteritae, valet et ad cautelam culpae futurae; sicut cum homo jejunat, per hoc praebetur ei remedium contra futuras concupiscentias carnis.

Item quarto considerandum est, quod sacerdos potest poenitenti satisfactionem injungere vel ex proprio arbitrio, vel etiam ex consilio alieno.

Est ergo dicendum, quod sicut potest sacerdos injungere satisfactionem poenitenti ex arbitrio alieno, ita et ex arbitrio ipsius poenitentis; sicut si dicat: Facias hoc, si potes; et si non potes, facias hoc; et simile videtur cum sacerdos dicit, *quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum.* Videtur autem satis conveniens quod sacerdos non oneret poenitentem gravi pondere satisfactionis; quia sicut parvus ignis a multis lignis superpositis de facili extinguitur, ita posset contingere quod parvus affectus contritionis in poenitente nuper excitatus, propter grave onus satisfactionis extingueretur, peccatore totaliter desperante. Unde melius est quod sacerdos poenitenti indicet quanta poenitentia esset sibi pro peccatis injungenda; et injungat sibi nihilominus aliquid quod poenitens tolerabiliter ferat, ex cujus impletione assuefiat ut majora impleat, quae etiam sacerdos sibi injungere non attentasset; et haec quae praeter injunctionem expressam facit, accipiunt majorem vim expiationis culpae praeteritae ex illa generali injunctione qua sacerdos dicit: *Quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum.* Unde laudabiliter consuevit hoc a multis sacerdotibus dici, licet non habeant majorem vim ad praebendum remedium contra culpam futuram; et quantum ad hoc talis satisfactio est sacramentalis, inquantum virtute clavium est culpae commissae expiativa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XXIX.

(67.)

Utrum ei qui omisit dicere divinum officium, sit injungendum ut iterato dicat. — (Art. 121, corp. ad 1 de temp. officii.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ei qui omisit dicere divinum officium, sit injungendum quod iterato dicat. Qui enim tenetur ad aliquod debitum speciale implendum, non potest liberari nisi debitum solvat. Si ergo aliquis teneatur ad hoc debitum, ut scilicet divinum officium diceret; videtur quod non possit absolvi, nisi hoc debitum solvat.

Sed contra est quod poenitentiae sunt arbitrariae. Ergo pro peccato talis omissionis quaecumque poena secundum arbitrium sacerdotis potest imponi.

Respondeo dicendum, quod in omni divino officio est hoc commune, quod pertinet ad laudem Dei et ad suffragium fidelium; sed distinguitur unum officium ab alio secundum diversitatem temporum et locorum. Rationabiliter enim institutum est ut diversimode Deus laudetur secundum congruentiam temporum et locorum: et ideo, sicut in officiis divinis exsolvendis observanda est congruitas loci, ita etiam congruitas temporis; quae quidem observari non posset, si oporteret injungere omittenti quod horas diceret quas omisit; forte enim in Completorio diceret: *Jam lucis orto sidere*, et in tempore paschali diceret officium dominicae passionis; quod esset absurdum. Et ideo non videtur esse injungendum ei qui omisit dicere divinum officium, quod horas easdem repetat, sed aliquid ad divinam laudem pertinens: puta ut dicat septem psalmos; vel unum psalterium, vel aliquid amplius, secundum quantitatem delicti.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod tempore debito officii praetereunte, jam est impotens ad solvendum debitum; et ideo, quia hoc non potest facere, injungenda est ei alia poenitentia.

QUAESTIO XIV.

Deinde quaesitum est de creatura pure corporali; et circa hoc quaesita sunt duo: 1.° de arcu nubium qui dicitur iris, utrum sit signum diluvii non futuri; 2.° utrum possit demonstrative probari quod mundus non sit aeternus.

ARTICULUS XXX.

(68.)

Utrum arcus caelestis sit signum non futuri diluvii.

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod arcus nubium non sit signum diluvii non futuri. Illud enim quod fit ex necessitate naturae, non videtur esse institutum ad aliud significandum. Sed arcus nubium provenit ex necessitate naturae propter oppositionem solis ad nubem roridam. Ergo non videtur esse significativum diluvii non futuri.

2. Praeterea, hujusmodi apparitiones aeris, sicut iris et halo, idest circulus continens solem et lunam, et alia hujusmodi, causantur praecipue ex vaporibus humidis in aere existentibus, ex quibus sequuntur pluviae, quae diluvium faciunt. Ergo apparitio iridis magis est signum diluvii futuri quam diluvii non futuri.

3. Praeterea, si est signum diluvii non futuri; aut est signum diluvii nunquam futuri, aut est signum diluvii non futuri usque ad aliquod tempus. Si autem est signum diluvii nunquam futuri, non oportuisset quod apparuisset nisi semel: si autem diluvii non futuri usque ad aliquod tempus; oporteret tempus esse determinatum; quod quidem determinari non potest nec auctoritate Scripturae, nec ratione humana. Ergo frustra hujusmodi signum datur.

Sed contra est quod dicitur Genes. 9, 13: *Arcum meum ponam in nubibus, et erit signum foederis inter me et inter terram*; et postea subditur: *Et non erunt ultra aquae diluvii ad delendum universam carnem.*

Respondeo dicendum, quod in his quae in veteri testamento dicuntur, primo quidem observanda est veritas litteralis. Sed quia vetus testamentum est figura novi, plerumque in veteri testamento sic aliqua proponuntur, ut ipse modus loquendi

aliquid figurate designet. Dicendum est ergo, quod quia causae rerum multos latent, effectus autem sunt manifestiores, proponuntur effectus in designationem causarum.

Est autem considerandum, quod pluviarum causa efficiens quidem est sol, materialis vero vapor humidus elevatus ex terra et aquis per virtutem solis. Haec autem duo in triplici dispositione se possunt habere. Quandoque enim calor solis omnino supervincit vapores et exsiccat eos; et tunc pluviae sequi non possunt; unde in Aegypto et in terris multum calidis non sunt pluviae; in aestate etiam propter propinquitatem solis sunt pluviae rariores, in hyeme vero frequentiores. Quandoque vero e contrario virtus solis ad hoc usque valet quod vapores multiplicat, sed tamen non potest eos desiccare; et tunc superabundant pluviae, et est ratio diluvii aquarum. Quandoque vero medio modo se habet: ut scilicet virtus solis non solum operetur ad elevationem vaporum, sed etiam habet victoriam super eos, ut non tantum multiplicentur quod diluvium inducere possint, neque etiam vapores omnino desiccentur ut pluvia non sequatur; et ex hac media dispositione vel comparatione solis ad vapores causatur iris, quae non apparet vaporibus omnino desiccatis, neque etiam eis omnino in aere superabundantibus. Et ideo iris est signum diluvii non futuri, inquantum procedit ex tali causa quae repugnat diluvio. Ideo autem Scriptura tali modo loquendi utitur, quia per iridem significatur Christus, per quam protegimur a spirituali diluvio.

Ad primum ergo dicendum, quod iris procedit naturaliter ex talibus causis quae repugnant diluvio; et ideo convenienter iris dicitur esse signum diluvii non futuri.

Ad secundum dicendum, quod iris potest significare pluvias, sed non superabundanter usque ad hoc quod faciant diluvium.

Ad tertium dicendum, quod iris semel apparens significat quod tamdiu non erit diluvium, quamdiu sol et vapores in eadem dispositione consistunt: et ideo non est superfluum quod frequenter apparet.

ARTICULUS XXXI.

(69.)

Utrum mundum non esse aeternum, possit demonstrari. — (1 *part.*, *quaest.* 36, *art.* 1, 2, *corp. et ad* 8; *et contra Gent.* 2, *a cap.* 31, *usque ad* 39; *et opusc.* 2, 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod demonstrative probari possit, mundum non esse aeternum. Si enim mundus esset aeternus, non posset computari numerus annorum ab initio mundi. Hic autem numerus adscribitur paschali cereo. Sic ergo non posset paschalis cereus in Ecclesia benedici.

2. Praeterea, epactae computantur secundum excrescentiam annorum lunarium super annos solares. Sed talis excrescentia computari non posset, si mundus esset aeternus. Ergo mundus non est aeternus; ergo demonstrari potest quod mundus non sit aeternus.

Sed contra, id quod est fidei, demonstrari non potest, quia fides est non apparentium, ut dicitur ad Heb. 11. Sed mundum ex quodam principio temporis esse creatum, est fidei articulus; unde et prophetice a Moyse dictum est: *In principio creavit Deus caelum et terram*, ut Gregorius dicit in 1 hom. Ezech. Ergo mundum non esse aeternum, non potest demonstrative probari.

Respondeo dicendum, quod ea quae simplici voluntati divinae subsunt, demonstrative probari non possunt; quia, ut dicitur 1 ad Corinth. 2, 11, *quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei*. Creatio autem mundi non dependet ex alia causa nisi ex sola Dei voluntate; unde ea quae ad principium mundi pertinent, demonstrative probari non possunt, sed sola fide tenentur prophetice per Spiritum sanctum revelata, sicut Apostolus post praemissa verba (vers. 10) subjungit: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum sanctum*. Est autem valde cavendum ne quis ad ea quae fidei sunt, aliquas demonstrationes adducere praesumat, propter duo. Primo quidem, quia in hoc derogat excellentiae fidei, cujus veritas omnem rationem humanam excedit, secundum illud Eccli. 3, 25: *Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi*; quae autem demonstrative probari possunt, rationi humanae subduntur. Secundo, quia cum plerumque tales rationes frivolae sint, dant occasionem irrisionis infidelibus, dum putant quod propter rationes hujusmodi, his quae sunt fidei assentiamus; et hoc expresse apparet in rationibus hic inductis quae derisibiles sunt, et nullius momenti.

Quod enim primo inducitur de cereo paschali, non habet robur nisi auctoritatis: probare autem per auctoritatem, non est demonstrative probare, sed fide rei opinionem facere; et tamen multo esset validior auctoritas sacrae Scripturae quam benedictio paschalis cerei; praesertim cum sine adsciptione annorum mundi cereus paschalis benedici possit: non enim est de necessitate paschalis cerei talis adscriptio; unde in multis terris non est consuetum quod aliquid cereo adscribatur.

Quod etiam secundo opponitur, derisibile est: non enim excrescentiae annorum lunarium ad solares computantur ab initio mundi, sed ab aliqua determinata radice, puta ab aliqua oppositione Solis et lunae, vel ab aliqua conjunctione, vel ab aliquo hujusmodi, sicut est in omnibus aliis computationibus astronomicis.

QUODLIBETUM QUARTUM

QUAESTIO I.

Quaesitum est de rebus divinis et humanis. Circa res divinas quaesitum est: primo de essentialibus; secundo de personalibus. Circa essentialia quaesitum est: 1.° de scientia Dei; 2.° de ejus potentia.

ARTICULUS PRIMUS.

(70.)

Utrum in Deo sint plures ideae. — (1 *part.*, *quaest.* 15, *art.* 2.)

Circa scientiam quaesitum est, utrum in Deo sint plures ideae. 1. Et videtur quod sic. Dicit enim

Augustinus, lib. 83 Quaestionum, quod Deus singula propriis rationibus creavit, et alia ratione hominem, et alia ratione equum. Sed rationes rerum in mente divina dicuntur ideae, ut patet per Augustinum, ibidem. Ergo sunt plures ideae.

2. Praeterea, secundum hoc sunt aliqua distincta quod Deus earum distinctionem cognoscit. Cognoscit autem earum distinctionem in se ipso. Ergo distinctarum rerum sunt in Deo plures et distinctae ideae.

3. Sed contra, omne nomen quod in divinis dicitur, aut est essentiale, ut *Deus*, aut personale, ut *Pater*, aut notionale, ut *generans*. Sed hoc nomen *idea* neque est personale neque notionale, quia non conveniret tribus personis. Ergo est nomen essentiale. Sed nullum essentiale multiplicatur in divinis. Ergo non possumus dicere quod in Deo sint plures ideae.

Respondeo dicendum, quod duplex est pluralitas. Una quidem est pluralitas rerum; et secundum hoc non sunt plures ideae in Deo. Nominat enim idea formam exemplarem: est autem una res quae est omnium exemplar; scilicet divina essentia, quam omnia imitantur, inquantum sunt et bona sunt. Alia vero pluralitas est secundum intelligentiae rationem; et secundum hoc sunt plures ideae: licet enim omnes res, inquantum sunt, divinam essentiam imitentur, non tamen uno et eodem modo omnia imitantur ipsam; sed diversimode, et secundum diversos gradus. Sic ergo divina essentia, secundum quod est imitabilis hoc modo ab hac creatura, est propria ratio et idea hujusmodi creaturae; et similiter de aliis: unde secundum hoc sunt plures ideae, secundum quod intelligitur divina essentia secundum diversos respectus quos res habent ad ipsam, eam diversimode imitantes. Hujusmodi autem respectus non solum intelliguntur ab intellectu creato, sed etiam ab intellectu increato ipsius Dei. Scit enim Deus, et ab aeterno scivit, quod diversae creaturae diversimode essent ejus essentiam imitaturae; et secundum hoc ab aeterno fuerunt in mente divina plures ideae sicut rationes propriae rerum intellectae in Deo. Hoc enim significat nomen ideae, ut sit scilicet quaedam forma intellecta ab agente, ad cujus similitudinem exterius opus producere intendit; sicut aedificator in mente sua praeconcipit formam domus, quae est quasi idea domus in materia fiendae.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit esse aliam et aliam rationem secundum diversitatem respectuum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur: Secundum hoc res sunt distinctae, prout Deus earum distinctionem cognoscit: haec locutio est duplex: quod enim dicitur, Secundum quod Deus cognoscit, potest referri ad cognitionem divinam ex parte cogniti, vel ex parte cognoscentis. Si ex parte cogniti, sic vera est locutio: est enim sensus, quod hoc modo res sunt distinctae sicut Deus cognoscit eas esse distinctas. Si vero referatur ad cognitionem ex parte cognoscentis, sic locutio falsa est: erit enim sensus, quod res cognitae illum modum distinctionis habent in intellectu divino quem habent in se ipsis: quod falsum est: quia in se ipsis res sunt diversae essentialiter, non autem in intellectu divino; sicut etiam res in se ipsis sunt materialiter, in intellectu autem divino immaterialiter: et in hoc ultimo sensu procedebat objectio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de pluralitate reali: talis enim pluralitas in nominibus essentialibus non invenitur, sed solum pluralitas quae est secundum intelligentiae rationem.

QUAESTIO II.

Deinde quaesitum est de pertinentibus ad potentiam Dei; et 1.° utrum in Deo sit virtus; 2.° de quodam effectu divinae virtutis, utrum scilicet aquae sint super caelos; 3.° ad quod virtus divina se extendere possit.

ARTICULUS II.

(71.)

Utrum in Deo sit virtus. — (1 *part.*, *quaest.* 25, *art* 1, 2; *et contra Gent.* 1, *cap.* 95, *quaest.* 4.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit virtus. Quia, ut Philosophus dicit, 1 de Caelo (text. com. 16), virtus est ultimum potentiae. Sed divina potentia non habet ultimum, cum sit infinita. Ergo in Deo non est virtus.

Sed contra, omne immediatum operationis principium virtus est: operatio enim omnis a virtute aliqua procedit. Sed in Deo est aliquod immediatum operationis principium, quia Deus immediate aliqua operatur. Ergo in Deo est virtus.

Respondeo dicendum, quod virtus, qualitercumque accipiatur, significat potentiae complementum; et inde est quod virtus uniuscujusque rei est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut dicitur in 2 Ethic.: tunc enim ostenditur potentia esse completa, quando et agens est perfectum, et actio perfecta. Cum ergo potentia Dei sit maxime completa, potissime in Deo virtus invenitur; unde dicitur Sap. 12, 17: *Virtutem ostendis tu, qui non crederis in virtute consummatus*; et in Psal. 146, 5: *Magnus Dominus, et magna virtus ejus.*

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque virtus notificantur non per aliquid quod de virtute essentialiter praedicetur, sed per id ad quod virtus ordinatur, ab eo enim speciem habet; sicut Augustinus dicit, quod fides est credere quod non vides: credere enim non est ipsa fides; sed actus ad quem fides ordinatur. Et hoc modo Philosophus definit virtutem, cum dicit, quod virtus est ultimum potentiae: quia scilicet virtus rei attenditur in ordine ad hoc in quod ultimo potest; sicut virtus ejus qui potest ferre centum libras, ut ipse ibidem dicit, non consistit in hoc ut ferat decem; sed in hoc quod ferat illud ultimum in quod ultimo potest, scilicet centum. Sic ergo virtus cujuslibet rei non attenditur in uno eorum quae potest, sed respectu totius quod potest. Virtus ergo divina non potest attendi secundum aliquod unum opus ipsius, quia nullum opus ejus est quod adaequet ejus virtutem, ut Deus amplius facere non possit; sed virtus ejus attenditur secundum totum in quod potest; hoc autem est infinitum, quia scilicet Deus infinita facere potest, unde et virtus Dei est infinita; et hoc est ultimum ei, infinita posse; sicut virtuti finitae est ultimum aliqua determinata posse.

ARTICULUS III.

(72.)

Utrum aquae sint super caelos.
(*Art.* 140; *et* 1 *part., quaest.* 66, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aquae habentes veram speciem aquae elementaris super caelos existant. Homo enim dicitur minor mundus propter similitudinem quam habet cum mundo majori. Sed videmus quod in corpore humano superponitur (1) cerebrum quod habet naturam aquae, cordi quod habet proprietatem ignis, inquantum est fons naturalis caloris. Ergo etiam in mundo majori aqua superponitur aliis elementis; et haec ratio videtur Augustini in 12 de civit. Dei, ubi dicitur de quibusdam, quod *ponderibus elementorum moventur; et ideo non putant, aquarum fluidam gravemque naturam in superioribus mundi locis potuisse constitui; qui secundum rationes suas, si ipsi hominem facere potuissent, non ei pituitam, quod graece* phlegma *dicitur, et tamquam in elementis corporis nostri aquarum vicem obtinet, in capite ponerent.*

Sed contra, partes mundi sunt optime et ordinatissime dispositae secundum suam naturam. Sed id quod habet speciem aquae, naturaliter est ponderosum, et ita naturaliter subsidet corporibus levibus, aeri et igni. Non ergo aliquid habens veram speciem aquae supra caelos existit.

Respondeo dicendum, quod in sacra Scriptura, quae mentiri non potest, expresse dicitur, aquas esse supra caelum; dicitur enim Genes. 1, 7, quod *divisit aquas quae sunt sub firmamento, ab aquis quae sunt supra firmamentum*; et in Psalm. 147, dicitur; *Aquae quae super caelos sunt, laudent nomen Domini.* Et ideo, sicut Augustinus dicit in 2 super Gen. ad litteram, *quomodo vel qualescumque aquae ibi sint, esse ibi eas minime dubitemus. Major quippe est Scripturae hujus auctoritas quam omnis humani generis capacitas.* Sed, sicut Augustinus, 1 ejusdem libri, dicit, *turpe est nimis et perniciosum, atque maxime cavendum, ut Christianum de his rebus,* scilicet naturalibus, *quasi secundum christianas litteras loquentem ita delirare quilibet infidelis audiat, ut, quemadmodum dicitur, toto caelo errare conspiciens, risum tenere vix possit. Et non tam molestum est quod errans homo derideretur, sed quod auctores nostri ab eis qui foris sunt, talia sensisse creduntur, et cum magno eorum exitio de quorum salute satagimus, tamquam indocti reprehenduntur atque respuuntur.* Et ideo, sicut ipse subjungit, multiplices expositiones ipse posuit in verbis Genesis, ut sic accipiatur una expositio, quod alteri expositioni non praejudicetur, quae forte melior est.

Sic ergo quod dicitur de aquis supra caelos existentibus, multipliciter intelligi potest. Uno modo ut per firmamentum vel per caelos non intelligamus firmamentum vel caelum in quo sunt sidera, sed aerem, in quo aves volare dicuntur, supra quem aerem aquae vaporabiliter elevantur, et exinde pluviae generantur; et de hac expositione dicit Augustinus in 2 super Genes. ad litteram: *Hanc considerationem dignissimam judico; quod enim dicitur, neque contra fidem est, et in promptu posito documento credi potest.* Si autem per firmamentum vel caelos intelligatur firmamentum ubi sunt sidera posita; sic sciendum est, quod de hoc firmamento diversae opiniones fuerunt.

Quidam enim posuerunt firmamentum illud ex quatuor elementis compositum; quae videtur esse positio Empedoclis; et secundum hoc, nihil prohibet dicere, supra hoc caelum sidereum esse aquas elementares tamquam simpliciores, et super eas etiam ignem, a quo vocetur caelum empyreum. Aliorum autem positio est, quod caelum vel sit igneae naturae, sicut posuit Plato; vel non sit de natura quatuor elementorum, sed habens altiorem naturam, sicut posuit Aristoteles.

Utroque istorum supposito, inconveniens videtur supra firmamentum illud aquam elementarem materialiter esse dispositam. Nunc enim, sicut Augustinus dicit in 2 super Gen., quemadmodum Deus instituerit naturas rerum, nos convenit quaerere; non quid (1) in eis vel ex eis miraculum potentiae suae velit operari. Sed tamen aliquales aquas supra hujusmodi firmamentum ponere possumus. Uno modo ut per aquas intelligamus totam materiam corporalem, sicut accipitur in principio Genes. secundum expositionem Augustini. Et ideo secundum hunc intellectum non est aliud dicere, quam aliquid de materia corporali super hos caelos existere: et hoc etiam a dictis philosophorum modernorum non discordat, qui ponunt supra octavam sphaeram, in qua sunt stellae, aliam sphaeram, in qua nulla stella. Et hanc expositionem ponit Augustinus super Genes. contra Manichaeos. Alio modo potest dici, quod sicut caelum empyreum dicitur igneum, non quia habeat speciem ignis, sed propter splendorem; ita etiam aquae super caelos dicuntur, non quia habeant speciem aquae, sed quia habent diaphanitatem ad modum aquae; ut sic supremum caelum, secundum quod empyreum dicitur, sit totum splendidum; secundum autem quod aqueum, sit totum diaphanum; tertium autem caelum, quod dicitur sidereum, sit partim lucidum, partim diaphanum.

Sic ergo secundum quamcumque opinionem potest veritas sacrae Scripturae salvari diversimode. Unde non est coarctandus sensus sacrae Scripturae ad aliquid horum.

Ad primum ergo dicendum, quod homo assimilatur majori mundo quantum ad aliquid inquantum constat ex corporali et spirituali natura, sicut et totum universum; non tamen quantum ad omnia assimilatur universo. Ordo enim partium in homine non est secundum quod exigit eorum natura, sed prout exigit ratio finis. Ponitur enim cor in medio, ut ex eo diffundantur operationes vitae de facili per totum corpus. Cerebrum autem ponitur in supremo, ut operationes animales, quae ibi quodammodo perficiuntur, non impediantur per diversas corporis transmutationes; sicut etiam ordo cognitionis humanae non est secundum ordinem naturalem cognoscibilium, sed quo ad nos. Augustinus autem non inducit hoc asserendo, sed obviando his qui Scripturam prave interpretantur.

(1) *Al.* supponitur: *sic etiam infra.*

QUAESTIO III.

Deinde considerandum est de his ad quae divina potentia se extendere potest; et circa hoc

(1) *Al.* numquid.

quaeruntur duo: 1.° utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere; 2.° si aliquid esset in nihilum redactum, utrum Deus possit illud reparare idem numero.

ARTICULUS IV.

(73.)

Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere. — (1 *part.*, *quaest.* 9, *art.* 2, *corp.*, *et quaest.* 105, *art.* 3 *et* 4.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus possit aliquid in nihilum redigere. Aequalis enim est distantia non entis ad ens, et entis ad non ens. Sed Deus potest ex nihilo aliquid facere. Ergo Deus potest ex aliquo facere nihil

Sed contra, Deus non potest esse causa defectiva. Sed causa quae facit tendere in non esse, est causa defectiva. Ergo Deus non potest redigere aliquid in nihilum.

Respondeo dicendum, quod de potentia Dei dupliciter loqui possumus: uno modo absolute, considerando ejus potentiam; alio modo, considerando ipsam in ordine ad sapientiam vel praescientiam suam. Loquendo ergo absolute de Dei potentia, sic Deus potest universam creaturam redigere in nihilum; cujus ratio est, quia creatura non solum producitur in esse Deo agente, sed etiam per actionem Dei conservatur in esse, secundum illud ad Hebr. 1, 3: *Portans omnia verbo virtutis suae.* Unde Augustinus dicit, 4 super Gen. ad litteram, quod *virtus Dei si aliquando ab eis quae creata sunt, regendis cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret.* Sicut autem Deus propria voluntate agit, et non ex necessitate naturae ad rerum productionem; ita etiam ad earum conservationem: et ideo potest subtrahere suam actionem a rebus conservandis, et hoc ipso omnia in nihilum deciderent. Si vero loquamur de potentia Dei in ordine ad ejus sapientiam et praescientiam, sic non potest fieri quod res in nihilum redigatur, quia non habet hoc divina sapientia: *creavit enim Deus ut essent omnia*, ut dicitur Sap. 1, 14, non ut in nihilum cederent.

Primum ergo concedimus, secundum quod procedit de potentia absoluta.

Ad secundum dicendum, quod causa defectus alicujus potest esse aliquid dupliciter. Uno modo ex propria intentione, sicut cum aliquid subtrahendo lumen causat tenebras; et hoc modo non oportet quod sit causa defectiva illud quod causat defectum. Sic autem Deus potest esse alicujus defectus causa, vel excaecationis, vel obdurationis, vel etiam annihilationis, si vellet. Alio modo aliquid potest esse causa defectus praeter intentionem; et sic semper oportet quod causa defectus sit defectiva, quia ex defectu agentis contingit quod non inducat perfectionem in suo effectu: et sic Deus nullo modo potest esse causa defectus, vel tendendi in non esse.

ARTICULUS V.

(17.)

Utrum Deus reparare possit idem numero quod in nihilum est redactum. — (*Art.* 96; *et* 3 *part.*, *quaest.* 13, *art.* 2; *et opusc.* 9, *cap.* 82.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit id quod in nihilum redactum est, idem numero reparare. Dicit enim Philosophus in 2 de Generatione (text. com. 70), quod ea quorum substantia corrumpitur, non reiterantur eadem numero. Sed eorum quae in nihilum rediguntur, substantia corrumpitur. Ergo eadem numero iterari non possunt.

2. Sed contra est quod Augustinus dicit, 4 de civit. Dei (22, cap. 20): *Si caro humana omnibus periisset modis, nec ulla ejus materies in ullis latebris remansisset, nonne* (1) *si vellet, eam repararet Omnipotens?* Sed nulla materia remanente de re corrupta, quod corrumpitur, in nihilum redigitur. Ergo Deus id quod in nihilum est redactum, potest idem numero reparare.

3. Praeterea, differentia est causa numeri, sicut Damascenus dicit. Sed nihilum non facit aliquam differentiam: quia non entis non sunt species et differentiae, secundum Philosophum. Ergo id quod reparatur a Deo, potest esse unum et idem numero, quamvis in nihilum fuerit redactum.

Respondeo dicendum, quod in his quae in nihilum redigi possunt, est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim sunt quorum unitas in sui ratione habet durationis continuitatem, sicut patet in motu et tempore; et ideo interruptio talium indirecte contrariatur unitati eorum secundum numerum. Ea vero quae contradictionem implicant, non continentur sub numero Deo possibilium, quia deficiunt a ratione entis; et ideo, si hujusmodi in nihilum redigantur, Deus ea non potest eadem numero reparare. Hoc enim esset facere contradictoria simul esse vera; puta si motus interruptus esset unus. Alia vero sunt quorum unitas non habet in sui ratione continuitatem durationis, sicut unitas rerum permanentium, nisi per accidens, inquantum eorum esse subjectum est motui: sic enim et mensurantur hujusmodi (2) tempore, et eorum esse est unum et continuum, secundum unitatem et continuitatem temporis. Et quia natura agens non potest ista producere sine motu, inde est quod naturale agens non potest hujusmodi reparare eadem numero, si in nihilum redacta fuerint, vel si fuerint secundum substantiam corrupta. Sed Deus potest reparare hujusmodi et sine motu, quia in ejus potestate est quod producat effectus sine causis mediis; et ideo potest eadem numero reparare, etiamsi in nihilum elapsa fuerint.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quod nihilum non est differentia alicujus entis, si per hoc quod aliquid reducatur in nihilum, interrumpatur continuatio essendi, quae pertinet ad unitatem motus, et eorum quae consequuntur ad motum.

QUAESTIO IV.

Deinde quaesitum est de personalibus quae pertinent ad personam Filii: primo quantum ad naturam divinam; secundo quantum ad naturam assumptam. Circa primum quaesita sunt duo: 1.° utrum Pater eodem Verbo dicat se et creaturam; 2.° utrum Filius sua filiatione distinguatur a Spiritu sancto.

(1) *Al.* unde.
(2) *Al.* hujus.

ARTICULUS VI.

(77.)

Utrum Pater eodem Verbo dicat se et creaturam. — (1 *part., quaest.* 34, *art.* 2, *ad* 3; *et quaest.* 39, *art.* 2, *c. et ad* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater non eodem Verbo dicat se et creaturam. Dicere enim se, soli Patri convenit; ut Augustinus dicit, 7 de Trinit. Sed dicere creaturam convenit toti Trinitati: ea enim quae important respectum ad creaturam, toti Trinitati conveniunt, ut patet per Dionysium, 2 cap. de divin. Nomin. Ergo Pater non eodem Verbo dicit se et creaturam.

2. Praeterea, creatura procedit a Deo per modum voluntatis; Filius autem, qui est Verbum quo Pater dicit se ipsum, procedit a Deo per modum naturae: quia, ut Hilarius dicit in libro de Synodis, *omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit; Filio autem naturam dedit nativitas.* Ergo non est idem Verbum quo Pater dicit se ipsum, et quo dicit creaturam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 2 super Genesim ad litteram, quod *dixit, et facta sunt, idest Verbum genuit, in quo erat ut fieret creatura.* Sed Verbum genuit dicens se ipsum. Ergo idem est Verbum quo dicit se ipsum, et quo dicit creaturam.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, 15 de Trinit., Verbum Dei repraesentatur aliqualiter per verbum nostri intellectus, quod nihil est aliud quam quaedam acceptio actualis nostrae notitiae (1): cum enim id quod scimus, actu considerando concipimus, hoc verbum nostri intellectus est, et hoc est quod verbo exteriori significamus. Sed quia nos non totum id quod habitu scimus, actu mente concipimus, sed de uno intelligibili movemur ad aliud; inde est quod in nobis non est unum solum verbum mentale: sed multa, quorum nullum adaequat nostram scientiam. Sed Deus quidquid scit, actu intelligit; et ideo in mente ejus non succedit verbum verbo: et sicut eadem scientia scit se et omnia alia, ita etiam eodem Verbo exprimit se ipsum et omnia alia: nec esset ejus Verbum perfectum, ut Augustinus in eodem lib. dicit, si aliquid minus esset in ejus Verbo quam in ejus scientia; unde quidquid Pater scit, totum unico suo Verbo dicit. Et sic necesse est quod idem Verbum sit quo dicit se ipsum et quo dicit creaturam.

Ad primum ergo dicendum, quod dicere, si proprie sumatur, est producere Verbum; quod soli Patri convenit; et ideo, si dicere in divinis proprie sumatur, solus Pater dicit, quia solus ipse generat Verbum. Hoc enim Verbo exprimitur quidquid tota Trinitas scit, quia trium personarum est una scientia; et ex hac ratione Verbum importat respectum ad creaturam, inquantum est expressio quaedam scientiae quam Pater communiter habet cum aliis personis de creatura.

Ad secundum dicendum, quod aliud est verbum, et id quod dicitur verbo; hoc enim verbo quod est *lapis,* significatur res quae non est verbum, sed corpus; unde nihil prohibet creaturam procedere a Deo per modum voluntatis; Verbum autem quo dicitur creatura, per modum naturae.

(1) *Al.* justitiae.

ARTICULUS VII.

(78.)

Utrum Filius distinguatur filiatione a Spiritu sancto. — (1 *part., quaest.* 30, *art.* 3; *et opusc.* 6, *cap.* 64.)

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod Filius distinguatur filiatione a Spiritu sancto. Eodem enim modo aliquis constituitur, et ab alio distinguitur. Sed persona Filii constituitur filiatione, quae proprietas est personalis, id est constituens personam Filii. Ergo filiatione distinguitur a Spiritu sancto.

Sed contra est quod Boetius dicit in lib. de Trinit., quod sola relatio in divinis multiplicat Trinitatem; et Anselmus dicit in lib. de processione Spiritus sancti, quod ibi solum distinguuntur personae divinae ubi occurrit relationis oppositio. Sed Filius non opponitur relative Spiritui sancto filiatione, sed solum Patri. Ergo Filius non distinguitur filiatione a Spiritu sancto, sed solum a Patre.

Respondeo dicendum, quod hoc modo se habent proprietates personales in divinis ad distinguendum personas sicut se habent in rebus naturalibus formae substantiales ad distinguendas species rerum; sic tamen quod a creaturis exempla ad Deum assumpta non omnino similia sunt. In rebus autem naturalibus distinguitur aliquid per formam suam ab alio dupliciter. Uno modo secundum directam oppositionem formae ad formam; et hoc modo distinguitur unaquaeque res naturalis ab omnibus speciebus sui generis; quae habent formas oppositas, secundum quod genus dividitur oppositis differentiis; sicut sapphyrus distinguitur sua forma ab omnibus aliis speciebus lapidum. Alio modo distinguitur res naturalis per suam formam secundum habere et non habere; et hoc modo quod habet aliquam formam naturalem distinguitur ab omnibus non habentibus formam illam, sicut sapphyrus per suam formam naturalem distinguitur non solum ab aliis generibus lapidum, sed a speciebus animalium et plantarum.

Sic ergo dicendum, quod Filius sua filiatione distinguitur quidem a Patre secundum oppositionem relativam filiationis ad paternitatem, sed a Spiritu sancto distinguitur filiatione, per hoc quod Spiritus sanctus non habet filiationem quam Filius habet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO V.

Deinde quaesitum est de Filio quantum ad naturam assumptam; et circa hoc quaesitum est, utrum sit unum numero corpus Christi affixum cruci et jacens in sepulcro.

ARTICULUS VIII.

(79.)

Utrum corpus Christi in cruce et in sepulcro sit unum numero. — (3 *part. quaest.* 50, *art.* 3.)

Et videtur quod non. Quia quaecumque differunt specie, differunt numero. Sed corpus Christi appensum in cruce et jacens in sepulcro, differt specie eo modo quo mortuum et vivum differunt specie. Ergo non est unum et idem numero.

Sed contra, quaecumque sunt unum et idem supposito vel hypostasi, sunt unum et idem numero. Sed corpus Christi jacens in sepulcro et appensum cruci, est unum et idem supposito sive hypostasi, quia hypostasis Verbi Dei nunquam separata est ab ejus corpore. Ergo corpus Christi est unum et idem numero appensum cruci et jacens in sepulcro.

Respondeo dicendum, quod circa hoc cavendae sunt duae damnatae haereses. Quarum una est Arianorum, qui cum ponerent Christum animam non habuisse, sed Verbum fuisse corpori loco animae, per consequens posuerunt quod Verbum separatum est in morte a corpore; sicut manifeste patet in quodam sermone Arianorum, contra quem Augustinus disputat. Alia vero est haeresis Galanitarum, quae fuit in sexta Synodo damnata; qui cum ponerent unam naturam compositam ex Divinitate et humanitate, posuerunt illam naturam simpliciter incorruptibilem; et ita posuerunt corpus Christi simpliciter incorruptum, non solum corruptione putrefactionis, quod fides catholica tenet, secundum illud Psalm. 15, 10: *Non dabis Sanctum tuum videre corruptionem*, sed etiam corruptione quae pertinet ad rationem mortis; quod est impium, ut patet per Damascenum in 3 lib. (cap. 29).

Sic ergo, ad excludendam primam haeresim, oportet nos ponere identitatem secundum suppositum in corpore Christi appenso cruci et posito in sepulcro. Ad excludendum vero secundam haeresim, oportet nos ponere veram differentiam mortis et vitae. Sed quia prima unitas major est quam secunda differentia, dicendum est, quod est idem numero corpus Christi appensum cruci et jacens in sepulcro.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa non tenet in corpore Christi, propter unitatem hypostasis.

QUAESTIO VI.

Deinde quaesitum est de rebus humanis: et 1.° de gratia; 2.° de sacramentis; 3.° de actibus humanis.

ARTICULUS IX.

(78.)

Utrum Deus semper faciat novam gratiam.
(*Opusc.* 9, *cap.* 38.)

Circa primum quaerebatur, utrum Deus semper faciat novam gratiam; et videtur quod sic. Augustinus enim, 8 super Genes. ad litteram, comparat infusionem gratiae illuminationi: *Sicut,* inquit, *aer praesente lumine non factus est lucidus, sed fit, quia si factus esset, non fieret, sed etiam absente lumine lucidus maneret; sic homo Deo praesente illuminatur, absente autem continue tenebratur, a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione discedit.* Sed sol semper facit novum lumen in aere. Ergo Deus semper facit novam gratiam in anima.

Sed contra, nobilioris creaturae nobilius est esse. Sed gratia est nobilissima creatura; quia est perfectio naturae rationalis creatae. Ergo ejus esse est nobilissimum: non ergo durat solum in momento, et ita non semper Deus facit novam gratiam.

Respondeo dicendum, quod duplex est actio. Quaedam quae fit cum motu; et talis actio semper est cum aliqua innovatione; quia semper in motu aliquid fit, et aliquid desinit esse, inquantum acceditur ad terminum et receditur a termino; et propter hoc Philosophus dicit, in 7 Phys. (text. com. 56), quod in omni motu est quodam modo fieri et corrumpi. Alia autem actio est quae est sine motu, per simplicem communicationem formae; inquantum scilicet agens suam similitudinem imprimit recipienti disposito; et talis actio in principio quidem est cum innovatione, secundum quod de novo acquiritur forma in subjecto; sed continuatio ipsius actionis, sicut nullum habet motum adjunctum, sed simplicem influxum, sive communicationem, ita etiam nullam habet innovationem; et hoc modo causatur gratia a Deo in anima.

Unde dicendum est, quod quamdiu durat gratia in anima, Deus in anima operatur causans eam; non tamen ita quod faciat semper novam gratiam, et quod singulis momentis existens corrumpatur; sed quia eamdem gratiam quam primo infudit, semper operatur in anima, conservans ipsam. Quod quidem difficile est ad intelligendum non valentibus abstrahere considerationem suam ab actionibus quae sunt cum motu, in quibus semper aliquid innovatur, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod lumen semper fit in aere, quia semper actione solis illuminantis conservatur; non quod semper fiat aliud et aliud lumen.

QUAESTIO VII.

Deinde quaesitum est de sacramenti gratia: et 1.° de sacramento poenitentiae; utrum per absolutionem sacerdotis remittatur culpa; 2.° de sacramento matrimonii; utrum vir possit accipere crucem, si timeatur de incontinentia uxoris non valentis virum sequi.

ARTICULUS X.

(79.)

Utrum per absolutionem sacerdotis culpa remittatur. — (2, *dist.* 15, *quaest.* 1, *ad* 4.)

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod per absolutionem sacerdotis culpa remittatur. Dicit enim Hugo de Sancto Victore in libro de Sacramentis, quod *sententiam Petri sequitur sententia caeli.* Sed sententia caeli est de remissione culpae. Ergo remissio culpae sequitur per sententiam Petri, quae est sacerdotis absolventis.

2. Praeterea, sacramenta sunt medicinae contra peccata. Sed per medicinam sanantur vulnera vel aegritudines. Ergo aegritudo vel vulnus peccati sanatur per sacramentum poenitentiae. Sed sacramentum poenitentiae consummatur in hoc quod dicit, *Ego te absolvo,* sicut sacramentum baptismi in hoc quod dicit, *Ego te baptizo.* Ergo per absolutionem sacerdotis dimittitur culpa.

3. Sed contra est quod per solam contritionem dimittitur peccatum, secundum illud Psalm. 31, 5: *Dixi: Confitebor adversum me injustitias meas Domino; et tu remisisti impietatem peccati mei.* Sed contritio praecedit absolutionem sacerdotis, quia sacerdos non debet aliquem absolvere, nisi

aestimet eum contritum. Ergo remissio culpae praecedit absolutionem sacerdotis; non ergo per absolutionem sacerdotis culpa remittitur.

Respondeo dicendum, quod sacramenta dupliciter operantur: uno modo secundum quod exhibentur in actu; alio modo secundum quod habentur in voto; et hoc ideo quia sacramenta operantur ut instrumenta divinae misericordiae justificantis. Dei autem est respicere hominis cor, secundum illud 1 Reg. 16, 7: *Homines vident ea quae parent, Deus autem intuetur cor.* Et ideo, quamvis res naturales non agant nisi praesentialiter adhibitae, sacramenta tamen agunt etiam secundum quod sunt in voto; sed plenius sacramentalem effectum inducunt quando actu exhibentur, sicut in baptismo. Nam catechumenus, si sit adultus, et habeat baptismum in voto, jam consecutus est effectum baptismi quantum ad emundationem a peccato, et consecutionem gratiae, quae est proprius effectus Dei; sed quando actu baptismum suscipit, consequitur plenius quosdam sacramentales effectus, quia suscipit characterem et remissionem totius poenae. Si quis tamen esset qui non prius haberet baptismum in voto quam actu baptizaretur, sicut praecipue patet in pueris; simul recipit per baptismum gratiam remittentem culpam, et omnem alium sacramenti effectum. Et hoc etiam contingeret in adulto, si simul cum baptizaretur, votum baptismi habere inciperet; et idem est etiam in sacramento poenitentiae, quod consummatur in dispensatione ministri absolventis. Cum enim aliquis actu absolvitur, consequitur plenarie sacramenti effectum; sed si antequam absolvatur, habeat hoc sacramentum in voto, quando scilicet proponit se subjicere clavibus Ecclesiae, jam virtus clavium operatur in ipso, et consequitur remissionem culpae. Si quis tamen in ipsa absolutione incipit conteri, et claves Ecclesiae habere in voto; in ipsa absolutione sacerdotis culpa ei dimittitur per gratiam, quae infunditur in hoc sacramento, sicut et in aliis sacramentis novae legis; unde quandoque contingit quod aliqui non perfecte contriti, virtute clavium gratiam contritionis consequuntur, dummodo non ponant obicem Spiritui sancto; et idem est in aliis sacramentis novae legis, in quibus gratia confertur. Videtur tamen esse differentia inter baptismum et poenitentiam: propter hoc quod sacramentum poenitentiae semper exhibetur adultis, in quibus ut plurimum contritio praecedit tempore confessionem et absolutionem; baptismus autem multoties conferitur pueris, in quibus votum baptismi non praecedit; omnino autem simile appareret, si etiam baptismus exhiberetur adultis.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Hugonis non est sic intelligendum quasi sententia Petri in sacerdote absolvente praecedat tempore sententiam caeli, idest Dei remittentis culpam; sed quia sententiam Petri approbat sententia Dei.

Ad secundum dicendum, quod medicina sacramentalis operatur non solum actu adhibita, sed etiam in proposito existens; et ideo quandoque sanatio vulneris praecedit sacramentalem absolutionem.

Ad tertium dicendum, quod nunquam potest esse vera contritio sine voto clavium Ecclesiae, quantumcumque sit dolor de peccato praeterito, et propositum abstinendi in futurum; et ideo in contritione culpa remittitur.

ARTICULUS XI.

(80.)

Utrum vir possit accipere crucem uxore nolente, si de ejus incontinentia timeatur. — (*4, dist. 3, art. 1, ad 1.*)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vir possit accipere crucem ad transfretandum (1) ultra mare nolente uxore, si de ejus incontinentia timeatur. Non debet enim homo praetermittere propriam salutem pro salute aliena. Sed homo procurat salutem propriam per hoc quod cruce signatur, consequens plenam remissionem peccatorum. Ergo non debet hoc praetermittere, ut provideat saluti uxoris.

Sed contra est quod Augustinus dicit: *Si abstines sine uxoris voluntate, tribuis ei fornicationis licentiam, et peccatum illius tuae imputabitur abstinentiae.* Sed accipiendo crucem impeditur a redditione debiti. Ergo videtur quod peccatum uxoris, si contingat, viro imputetur.

Respondeo dicendum, quod ea quae sunt necessitatis, non sunt praetermittenda propter ea quae sunt propriae voluntatis; unde etiam Dominus, Matth. 15, reprehendit Pharisaeos, qui docebant praetermittere mandatum de honoratione parentum, ut aliquae voluntariae oblationes Deo offerrentur. Ex necessitate autem viro imminet ut gerat curam uxoris, quia *caput mulieris* est *vir*, ut dicitur 1 ad Corinth. 11, 3. Sed quod accipiat crucem ad transfretandum, subjacet propriae voluntati. Unde si uxor sit talis quae sequi non possit propter aliquod legitimum impedimentum, et de ejus incontinentia timeatur; non est ei consulendum ut accipiat crucem, et dimittat uxorem. Secus autem est, si uxor continere voluntarie proponat vel velit, et possit sequi virum suum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc etiam ad salutem propriam viri pertinet ut gerat curam de salute uxoris, quae viri regimini committitur.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaesitum est de actibus humanis: et primo de actibus pertinentibus ad praelatos; secundo de actibus qui possunt pertinere ad omnes.

Pertinet autem ad praelatos praecipere, dispensare in praecepto, excommunicare rebellantes praeceptis, et beneficia ecclesiastica conferre. Unde circa primum quaeruntur quatuor: 1.° de obedientia ad praecepta praelatorum; utrum scilicet religiosus teneatur obedire praelato suo praecipienti ei in virtute obedientiae quod revelet ei crimen fratris occultum; 2.° circa dispensationem; utrum Papa possit dispensare in bigamia; 3.° circa excommunicationem; utrum aliquis teneatur vitare excommunicatos illos de quorum excommunicatione etiam inter peritos est diversa sententia, quibusdam dicentibus eos excommunicatos esse, et aliis, non esse; 4.° circa collationem beneficiorum; utrum praelatus Ecclesiae licite possit dare beneficium consanguineo suo idoneo existenti, si aequa facilitate occurrat ei alius magis idoneus.

(1) *Al.* ad inferendum.

ARTICULUS XII.

(81.)

Utrum subditus teneatur revelare praelato praecipienti crimen occultum fratris. — (*Art.* 16; *et* 4, *dist.* 21, *quaest.* 1, *art.* 2; *de Malo, quaest.* 15, *art.* 1, *ad* 5.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod subditus non teneatur obedire praelato praecipienti revelationem criminis occulti. Nullus enim tenetur obedire alicui in hoc quod non subditur ejus judicio. Sed occulta non subduntur judicio humano, sed soli judicio divino. Ergo circa eorum revelationem nullus tenetur obedire praelato praecipienti.

Sed contra est quod praelatus in capitulo religiosorum potest praecipere id de quo judex saecularis vel ecclesiasticus potest exigere juramentum. Sed quandoque judex saecularis vel ecclesiasticus exigit juramentum ab aliquo, ut revelet id quod scit de aliquo occulto, ut dicit quaedam Decretalis de purgationibus. Ergo, pari ratione, ipse praelatus in capitulo potest etiam religiosis praecipere in virtute ipsius obedientiae, ut dicant ei si quid sciunt de aliquo crimine occulto.

Respondeo dicendum, quod peccatum dupliciter potest esse occultum. Uno modo simpliciter; ita scilicet quod ad multorum notitiam nullo modo pervenit; et tale peccatum occultum nocet soli facienti; et ideo qui tale peccatum occultum fratris scit, solum hoc debet intendere ut fratris peccantis salutem procuret; unde institutus est a Domino ordo correctionis fraternae (Matth. 18), ut primo quidem corripiat aliquis fratrem occulte peccantem inter se et ipsum solum; postmodum adhibeat duos vel tres testes; et tunc tandem, si non corrigatur, dicat Ecclesiae: contra quem ordinem si praelatus praecipiat ut peccatum fratris occultum ei dicatur, non est obediendum, et ipse peccat praecipiendo: quia oportet Deo magis quam hominibus obedire (Act. 5). Si autem peccatum fratris non sit adeo occultum quin per aliquas suspiciones in multitudinis notitiam veniat, unde multorum scandalum oriatur; jam peccatum non solum nocet illi, sed multis. Et quia bonum multitudinis praefertur bono unius, ideo praelatus debet disquirere veritatem de facto, ut scandalum multitudinis vel cesset per poenam peccantis, vel per ejus excusationem. Et ideo in tali casu potest praecipere scienti crimen fratris quod manifestet; et ille cui praecipitur, tenetur praelato obedire. Sic enim cum non sit omnino occultum crimen, pertinet ad judicium praelati; et in hoc casu loquitur Decretalis, non autem in primo.

Unde patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XIII.

(82.)

Utrum Papa possit dispensare super bigamia. (*4, dist.* 27, *quaest.* 3, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Papa non possit dispensare in bigamiae irregularitate. Non enim potest ab homine dispensari in his quae sunt divinitus instituta, ut Bernardus dicit in lib. de Dispensatione et Praecepto. Sed doctrina Apostoli, in qua continetur quod bigamus non promoveatur, ut patet 1 Tim. 3, et ad Tit. 1, est divinitus promulgata, secundum illud Apostoli, 2 ad Cor. ult. 3: *An experimentum quaeritis ejus qui in me loquitur Christus?* Ergo Papa non potest cum bigamis dispensare.

Sed contra est quod in Decretis, dist. 5, dicitur, quod Papa cum quodam bigamo dispensavit.

Respondeo dicendum, quod Papa habet plenitudinem potestatis in Ecclesia, ita scilicet quod quaecumque sunt instituta per Ecclesiam vel Ecclesiae praelatos, sunt dispensabilia a Papa. Haec enim sunt quae dicuntur esse juris humani, vel juris positivi. Circa ea vero quae sunt juris divini vel juris naturalis, dispensare non potest; quia ista habent efficaciam ex institutione divina. Jus autem divinum est quod pertinet ad legem novam vel veterem. Sed haec differentia est inter legem utramque: quia lex vetus determinabat multa tam in praeceptis caeremonialibus pertinentibus ad cultum Dei, quam etiam in praeceptis judicialibus pertinentibus ad justitiam inter homines conservandam; sed lex nova, quae est lex libertatis, hujusmodi determinationes non habet, sed est contenta praeceptis moralibus naturalis legis, et articulis fidei, et sacramentis gratiae: unde et dicitur lex fidei, et lex gratiae, propter determinationem articulorum fidei, et efficaciam sacramentorum. Cetera vero, quae pertinent ad determinationem humanorum judiciorum, vel ad determinationem divini cultus, libere permisit Chistus, qui est novae legis lator, praelatis Ecclesiae et principibus christiani populi determinanda: unde hujusmodi determinationes pertinent ad jus humanum, in quo Papa potest dispensare. In solis vero his quae sunt de lege naturae, et in articulis fidei et sacramentis novae legis dispensare non potest: hoc enim non esset posse pro veritate, sed contra veritatem. Manifestum est autem quod bigamum non promoveri, neque est de lege naturae, neque pertinet ad articulos fidei, neque est de necessitate sacramenti (quod patet ex hoc quod si bigamus ordinetur, recipit Ordinis sacramentum); sed hoc pertinet ad quamdam determinationem divini cultus. Unde circa hoc potest Papa dispensare, licet dispensare non debeat nisi ex magna et evidenti causa; sicut etiam posset dispensare circa hoc quod aliquis sacerdos non indutus vestibus sacris consecraret corpus Christi. Et eadem ratio est de omnibus aliis hujusmodi, quae ex institutione humana processerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus dupliciter in doctrina sua aliqua proposuit: quaedam quidem sicut promulgans jus divinum, sicut illud quod habetur ad Galat. 5, 2: *Si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit*; et multa alia hujusmodi: et in hoc Papa non potest dispensare. Quaedam vero sicut propria auctoritate aliqua statuens: nam ipse dicit, 1 ad Cor. 11, 34: *Cetera cum venero disponam*: et infra, 16, mandavit ut collectae quae fiunt in sanctos, per unam sabbati fiant; quod non pertinet ad jus divinum. Et similiter etiam quod dicitur de bigamo non promovendo, non est juris divini, sed institutio auctoritatis humanae divinitus homini concessae.

ARTICULUS XIV.

(83.)

Utrum debeant vitari illi excommunicati circa quorum excommunicationem est apud peritos diversa sententia. — (*Art. 48, corp ; et 4, dist.* 18, *quaest.* 2, *art. 4, quaest.* 2, *et* 3.)

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non debeant vitari illi excommunicati circa quorum excommunicationem sapientes contraria opinantur. Quia secundum jura Episcopus non potest auferre beneficium quod clerico concessit, sine culpa. Sed non minus debetur communio fidelium cuilibet fideli quam beneficium clerico sibi ab Episcopo collatum. Ergo nec communio fidelium est alicui subtrahenda sine culpa. Sed quando dubitatur an causa subsit, promptior debet esse animus boni viri ad interpretandum in mitiorem partem. Ergo ex quo dubitatur de excommunicatione aliquorum, magis debet aliquis pro hoc stare quod non sint excommunicati; et ita non debet eos vitare.

Sed contra est, quod si aliquis percussus in bello, moriatur, si ignoretur quis eum percusserit, propter dubium quilibet qui in bello interfuit, irregularis habetur secundum jura. Ergo a simili videtur quod ex quo dubium est de aliquibus an sint excommunicati, propter majorem cautelam sint vitandi.

Respondeo dicendum, quod dubitatio de excommunicatione aliquorum, aut praecedit sententiam judicum, aut sequitur. Si praecedit, puta cum nondum est declaratum per judicum consensum aliquos esse excommunicatos; non sunt vitandi quousque certo judicio terminetur. In hoc enim casu verum est quod in mitiorem partem interpretari debemus; unde et Deuter. 17, 8, dicitur: *Si difficile et ambiguum apud te judicium esse perspexeris.... et judicum intra portas tuas videris verba variari.... venies ad sacerdotes, et ad judicem, quaeresque ab eis, et facies quodcumque dixerint.* Sed si ambiguum oriatur post concordem judicum determinationem, magis standum est sententiae judicum, duplici ratione. Primo quidem, quia judices solicitius discutientes negotium, plenius possunt percipere veritatem, etiam si sint minus periti, quam alii qui perfunctorie constituuntur, et extraordinarie. Secundo, quia hoc esset in magnum nocumentum utilitatis communis status hominum, si sententiae non staretur, sed quilibet pro suo libito vellet sententiae calumniam ingerere, quia sic litigia essent interminabilia. Et ideo in tali casu magis est standum sententiae judicum, nisi forte sit per appellationem suspensa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XV.

(84.

Utrum praelatus possit committere curam Ecclesiae suo consanguineo idoneo. — (2-2, *quaest.* 63, *art.* 2, *ad* 2 *et ad* 3, *et quaest.* 185, *ar.* 3.)

Circa quartum sic proceditur. 1. Videtur quod praelatus Ecclesiae nonpossit Ecclesiae curam committere suo consanguineo, quamvis idoneo, postposito meliori. Pater enim suae filiae quaerit sponsum quam magis potest idoneum; et sponsae quaerit fidelissimum custodem pro posse. Sed major praelatus ad Ecclesiam sibi subjectam comparatur vel sicut pater ad filiam, vel sicut sponsus ad sponsam. Ergo debet ei de persona idonea providere quantum ad melius potest.

2. Praeterea, Joannes Evangelista maxime fuit idoneus; et tamen, quia consanguineus Christi erat secundum carnem, praetulit ei Petrum in regimine Ecclesiae. Ergo etiam praelatus si habeat consanguineum aeque idoneum, non debet ei providere in Ecclesia magis quam alii aeque idoneo: multo ergo minus si sit minus idoneus.

Sed contra est, quod secundum ordinem rectum caritatis homo plus debet diligere sibi magis conjunctos. Sed his quos magis ex caritate diligimus, etiam magis debemus providere, unde eorum meritum crescat. Cum ergo ex bona dispensatione Ecclesiae crescat meritum bene administrantis, videtur quod praelatus magis debeat suis quam extraneis providere, etiam si sint minus idonei.

Respondeo dicendum, quod aliter est dicendum de consanguineo praelati aeque idoneo, et aliter de minus idoneo. Si enim sit aeque idoneus, potest praelatus suum consanguineum praeferre, nisi forte ex hoc scandalum oriatur, vel aliqui exinde malum exemplum accipiant, ut probabiliter praesumi possit quod alii praelati hoc exemplo inducantur ad dandum suis consanguineis etiam minus dignis: et hoc ideo quia, ex quo nihil deperit utilitati Ecclesiae, cum aeque idoneo providetur, licet circa hujusmodi provisionem etiam amori naturali satisfacere, qui non est contrarius caritati, sed magis caritate informatur: et hoc significatur Genes. 57; 6, ubi Pharao dixit ad Joseph de fratribus suis: *Si nosti in eis viros industrios, constitue eos magistros pecorum meorum.* Si vero sit minus idoneus consanguineus praelati, non debet eum praeficere ad curam Ecclesiae postposito meliori, duplici ratione. Primo quidem, quia hoc videtur esse contra fidelitatem, quam in bono dispensatore Dominus requirit. Non enim faceret fideliter negotium alicujus domini qui posset rem ejus meliorare, si hoc praetermitteret, ut suis consanguineis satisfaceret. Secundo, quia hoc videtur ad personarum acceptionem pertinere, quae consistit in hoc quod aliquis accipit pro causa conditionem personae quae non facit ad negotium; sicut si aliquis daret sententiam pro aliquo quia dives est, et non quia justitiam habet, quae est conditio faciens ad negotium. Esse autem consanguineum, non est aliqua conditio pertinens ad curam Ecclesiae, quae non obtinetur jure sanguinis, sed divino munere. Esset autem conditio faciens ad negotium circa dispensationem patrimonialium bonorum: unde si Episcopus de patrimonialibus bonis magis provideat suo consanguineo minus idoneo, non est acceptio personarum; sed si ratione consanguinitatis ei provideat in patrimonio Crucifixi, non caret vitio personarum acceptionis, quam Augustinus dicit in ecclesiasticis gradibus dispensandis, exponens illud quod habetur Jacobi 2, 1: *Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Jesu Christi.* Hieronymus etiam dicit, et habetur 8, quaest. 1: *Extraneus ex alia tribu a Moyse eligitur, ut signaret, principatum in populo non sanguini deferendum esse, sed vitae. At nunc cernimus plurimos hanc rem beneficio facere, ut non quaerant eos in*

Ecclesia columnas eligere quos plus cognoscant Ecclesiae prodesse, sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti.

QUAESTIO IX.

Deinde quaesitum est de actibus qui possunt ad omnes homines pertinere: et primo de actibus pertinentibus ad vim intellectivam; secundo de de actibus pertinentibus ad vim appetitivam. Circa primum quaesita sunt tria: 1.° utrum possit aliquis sine peccato appetere scire scientias magicas; 2.° utrum enuntiabile quod semel est verum, semper sit verum; 3.° utrum magister determinando quaestiones theologicas magis debeat uti ratione, vel auctoritate.

ARTICULUS XVI.

(8.)

Utrum homo sine peccato possit appetere scire scientias magicas. — (*Art.* 60, *corp.*; *et* 2, *dist.* 39, *quaest.* 1, *art.* 2, *ad* 5.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo sine peccato possit appetere scire scientias magicas. Non enim est peccatum appetere illud per quod ponitur intellectus hominis in optimo. Sed per quamlibet scientiam ponitur intellectus hominis in optimo, quia verum est bonum intellectus, ut dicitur in 6 Eth.; scientia autem verorum est. Ergo hoc potest licite appetere, scire quamcumque scientiam; et ita sine peccato potest homo appetere scire scientias magicas.

Sed contra, prohibitio non est nisi de illicito. Sed scientiae magicae sunt prohibitae. Ergo illicitum est appetere eas scire.

Respondeo dicendum, quod actus humanus potest dici (1) dupliciter: uno modo ex genere; alio modo ex circumstantia. Ex genere quidem dicitur esse actus bonus ex eo quod actus cadit supra debitam materiam; debita autem materia appetitus est bonum; unde appetere quodcumque bonum, est bonum in genere. Omnis autem scientia, sive quaecumque cognitio, bonum aliquid est; alioquin Deus, cui nihil mali inest, non haberet omnem scientiam tam bonorum quam malorum. Unde appetere quamcumque scientiam, vel notitiam quarumcumque rerum, sive bonarum sive malarum, est bonum in genere; sed tamen secundum diversas circumstantias additas potest esse bonum vel malum; et praecipue hae diversificantur secundum intentionem finis. Nam si aliquis appetat scire scientias magicas ut eis etiam utatur, est malum. Si autem appetat eas scire ut eas confutet et reprobet, sic est bonum et licitum. Similiter etiam ex conditione personae potest hoc diversificari, vel etiam ex modo appetendi. Si enim sic aliquis appetat scire hujusmodi scientias ut earum notitiam praeferat aliis utilioribus rebus, inordinatus est appetitus; et similiter si sit talis persona ad quam non pertineat hoc scire, inordinate hoc appetit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis scientia ponit intellectum in aliquo sui bono, quia omne verum est quoddam bonum intellectus; sed non omnis scientia ponit intellectum in sui optimo, sed illa sola quae est circa primam veritatem. Nec etiam verum est quod magicae artes sint scientiae, sed potius sunt quaedam fallaciae daemonum.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi artes sunt prohibitae quantum ad suum usum. Si vero prohiberetur alicui etiam earum studium propter periculum utendi, tunc esset malum quia prohibitum.

(1) *An supplendum* bonus?

ARTICULUS XVII.

8.)

Utrum enuntiabile semel verum, sit semper verum. — (1 *part.*, *quaest.* 14, *art.* 15, *ad* 3; *et* 1, *dist.* 41, *art.* 5, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat, enuntiabile quod semel est verum, semper futurum esse verum. Si enim hoc esset verum in aliis enuntiabilibus, pari ratione hoc esset verum in enuntiabilibus de futuro. Sed in istis hoc est verum; quia, ut Philosophus dicit in 2 de Generat. (text. com. 64), *Futurus quis incedere, non incedet.* Ergo non oportet, enuntiabile quod semel est verum, semper esse futurum verum.

2. Praeterea, si partes sunt eaedem, et totum est idem. Sed partes enuntiabilis sunt praedicatum et subjectum et compositio. Ergo idem est enuntiabile existente eodem praedicato et subjecto et compositione. Sed taliter existente eodem enuntiabili contingit quod sit quandoque verum et quandoque falsum; sicut hoc enuntiabile, *Socratem sedere*, est verum eo sedente, et falsum eo non sedente, secundum illud Philosophi in Periher.: *Ex eo quod res est vel non est, oratio est vera vel falsa.* Ergo enuntiabile quod semel est verum, non propter hoc semper est verum.

3. Sed contra, ista enuntiabilia, *Socratem currere, et Socratem cucurrisse, et Socratem fore cursurum*, non differunt nisi secundum diversam consignificationem temporis. Sed diversa consignificatio non tollit identitatem nominis: idem enim nomen dicitur esse per omnes casus et in singulari et in plurali numero. Ergo etiam praedicta tria enuntiabilia sunt idem enuntiabile. Sed si unum horum semel sit verum, semper oportet quod aliquod eorum sit verum: quia si semel est verum quod *Socrates currit*, prius erat verum quod *Socrates curret*, et postea erit verum quod *Socrates cucurrit.* Ergo, si enuntiabile aliquod semel est verum, semper erit verum.

Respondeo dicendum, quod hujus dubitationis vis in hoc consistit, ut sciatur utrum sit idem enuntiabile quod est de praesenti, praeterito et futuro. Si enim hoc verum sit; consequens erit quod enuntiabile quod semel est verum, semper erit verum; licet forte hoc dubitationem aliquam habere possit circa enuntiabilia de futuro contingenti; sed hoc est altioris inquisitionis. Si vero sint diversa enuntiabilia de praesenti, praeterito et futuro (est autem idem enuntiabile quod est de praesenti, qualitercumque res se habeat), manifestum est quod idem enuntiabile quandoque est verum, quandoque falsum: secundum quod Philosophus dicit in Periher., quod eadem oratio et opinio quandoque est vera, quandoque falsa.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod secun-

dum Philosophum in 1 Perihermenias, tria quaedam per ordinem inveniuntur: nam voces sunt signa intellectuum, intellectus autem sunt rerum similitudines. Manifestum est autem quod unitas vocis significativae vel diversitas non dependet ex unitate vel diversitate rei significatae; alioquin non esset aliquod nomen aequivocum; secundum hoc enim si sint diversae res, essent diversa nomina, et non idem nomen. Dependet ergo unitas vel diversitas vocis significativae, sive complexae sive incomplexae, ex unitate vel diversitate vocis vel intellectus; quorum unum, scilicet vox, est signum et non signatum tantum (1); intellectus autem signum et signatum, sicut et res. Potest ergo nomen vel enuntiabile esse aliud et aliud, vel propter diversitatem vocis tantum, sicut est in synonymis, in quibus est diversa vox, sed idem significatum omnino: vel etiam cum diversitate vocis potest esse diversitas intellectus, sive propter diversitatem rei intellectae, sive propter diversitatem modi intelligendi; et hoc contingit quandocumque est diversitas consignificationis; quae consequitur diversum modum intelligendi unam et eamdem rem; et praecipue hoc apparet in tempore, quod per se commiscetur operationi intellectus humani componentis et dividentis, ut dicitur in 3 de Anima.

Et ideo dicendum est, quod non est idem enuntiabile *Socratem sedere, et Socratem sedisse*, vel *sessurum esse*; sed *Socratem sedere* est idem enuntiabile, quia est eadem vox, et idem modus significandi. Et ideo patet quod idem enuntiabile potest quandoque esse verum, quandoque falsum.

Unde duo prima concedimus.

Ad tertium dicendum, quod diversitas consignificationis tollit nominis identitatem, in tantum quod obliqui, secundum Philosophum, non sunt nomina; sunt tamen unum nomen non simpliciter, sed inquantum conveniunt in uno ordine declinationis.

ARTICULUS XVIII.

(87.)

Utrum determinationes theologicae debeant fieri auctoritate, vel ratione. — (Contra Gentiles, lib. 1, cap. 2, 8, et 9.)

Circa tertium sic proceditur. Videtur quod magister determinans quaestiones theologicas magis debeat uti auctoritatibus quam rationibus. Quia in qualibet scientia quaestiones optime determinantur per prima principia illius scientiae. Sed prima principia scientiae theologicae sunt articuli fidei, qui nobis per auctoritates innotescunt. Ergo maxime quaestiones theologicae sunt determinandae per auctoritates.

Sed contra est quod dicitur ad Tit. 1, 9: *Ut sit potens exhortari in doctrina sana, et contradicentes revincere.* Sed contradicentes melius revincuntur rationibus quam auctoritatibus. Ergo magis oportet determinare quaestiones per rationes quam per auctoritates.

Respondeo dicendum, quod quilibet actus exequendus est secundum quod convenit ad suum finem. Disputatio autem ad duplicem finem potest ordinari. Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur; puta, si cum Judaeis disputatur, oportet inducere auctoritates veteris Testamenti: si cum Manichaeis, qui vetus testamentum respuunt; oportet uti solum auctoritatibus novi Testamenti: si autem cum schismaticis, qui recipiunt vetus et novum Testamentum, non autem doctrinam Sanctorum nostrorum, sicut sunt Graeci, oportet cum eis disputare ex auctoritatibus novi vel veteris Testamenti, et illorum doctorum quos ipsi recipiunt. Si autem nullam auctoritatem recipiunt, oportet ad eos convincendos, ad rationes naturales confugere. Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nullis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est; sed nihil scientiae vel intellectus acquiret, sed vacuus abscedet.

Et per haec patet responsio ad objecta.

(1) *Forte*: est signum tantum, et non signatum; intellectus etc.

QUAESTIO X.

Deinde quaesitum est de rebus pertinentibns ad vim appetitivam: et primo de bonis; secundo de malis. Circa primum quaeruntur duo de martyrio: 1.° utrum aliquis absque perfecta caritate possit se ad martyrium offerre; 2.° utrum sustinere martyrium pro Christo sit in praecepto.

ARTICULUS XIX.

(88.)

Utrum aliquis absque perfecta caritate se possit martyrio offerre. — (4, dist. 49, quaest. 3, art. 3, quaest. 2, ad 7; et 2 2, quaest. 12, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliquis absque perfecta caritate possit se martyrio offerre. Quia super illud Psalm. 118: *Ideo dilexi mandata tua super aurum et topazion*, dicit Glossa, quod *minima caritas plus diligit Dei legem quam millia auri et argenti*; et eadem ratione, quam omnia temporalia. Sed id quod minus diligimus, exponimus pro eo quod magis diligimus. Ergo et omnia temporalia, et etiam propriam vitam, potest exponere pro Christo qui habet minimam caritatem.

Sed contra, si aliquis absque perfecta caritate potest se offerre martyrio, ergo pari ratione poterit martyrium sustinere absque caritate perfecta. Sed hoc videtur esse falsum, secundum illud Joan. 15. 13: *Majorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Ergo aliquis absque caritate perfecta non potest se ad martyrium offerre.

Respondeo dicendum, quod in operibus virtutum duo sunt attendenda; scilicet id quod fit, et modus faciendi. Contingit autem idem factum quod fit secundum aliquam perfectam virtutem, fieri etiam non solum ab habente parvam virtutem, sed etiam a non habente virtutem: sicut aliquis non habens justitiam potest facere aliquod opus justum. Sed si attendamus ad modum faciendi; ille qui non

habet virtutem, non potest operari sicut ille qui habet: nec ille qui habet parvam, sicut ille qui habet magnam, qui operatur faciliter et prompte et delectabiliter, quod non ita facit ille qui caret virtute, vel qui parvam habet.

Sic ergo dicendum est, quod hoc opus quod est offerre se martyrio, vel etiam martyrium sufferre, potest facere non solum caritas perfecta, sed etiam ille qui caret caritate, secundum illud Apostoli, 1 ad Corinth. 13, 3: *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest.* Sed caritas perfecta hoc facit prompte et delectabiliter, sicut patet de Laurentio et Vincentio, qui in tormentis hilaritatem ostenderunt. Hoc autem non potest facere caritas imperfecta, vel etiam ille qui caritate caret.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XX.

(89.)

Utrum pati martyrium propter Christum sit in praecepto. — (2-2, *quaest.* 124, *art.* 1, *ad* 3, *et art.* 3, *ad* 1; *et* 4, *dist.* 49, *quaest.* 5, *art.* 3, *quaest.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pati martyrium propter Christum non sit in praecepto. Minus enim videtur quod homo det sua quam quod proprium corpus ponat, ut dicit Gregorius in illa homil. (14 in E ang.): *Ego sum pastor bonus.* Sed dimittere omnia sua propter Christum non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Ergo etiam exponere corpus suum martyrio non cadit sub praecepto.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 13 de civit. Dei (cap. 4): *Tunc dictum est* (1) *homini: Morieris, si peccaveris: nunc dicitur* (2) *Martyri: Morere, ne pecces.* Sed illud quod oportet nos facere ne peccemus, cadit sub praecepto. Ergo mors martyrum cadit sub praecepto.

Respondeo dicendum, quod aliquid cadit sub praecepto dupliciter: uno modo absolute; alio modo secundum animi praeparationem. Quia enim praeceptum importat rationem debiti, illud absolute cadit sub praecepto quod est debitum propter aliquod praeexistens; sicut praeceptum de honoratione parentum, vel de amando Deum. Sed quandoque contingit quod id quod facit aliquid esse debitum, nondum praecessit, sed potest occurrere. Unde hoc cadit sub praecepto non absolute, sed secundum praeparationem animi; ita scilicet ut homo habeat animum paratum ad faciendum illud quod debitum redditur ex aliqua causa occurrente; et hoc modo exponit Augustinus illa Domini praecepta quae ponuntur Matth. 5, 39: *Si quis percusserit te in unam maxillam, praebe ei et aliam;* quia scilicet si opus esset, et hoc exigeret salus aliorum, homo debet esse paratus ad hoc faciendum. Et per hunc modum sustinere martyrium propter Christum, cadit sub praecepto; quia scilicet homo debet habere animum ita paratum ut prius permitteret se occidi quam Christum negaret, vel mortaliter peccaret. Et sic etiam relinquere bona propria cadit sub praecepto; quia debet esse paratus animus Christiani magis sustinere rapinam bonorum suorum quam Christum negare, vel mortaliter peccare.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Al. *cum dictum est.*
(2) Al. *non dicitur.*

QUAESTIO XI.

Deinde quaesitum est de actibus malis, scilicet de primis motibus; circa quos quaesita sunt duo: 1.° utrum primi motus semper sint peccata; 2.° utrum in infidelibus sint peccata mortalia.

ARTICULUS XXI.

(90.)

Utrum primi motus semper sint peccata.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod primus motus semper sit peccatum. Dicit enim Magister, 21 dist., 2 libri Sententiarum, quod tentatio a carne non potest esse sine peccato. Sed quandocumque est primus motus, est tentatio a carne. Ergo primus motus non potest esse sine peccato.

Sed contra est quod ad Rom. 6, super illud, *Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore,* dicit Glossa: *Non prohibet concupiscentiam, quae vitari non potest.* Sed illud quod non potest vitari, non est peccatum. Ergo concupiscentia quae est primus motus, non est peccatum.

Respondeo dicendum, quod motus importat inclinationem quamdam ad terminum; quae quidem inclinatio pertinet ad appetitum in humanis actibus. Est autem in homine triplex appetitus. Unus quidem naturalis, secundum quod vis appetitiva pertinet ad animam vegetabilem, sicut et vis digestiva et expulsiva et retentiva. Secundus appetitus est sensualitatis; qui movetur secundum apprehensionem sensus. Tertius appetitus est voluntatis, qui movetur secundum judicium rationis. Peccatum quod habet rationem culpae, de quo nunc loquimur, non potest esse nisi in actu voluntario, qui scilicet est aliqualiter in potestate peccantis. Actus autem appetitus naturalis non subjacet imperio rationis, sicut nec actus aliarum potentiarum vegetabilis animae; et ideo in actu talis appetitus non potest consistere culpa; sicut quod homo esuriat vel sitiat, absque culpa est: et idem dicendum est in aliis hujusmodi. Sed actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis; quia ratio praeveniens ipsum, potest eum imperare vel etiam impedire: et ideo talis motus potest jam habere rationem culpae: et si sequatur judicium rationis, poterit etiam esse peccatum mortale, sicut et motus exteriorum membrorum imperati a ratione. Si autem praeveniat judicium rationis, est quidem peccatum si tendat in aliquid illicitum, quia in potestate hominis fuit ipsum cohibere: est tamen veniale peccatum et levissimum, ut patet per Augustinum, 12 de Trinit.; et hoc dicitur primus motus peccati. Motus autem superioris appetitus, idest voluntatis, consequens judicium rationis, jam potest esse peccatum mortale.

Primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia non potest sic vitari quod nullus concupiscentiae motus surgat; quia dum resistitur uni, insurgit alius: possunt tamen vitari singuli: et ex hoc quilibet habet aliquid de ratione peccati; licet non habeat rationem perfecti peccati, quod est peccatum mortale.

ARTICULUS XXII.

(91.)

Utrum primi motus in infidelibus sint peccata mortalia. — (1-2, *quaest.* 80, *art.* 3, *ad* 3; *et de Malo, quaest.* 8, *art.* 8.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod primi motus in infidelibus sint peccata mortalia. Quia, sicut Anselmus dicit in lib. de Gratia et lib. Arbit., *eos qui non sunt in Christo Jesu, sequitur damnatio, si sentiunt concupiscentiam, etiamsi non consentiant.* Sed sentire concupiscentiam, est habere primum concupiscentiae motum. Ergo infideles, qui non sunt in Christo Jesu, peccant mortaliter secundum primos motus, quia damnatio non debetur nisi peccato mortali.

2. Praeterea, quilibet homo debet habere originalem justitiam, secundum quam concupiscentia reprimebatur. Sed contra hoc debitum est quilibet concupiscentiae motus. Ergo quilibet concupiscentiae motus est peccatum mortale. Omne enim quod est contra debitum, habet peccati mortalis rationem.

Sed contra, quanto est gradus altior, tanto est casus gravior. Sed altior est gradus fidelis quam infidelis. Cum ergo primi motus fidelium non sint peccata mortalia, multo minus primi motus infidelium.

Respondeo dicendum, quod primus motus, sicut dictum est, est motus sensualitatis praeveniens deliberationem rationis. Eadem autem natura sensualitatis est et rationis in fidelibus et in infidelibus. Ad naturam autem sensualitatis et rationis pertinet quod motus sensualitatis qui est absque deliberatione rationis, non possit esse peccatum mortale: quia peccatum mortale est quod consistit in aversione a Deo, ad quem converti non potest homo nisi per rationem: et per consequens aversio a Deo, quae constituit peccatum mortale, non potest esse nisi in ratione, ut patet per Augustinum, 12 de Trinit. Et ideo dicendum est, quod primi motus infidelium non sunt peccata mortalia, sed venialia.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Anselmi dependet ex verbo Apostoli, qui concludit, ad Roman. 8, 1, quod *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant.* Videtur ergo quod his qui non sunt in Christo Jesu, sit aliqu d damnationis, etiam si non secundum carnem ambulent, motibus carnis consentientibus: alioquin nihil plus haberent hi qui sunt in Christo Jesu quam alii. Est ergo aliquid damnationis his qui non sunt in Christo Jesu, si sentiant motus carnis, quamvis non consentiant. Quod quidem qualiter sit intelligendum, ex processu Apostoli apparet. Praemiserat enim, reparationem gratiae inchoatam esse in his qui sunt in Christo Jesu quantum ad mentem, licet non quantum ad carnem; praemiserat enim: *Ego ipse mente quidem servio legi Dei, carne autem legi peccati*; scilicet propter legem fomitis, quae adhuc manet in corporis membris. Ne ergo hi qui sunt in Christo Jesu, viderentur adhuc pristinae damnationi subjacere propter fomitis motus, concludit Apostolus, quod *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Jesu, si non secundum carnem ambulant*: quia damnatio originalis peccati soluta est per gratiam Christi, quamvis actu remaneat fomes peccati; damnationem vero actualis peccati non incurrunt, quia non ambulant secundum carnem. In infidelibus vero manet peccatum originale non solum actu, sed etiam reatu: ideo est in eis aliquid damnationis ex parte originalis peccati, non autem ex parte actualis, si concupiscentiis non consentiant. Ex hoc ergo non sequitur quod in infidelibus primus motus inducat damnationem peccati mortalis; sed sequitur quod habeat annexam damnationem originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod debitum originalis justitiae pertinet ad ipsam personam infidelem ratione humanae naturae quam a primo parente traxit, cui collata est originalis justitia; et ideo id quod pertinet ad defectum originalis justitiae, pertinet ad peccatum naturae, scilicet ad peccatum originale; non autem ad peccatum actuale, quale est peccatum mortale.

QUAESTIO XII.

Quaestio est, utrum pueri non exercitati in praeceptis, sint recipiendi vel obligandi voto vel juramento, vel beneficiis alliciendi, ad ingressum religionis.

ARTICULUS XXIII.

(92.)

Utrum pueri non exercitati in praeceptis, debeant recipi in religione. — (2-2, *quaest.* 189, *art.* 1, *et quaest.* 100, *art.* 3, *ad* 4.)

Et videtur quod non. Perfectio enim consiliorum, ad quam ordinantur religiones, a Christo exordium sumpsit. Sed Christus primo consilium perfectionis dedit adolescenti qui praecepta servaverat, ut patet Matth. 19. Ergo soli illi qui sunt exercitati in praeceptis, sunt ad religionem obligandi, vel recipiendi.

2. Praeterea, Gregorius dicit super Ezech.: *Nemo repente fit summus; sed in bona conversatione a minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat.* Sed magna, sunt consilia quae pertinent ad perfectionem vitae; minora autem sunt praecepta, quae pertinent ad omnem justitiam. Ergo prius debent pueri exercitari in praeceptis quam ad consilia inducantur.

3. Praeterea, Exod. 21, 33, dicitur: *Si quis aperuerit cisternam . . . . decideritque bos vel asinus in eam, dominus cisternae reddet pretium jumentorum.* Sed ille qui aliquem puerum nondum in praeceptis exercitatum ad religionem inducit, quodammodo aperit ei cisternam; quia plerique tales religionem ingredientes egrediuntur, et in desperationem incidunt, quasi in quamdam spiritualem cisternam. Ergo videtur quod ille qui eum inducit, hoc ei imputetur ad peccatum.

4. Praeterea, illud quod est expediens communi utilitati, non est tollendum. Sed expedit communi utilitati quod homines propria libertate utantur ad bonum faciendum. Ergo non est aliquibus auferenda talis libertas per obligationem voti vel juramenti.

5. Praeterea, beatus Benedictus monachorum institutor almificus in sua regula statuit, quod venientibus ad religionem non sit facilis praebendus ingressus, sed probandum sit an spiritus a Deo sit.

Ergo multo minus sunt aliqui muneribus vel beneficiis alliciendi.

6. Praeterea, Gregorius dicit, et habetur in Decretis, distinct. 48: *Scimus quod aedificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi nativitatis suae humore siccentur; ne si ante pondera quam solidentur accipiant, cunctam simul ad terram fabricam deponant.* Sed pueri qui nondum sunt exercitati in praeceptis, sunt quasi parietes nondum desiccati. Ergo non sunt eis imponenda tigna, idest gravia religionis instituta.

7. Praeterea, status religionis est status poenitentiae. Sed pueri excipiuntur ab omni poenitentiae coercitione, ut habetur in Decretis de poenitentia, distinct. 4. Ergo non sunt ad religionem inducendi.

8. Praeterea, sicut dicitur 20, quaest. 3, *quod quis non optat nec eligit, profecto non diligit; quod autem non diligit, facile contemnit.* Sed pueri antequam sint exercitati, non habent firmam electionem. Ergo nec firmam dilectionem; facile ergo religionem contemnent, si in tali aetate ad religionem inducantur.

9. Praeterea, Prov. 13, 2: *Substantia festinata minuetur.* Sed videtur esse nimia festinantia quod aliquis ad consilia convolet nondum in praeceptis exercitatus. Ergo videtur quod bonorum spiritualium substantia de facili minuatur; ergo non sunt ad religionem inducendi.

10. Praeterea, non minor cura est adhibenda in ingressu religionis quam in susceptione ordinis. Sed in ordinibus prohibentur ad majores accedere qui minores non acceperunt. Ergo etiam nec debet aliquis ad observantiam consiliorum religionis (1) transire, nisi prius praeceptis observatis.

11. Praeterea, duo sunt homini necessaria: scilicet intelligere verum, et operari bonum. Sed intelligendo verum stultus reputaretur qui prius ad difficiliora se transferret quam leviora intelligeret. Ergo stultum est in operatione (2) boni, quod aliquis prius transeat ad consilia quam in praeceptis exercitetur.

12. Praeterea, cuilibet in religione existenti convenit curam agere aliorum, vel saltem sui ipsius. Sed in his qui eliguntur ad aliquam curam ecclesiasticam, oportet eligere meliorem. Ergo oportet eos qui ad religionem assumuntur, eligere meliores. Hi autem sunt qui sunt exercitati in praeceptis. Ergo tales sunt ad religionem inducendi.

13. Praeterea, illud quod est in se bonum, si ex eo sumatur peccati occasio, est abjiciendum; sicut serpens aeneus quem Moyses fecerat ex mandato Domini ad sanandum filios Israel, ut habetur Num. 21, Ezechias combussit, quia ex eo sumebatur idolatriae occasio: similiter etiam quamvis benedictio sit secundum se bona, tamen reprehenditur, si minor praesente majore benedicit. Cum ergo aliqui inexercitati in praeceptis sumant occasionem peccati ex ingressu religionis, ab ea recedentes; quamvis religio sit secundum se bona, tamen videtur quod inexercitatos ad religionem inducere sit vitandum.

14. Praeterea, Gregorius dicit, et habetur in Decretis, distinct. 48: *Casum appetit qui ad summi loci fastigia postpositis gradibus per abrupta quaerit ascensum.* Sed procedere ad consilia non observatis praeceptis est postponere gradum. Ergo videtur quod hoc sit casum quaerere; et ita ad hoc non sunt aliqui inducendi.

15. Praeterea, Damascenus dicit in 2 lib., quod *non est utile* (1) *inexpertum existentem et improbatum incorruptione frui, ut non in superbiam incidat, et in laqueum diaboli.* Ergo pari ratione non est utile (2) improbatos et inexpertos in praeceptis ad statum contemplationis assumi, ad quem religio ordinatur.

16. Praeterea, Gregorius dicit in Mor.: *Post Liae amplexus ad Rachelem Jacob pervenit, quia perfectus quisque ante activae vitae ad fecunditatem jungitur, et post contemplativae ad requiem copulatur.* Sed activa vita consistit in observantia praeceptorum, status autem religionis pertinet ad vitam contemplativam. Ergo non sunt aliqui ad religionem inducendi antequam sint in praeceptis exercitati.

17. Praeterea, nulla promissio est facienda cujus solutio non est licita. Sed solvere aliquid alicui pro ingressu religionis non est licitum; unde dicitur 1, quaest. 2 (cap. *Quam pio*): *Nunquam legimus Deum discipulos, vel eorum ministerio conversos quempiam ad Dei cultum aliquo muneris interventu provocasse.* Ergo non sunt aliqui promissionibus ad religionem alliciendi.

18. Praeterea, nullus qui non est exercitatus in armis, secundum leges est admittendus ad militiam corporalem Sed religio est status militiae spiritualis. Ergo non sunt aliqui recipiendi ad religionem, nisi prius exercitati in praeceptis quasi in quibusdam spiritualibus armis.

19. Praeterea, qui non potest se obligare ad minus, non potest se obligare ad majus, nisi sit necessarium. Sed puer ante decimumquartum annum non potest se obligare ad matrimonium, quod minus est. Ergo multo minus ad religionem.

20. Praeterea, legitur Marci 5, quod Dominus daemoniacum curatum non permisit secum intrare navim, quae significat crucem et religionem. Per daemoniacum autem curatum signantur homines a peccatis conversi. Ergo non sunt ad religionem accipiendi peccatores statim conversi, antequam in praeceptis exercitentur.

21. Praeterea, bonorum operum fructus habere debemus, quando de Aegypto eximus, ut dicit quaedam Glossa Exod. 12. Sed exire de Aegypto, est exire de mundo religionem intrando. Ergo illi qui volunt religionem intrare, debent prius fructum bonorum operum habere per observantiam praeceptorum.

22. Praeterea, Augustinus dicit, in libr. de sermone Domini in monte, quod omnis praesumptio est coercenda. Sed magna praesumptio videtur esse quod aliquis velit ascendere ad arcem consiliorum, nondum observatis praeceptis. Ergo tales sunt coercendi, et non alliciendi ad religionis ingressum.

23. Praeterea, Augustinus dicit in eodem lib. quod majora majoribus, et minora minoribus sunt exhibenda. Sed consilia sunt majora. Ergo non sunt pueris inexercitatis exhibenda; et ita pueri nondum exercitati in praeceptis non sunt ad religionem trahendi.

Sed contra est quod dicitur 20, quaest. 2: *Sic in qualibet,* et infra: *Parentibus sane filios suos*

(1) *Al.* religionem.
(2) *Al.* in comparatione.

(1) Al. *inutile.*
(1) *Al.* inutile.

ad religionem tradere non amplius quam ultra decimum quartum annum aetatis suae licentia esse poterit. Postea vero aut cum voluntate parentum eorum, aut si suae devotionis sit solitarium votum, erit filiis licitum religionis assumere cultum. Sed post quartumdecimum annum non statim sunt homines in praeceptis exercitati. Ergo possunt religionem ingredi pueri antequam sint in praeceptis exercitati.

Praeterea, majus est quod aliquis assumatur ad regimen sui et aliorum, quam quod recipiatur in religione, in qua sub regimine alterius vivit. Sed Salomon adhuc puer existens, assumptus est ad regnum sui et aliorum; unde dicitur 1 Paral. 29: *Locutus est David rex ad omnem ecclesiam: Salomonem filium meum eligit Deus adhuc puerum et tenellum.* Ergo multo magis possunt pueri non exercitati in praeceptis ad religionem recipi vel induci.

Praeterea, illud votum non est illicitum ex quo non redduntur aliqui rei, si solvant. Sed, sicut dicit Ambrosius, *illae quae in puerilibus annis continentiam voverunt, non constituuntur reae, si votum exsolvant.* Ergo quod aliqui voto adstringatur ad religionem in puerilibus annis, non est illicitum.

Praeterea, nihil est illicitum per quod aliquis a bono non retrahitur. Sed qui provocatur ad meliora, non retrahitur a bono. Ergo, cum status religionis sit melior, in quo observantur consilia, quam status vitae saecularis in quo simpliciter observantur praecepta; videtur quod non sit illicitum inducere pueros ad religionem voto vel juramento, aut etiam beneficio, antequam in praeceptis sint exercitati.

Praeterea, 20, quaest. 1 dicitur: *Firma tunc erit virginitatis professio, ex quo adulta jam aetas esse coeperit, et quae solet apta nuptiis deputari.* Sed non statim in hac aetate viri vel mulieres sunt praeceptis exercitati. Ergo antequam aliqui in praeceptis exercitentur, licite possunt religionis astringi voto vel juramento.

Praeterea, si talis obligatio esset illicita, scilicet qua pueri non exercitati in praeceptis voto vel juramento ad religionem obligantur; aut hoc esset quia est secundum se mala, aut quia est prohibita. Sed non est secundum se mala; quia sic executio sive adimpletio promissionis esset pejor, et perseverantis pessima; cujus contrarium videmus; quia adimplentes ea quae promiserant in puerilibus annis, et in promissis perseverantes, maxime commendantur. Similiter etiam non est illicita talis obligatio quia prohibita. Non enim prohibetur lege veteri; dicitur enim Num. 30, 4: *Mulier si quippiam voverit, et se constrinxerit juramento in domo patris sui, et in aetate adhuc puellari; si cognoverit pater votum quod pollicita est, et juramentum quo obligavit animam suam, et tacuerit; voti rea erit: quidquid pollicita est et juravit, opere complebit. Sin autem ut audierit, contradixerit pater; et vota et juramenta ejus irrita erunt, nec obnoxia tenebitur sponsioni; eo quod contradixerit pater.* Similiter etiam non est prohibitum in jure canonico; quia in decreto Leonis Papae haec eadem auctoritas inducitur. Similiter etiam non est prohibitum lege Evangelii, quae maxime inducit homines a recedendo a mundo, et ad sequendum perfectionis opera. Ergo licitum est obligare voto vel juramento pueros nondum exercitatos in praeceptis ad religionem.

Respondeo dicendum, quod hoc quod pro quaestione hic inducitur, dubitationem non habet, nisi quod quidam contentioni studentes veritatem obnubilare conantur. Unde hic locum habent verba quae Augustinus dicit in 2 de civit. Dei: *Quantum* (1) *ille est major et tetrior insipientium morbus animorum, quo irrationabiles motus suos etiam post rationem plene redditam, sive nimia caecitate, qua nec aperta cernuntur, sive obstinatissima pervicacia, qua et ea quae cernuntur non feruntur, tamquam ipsam rationem veritatemque defendunt; fit necessitas copiosius dicendi plerumque res claras, velut eas non solum spectantibus intuendas, sed quodammodo tangendo palpantibus offeramus: et tamen quis disceptandi finis erit, si respondendum esse ipsis respondentibus nos existimemus? Nam qui vel non possunt intelligere quod vel tam duri sunt perversitate mentis, ut etiam si intellexerint, non obediant, respondentes loquuntur iniquitatem, atque infatigabiliter vani sunt: quorum dicta contraria si toties velimus refellere, quoties obnixa fronte statuerunt non cogitare quid dicant, dum quocumque modo nostris disputationibus contradicant, quam sit infinitum et aerumnosum et infructuosum vides. Erit ergo hic modus servandus, ut veritas manifeste et quasi palpabiliter ostendatur: etsi qua in contrarium dicta fuerint, quae aliud pondus non habeant, contemnantur, ne semper oporteat inutiliter eadem replicare. Sed si quis contrarium dicere voluerit, scribat quod dicit, ut alii intelligentes dijudicare possint an doceat veritatem.*

Primo ergo circa propositam quaestionem, ut singula discutiamus, considerandum est, pueros etiam infra annos pubertatis in religionem recipi non esse (2) secundum se malum; immo est expediens et fructuosum: quia illud quod a puericia assuescimus, semper perfectius et firmius tenemus, secundum illud Proverb. 22, 6, *Adolescens juxta viam suam graditur; etiam cum senuerit, non recedet ab ea.* Et ideo Apostoli instituerunt ut pueri etiam infantes ad christianam religionem reciperentur, ut in ea nutriti, firmius et perfectius ei inhaererent; et hoc est quod Dionysius dicit in ult. cap. eccles. Hierar.: *Secundum legem sanctam confirmati infantes ad habitum sanctum habebunt consuetudinem ab omni remoti errore, et immundae vitae expertes: hoc divinis nostris ducibus,* idest Apostolis, *ad mentem venit, et visum est suscipere infantes.* Multo autem magis excedit christiana infidelium vitam, quam vita religiosorum vitam saecularium; praesertim cum in primitiva Ecclesia omnium Christianorum erat perfectissimus religionis status, secundum illud Act. 4, 32: *Multitudinis credentium erat cor unum et anima una; nec quisquam eorum quae possidebat, aliquid suum esse dicebat; sed erant illis omnia communia;* ad cujus vitae exemplar omnes religiones sunt institutae; et ideo religionum institutores ex eadem causa qua Apostoli, moti sunt ad recipiendum infantes in religionem; ut patet de beato Benedicto, qui, ut in 2 Dialogorum legitur, recepit nutriendum in religionem Maurum duodennem, et Placidum septennem.

Est tamen quaedam differentia circa hoc attendenda. Nam pueri ante annos pubertatis ex naturali-

(1) *Al. Nam quoniam.*
(2) *Al.* est.

jure sunt sub cura parentum, propter hoc quod patiuntur discretionis defectum, secundum quem possint bene regere se ipsos: et ideo in hac aetate possunt quidem religioni tradi, si à parentibus offerantur; et erit rata traditio, praecipue si, cum ad annos pubertatis pervenerint, ratam habuerint paternam oblationem. Unde Gregorius dicit, (et habetur 20, quaest. 1, *Addidisti*): *Si pater vel mater filium filiamve intra septa monasterii in infantiae annis sub regulari tradiderint disciplina, utrum liceat eis, postquam pubertatis impleverunt annos, egredi, et matrimonio copulari, hoc omnino devitamus: quia nefas est ut oblatis a parentibus Deo filiis voluntatis frena relaxentur.* Si autem in hac aetate propria sponte se religioni tradiderint, potest hoc per assensum vel dissimulationem parentum ratum esse; unde dicitur 20, quaest. 2: *Si in qualibet minori aetate vel religionis tonsuram vel religioni vestem debitam, in utroque sexu filiis aut unus aut ambo parentes dederint, aut forte vel nolentibus vel nescientibus,* scilicet parentibus, *a se susceptam, non mox visam in filiis abdicaverint, sed vel coram se vel Episcopo palamque in conventu eodem filios talia habere permiserint, ad saecularem reverti habitum filiis ipsis quandoque penitus non licebit.* Si vero pueri annos pubertatis transcenderint, possunt etiam invitis parentibus ad religionem transire, nec sunt repellendi, immo magis advocandi: ut enim Gregorius dicit in quadam homilia, *ad vitam bonam alius in pueritia, alius in adolescentia, alius in juventute, alius in senectute, alius in decrepita aetate perducitur: et cum in nulla aetate sint repellendi, minus tamen sunt repellendi in pueritia.* Dicit enim Chrysostomus super Matth: *Quis meruerit appropinquare Christo, si repelletur ab eo simplex infantia? Nam si sancti futuri sunt, quid vetatis filios ad patrem venire? Si autem peccatores futuri sunt, ut quid sententiam condemnationis profertis, antequam culpam videatis?* Quam quidem damnationis sententiam proferunt aliqui, cum dicunt: Non sunt recipiendi pueri ad religionem, quia exibunt, et pejores efficientur. Sed quod addunt quidam, quod oportet pueros prius exercitari in praeceptis, et postea transire ad consilia observanda in religione, ex falso intellectu procedit. Arbitrantur enim quod praecepta praeparent viam ad consilia: non est autem sic: immo potius consilia parant viam ad praecepta servanda: quia per consilia removetur homo a rebus saeculi, circa quas occupatus difficile est quod innocentiam servet. Unde Hilarius dicit super Matthaeum: *Grave onus innocentia subit incrementis opum occupata, rem enim solius famulatus Dei non sine saeculi vitiis assequetur.* Et ideo Dominus dicit Matth. 19, quod difficile est qui pecunias habent, intrare in regnum caelorum: quia difficile est quod homo praecepta servet, quibus intratur in regnum, nisi sequens consilia divitias relinquat. Et ideo pueri ad hoc quod innocentiam servare possint in observantia mandatorum, sunt praeparandi, et quodammodo praemuniendi in exercitio consiliorum; nec sunt repellendi, quamvis ineruditi videantur in praeceptis. Dicit enim Origenes super Matthaeum: *Quidam puerilem sermonem habentes, offerunt Salvatori pueros et infantes. Qui autem videntur perfectiores priusquam discant, ad rationem justitiae reprehendunt eos qui pueros et infantes adhuc minus eruditos offerunt Christo. Dominus autem hortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo debemus attendere, ne aestimatione sapientiae excellentioris contemnamus quasi magni pusillos Ecclesiae, prohibentes pueros venire ad Jesum.*

Sed quod ulterius quaeritur, an ante religionis ingressum sint voto vel juramento ad religionem obligandi, manifeste patet quod sic. Sicut enim in malo quanto voluntas est magis obfirmata ad malum, tanto pejor est, sicut in obstinatis patet, et qui ex malitia peccant; ita etiam in bonis tanto voluntas melior est, quanto est magis firmata et adstricta ad bonum. Cum ergo bonum sit quod pueri ad religionem veniant, multo melius est quod eorum voluntas sit ad hoc firmata, quod fit voto vel juramento: unde et David dicebat (Psalm. 118, 106): *Juravi et statui custodire judicia justitiae tuae*; et Augustinus dicit in epistola ad Paulinam et Armentarium: *Felix necessitas, quae ad meliora compellit.*

Ultimo autem considerandum restat, an sint beneficiis alliciendi. Et si quidem conventione vel pacto pretium alicui detur, vel quodcumque terrenum beneficium, ut religionem intret; hoc est illicitum. Si autem aliquis ei aliqua beneficia temporalia conferat, ut auferat impedimenta quibus impeditur a religionis ingressu, vel etiam ut eum nutriat, vel doceri faciat ad hoc quod sit religioni aptus; hoc non est illicitum, sed est laudabile. Similiter et si beneficiis temporalibus aliquis aliquem alliciat, ut eum favorabilem sibi reddat, non intendens gloriam propriam, sed gloriam Dei et proximi salutem, laudabile est, sicut et Apostolus de se ipso dicit, 1 Cor. 10, 33: *Per omnia omnibus placeo.* Deus etiam aliquos temporalibus beneficiis allicit ad bene agendum. In Ecclesiis etiam quibusdam temporalium distributionibus alliciuntur aliqui ad Ecclesiae deserviendum; non quod praemium accipiant, sed sunt quaedam secundario illectiva ad serviendum Deo, sicut et Dominus dicit Matth. 6, 33: *Primo quaerite regnum Dei et justitiam ejus, et haec omnia,* scilicet necessaria vitae, *adjicientur vobis.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Christus ad consilia invitavit adolescentem in praeceptis exercitatum, ita etiam vocavit Matthaeum publicanum non exercitatum in praeceptis, sed peccatis implicatum: ex quo accipere possumus quod ad consilia observanda in religione advocandi sunt non solum exercitati in praeceptis, sed etiam non exercitati.

Ad secundum dicendum, quod diversitas graduum dupliciter attendi potest. Uno modo in diversis statibus seu conditionibus; et sic non oportet quod qui tendit ad majorem statum vel conditionem, prius exercitetur in minori statu vel conditione; sicut videmus quod illi qui volunt fieri milites, non prius exercitantur in lanificio, sed a pueritia exercentur in militia; similiter qui volunt fieri clerici, non prius exercentur in vita laicali, sed a pueritia instruuntur in vita clericali: et hoc modo qui volunt religiosi fieri, non oportet quod prius exerceantur in vita saeculari; sed optimum est eis, si a pueritia exerceantur in vita religionis, quia magis poterunt in ea proficere. Unde dicitur Thren. 3, 27: *Bonum est viro cum portaverit jugum* Domini *ab adolescentia sua.* Alio modo possunt accipi diversi gradus in eodem statu vel conditione; et hoc modo

dicit Gregorius, quod in qualibet bona conversatione incipiendum est a minoribus, ut ad majora perveniatur. Sicut enim milites a rudimentis militiae, et clerici a rudimentis clericaturae; ita etiam et religiosi incipiunt a rudimentis religionis, ut proficiant usque ad summum.

Ad tertium dicendum, quod duplex est occasio; scilicet data et sumpta. Tunc quidem dat aliquis occasionem alicui ruendi, vel in cisternam cadendi, quando facit aliquid vel dicit minus rectum, ex quo datur proximo occasio ruinae; et tunc ruina proximi imputatur danti occasionem. Aliquando autem non est occasio data, sed sumpta; puta, cum aliquis inducit aliquem ad bonum, et ipse ex hoc fit deterior, non est reliquenda monitio bona propter hoc quod ille sumit inde occasionem ruinae: unde et Dominus non dimisit praedicationem veritatis propter scandalum Pharisaeorum, ut habetur Matthaei 15: et Augustinus dicit (in epistola ad Bonifacium (1) et habetur 23, quaest. 4, *Ipsa pietas*, et infra), quod si plurimi essent in domo ruitura, et inde saltem unus liberari posset, atque id quia facere conaremur, alii semetipsos praecipitio necarent, doleremus de ceteris, verum de unius saltem salute consolaremur.

Ad quartum dicendum, quod libertas necessitati coactionis opponitur, quae est necessitas absoluta; et talis necessitas est cohibenda. Sed necessitas quae est ex suppositione finis, non opponitur libertati; et tali necessitate expedit uti ad communem utilitatem: alioquin nec pacta promissionibus firmata, nec juramenta, in rebus humanis fieri deberent. Multo autem magis per hujusmodi expedit homines obligari ad divina, quae sunt meliora.

Ad quintum dicendum, quod difficultas ingressus observatur in religionibus per hoc quod datur intrantibus annus probationis, in quo difficultates religionis experiuntur.

Ad sextum dicendum, quod parieti nondum desiccato non est onus tignorum imponendum, tamen non prohibetur quin sit paries desiccandus. Desiccatur autem paries a pravo humore saecularis affectus per religionem; et ideo contingit quod prius exercitentur aliqui in religione quam eis onus praelationis aut sacrorum ordinum imponatur; et de hoc onere loquitur Gregorius, ut patet per ea quae praecedunt in illo capitulo, et in 2 homilia in Ezechielem.

Ad septimum dicendum, quod status religionis, et est status poenitentiae, et est exercitium sive schola perfectionis: unde ad religionem recipiendi sunt peccatores propter poenitentiam, et recipiendi sunt pueri innocentes quasi in schola quadam perfectionis, ut perfectius innocentiam conservent.

Ad octavum dicendum, quod si omnino inviti pueri in religionem inducerentur, timendum esset de casu futuro: sed ex quo propria voluntate se obligant, ac religionem ingrediuntur, non habet locum ratio inducta.

Ad nonum dicendum, quod sicut magnum et parvum, multum et paucum, secundum Philosophum, dicuntur relative; ita et festinatum, sive velox, et tardum. Nam festinatum, sive velox, est quod in parvo tempore multum movetur. Illa ergo substantia minuitur quae est festinata in respectu ad debitum modum; puta, si aliquis aliquem statum aggressus, statim a principio, contemptis rudimentis illius status, ea quae sunt perfectorum in statu illo, attentare vellet. Non est autem substantia festinata, si exercitium perfectionis, et quasi quamdam scholam, quae est religio, a pueritia aliquis aggrediatur. Tantum est enim culmen perfectionis, ut etiam si a pueritia quis hujusmodi perfectionem aggrediatur, semper habet ubi proficiat: sicut et Augustinus dicit ad Volusianum de doctrina christiana: *Tanta est*, inquit, *christianarum profunditas litterarum, ut in eis quotidie proficerem, si eas solas ab ineunte pueritia usque ad decrepitam senectutem summo studio, meliore ingenio, conarer addiscere.*

Ad decimum dicendum, quod diversi ordines sunt quasi diversi gradus unius clericalis vitae; et ideo oportet ut a minoribus incipiat qui ad majores tendit. Non autem oportet, quod qui tendit ad sacros ordines, exercitetur (1) in his quae pertinent ad inferiorem statum, laicalis scilicet vitae. Et similiter in vita religionis oportet quod a rudimentis ejus incipiat qui religionem ingreditur, ut ad summum apicem religionis pertingere possit; non tamen oportet eum prius esse exercitatum in saeculari vita.

Ad undecimum dicendum, quod in intelligibilibus etiam oportet quod aliquis a minoribus in eadem scientia incipiat, ut ad majora perveniat; non tamen oportet quod quicumque vult addiscere aliquam scientiam majorem, exercitetur in qualibet minori; sicut qui volunt addiscere liberales artes, non oportet quod prius exercitentur in mechanicis; sed solum hoc oportet quando minor scientia parat viam ad majorem. Vita autem saecularis non parat viam ad religionem, sed magis ab ea abducit: unde Gregorius dicit in princ. Moralium: *Cum adhuc me cogeret animus praesenti mundo quasi specie tenus deservire, coeperunt multa ex ejusdem mundi cura succrescere, ut in eorum jam non specie, sed, quod est gravius, mente retinerer.* E converso autem observantia consiliorum parat viam ad tutius et perfectius praecepta divina observanda, quae necesse est in saeculari vita observari.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio illa in multis deficit. Primo quidem, quia ille qui religionem intrat, non ad hoc eligitur ut sui vel alterius curam gerat magis quam ante; sed magis ut sit sub cura et obedientia alterius. Secundo, quia hoc non conceditur ab omnibus, quod necesse sit eligere meliorem ad regimen praelationis; sed secundum quosdam, sufficit eligere bonum. Tertio, quia si oportet eligere meliorem ad praelationem, non quidem oportet simpliciter meliorem eligere, sed meliorem, idest magis idoneum, ad hoc. Pueri autem etsi non sint meliores simpliciter quam adulti, sunt tamen magis idonei ad hoc ut in religione nutriantur; unde Anselmus in libr. de Similitudinibus comparat eos qui a pueritia nutriuntur in religione, Angelis, alios autem hominibus; quia Angeli a principio, homines processu temporis ad vitam aeternam perveniunt. Quarto, quia ad Episcopatum non eligitur nisi unus; et ideo major necessitas est quod melior assumatur, quam de intrantibus religionem, qui plures accipi possunt.

Ad decimumtertium dicendum, quod non solum illud quod est peccatum, praebet occasionem

(1) *Al.* ad Facium.

(1) *Al.* quod exercitetur.

ruinae, sed etiam illud quod habet speciem mali: unde et Apostolus dicit, 1 ad Thessal. ult. 22: *Ab omni specie mala abstinete vos.* Et quia serpens aeneus, etsi secundum se esset bonus ex sui institutione, tamen speciem habebat mali propter similitudinem idolatriae; ideo apud eos qui erant ad idolatriam proni, non erat dimittendus, sed laudabiliter fuit subtractus. Introitus autem religionis nec est secundum se malum, nec habet speciem mali. Benedictio autem, etsi sit de genere suo bona, tamen ad hoc quod sit actus virtutis, exigitur quod sit vestita debitis circumstantiis, ut sit conveniens et personae et loco et tempori. Non est autem conveniens personae, quando minor praesente majore benedicit; quia, sicut dicitur ad Hebraeos 7, 7, *sine ulla contradictione quod minus est, a majore benedicitur.*

Ad decimumquartum dicendum, quod ille qui accedit ad consilia, non quaerit ascensum per abrupta postpositis gradibus, sed magis resecat quae possunt hominem impedire ab observatione praeceptorum, sicut dictum est.

Ad decimumquintum dicendum, quod, secundum dictum Damasceni, magis esset contrarium concludendum. Ideo enim Deus hominibus etiam post regenerationem incorruptibilitatem non statim addit, quia hoc non esset eis utile, sed superbiendi occasio. Abundantia enim temporalium et corporalium bonorum est materia superbiae; et ideo utile est homini ad superbiam vitandam, ut ad consilia transeat, temporalium bonorum superabundantiam derelinquens.

Ad decimumsextum dicendum, quod amplexus Rachelis significat quietem contemplationis, ad quam etiam consilia sequentes non statim a principio pervenire possunt, sed post longum exercitium bonorum operum: facilius tamen ad praedictam quietem pervenitur per observantiam consiliorum quam per exercitium mandatorum in vita saeculari.

Ad decimumseptimum dicendum, quod si beneficiis temporalibus aliqui alliciantur ad religionem cum pacto, sicut patet in emptione et venditione, est illicita solutio. Si autem aliquis alicui provideat sine pacto, non est illicita solutio; unde post praemissa verba in eodem capite subjungitur: *Nisi forte de pauperum alimento quis in concione proponat*; et iterum subdit: *Dum tamen absit pactio, et omnis cesset conventio.*

Ad decimumoctavum dicendum, quod status religionis, quantum ad eos qui in eo profecerint, est spiritualis militia; quantum vero ad eos qui de novo intrant, est quasi cujusdam tyrocinii exercitium: ideo oportet ad majorem profectum quod a principio aliquis hujusmodi exercitium subeat, sicut et de exercitio militiae temporalis Vegetius docet in libro de re militari.

Ad decimumnonum dicendum, quod obligatio perficiens matrimonium corporale non potest fieri ante annos pubertatis; cui obligationi similis est professio quae fit in religione ad perpetuo remanendum in ea: sed ante annos pubertatis potest fieri aliqua sponsio futuri matrimonii, sicut est in sponsalibus; cui assimilatur obligatio quae fit ad religionem.

Ad vigesimum dicendum, quod, sicut Glossa, ibidem, exponit, per hoc quod daemoniacus curatus volebat esse in navi cum Christo, significatur desiderium eorum qui sunt a peccato mundati, quo cupiunt dissolvi et esse cum Christo, et hoc non statim eis conceditur; sed oportet quod prius in hac vita laborent annuntiando verbum Dei. Unde patet quod non est ad propositum.

Ad vigesimumprimum dicendum, quod quanto aliquis magis exercitatus in bono, ex Aegypto, idest ex saeculo, ad religionem transit, tanto facilius in ea proficere potest: sed quia in saeculari vita imminent multa pericula, quibus hujusmodi exercitium virtutis impeditur, tutius est quod a principio impedimenta dirumpat per observantiam consiliorum.

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod difficilius est observare praecepta in vita saeculari quam in vita religiosa; magna enim virtus requiritur ad hoc quod aliquis in saeculo vivens se immaculatum a vitiis saeculi conservet; unde dicitur Eccli. 31, 8: *Beatus dives qui inventus est sine macula*; et postea subditur: *Quis est hic, et laudabimus eum? fecit enim mirabilia in vita sua.* Et ideo majoris praesumptionis esse videtur, si tamen sit praesumptio, quod aliquis in saeculo vivens considerat se immaculatum, quam quod, tantae virtutis se non existimans, ad religionem transeat, ut facilius a peccati macula conservetur, ad modum Zachaei, qui cum statura pussillus esset, ad hoc quod Christum videret, ascendit arborem sycomorum, idest ficum fatuam, per quam religio designatur.

Ad vigesimumtertium dicendum, quod in uno quoque statu majora minoribus sunt attribuenda: et tamen qui ad majorem statum proficere vult, oportet quod dum minor est, primordia illius status accipiat, secundum illud Eccli. 25, 5: *Quae in juventute tua non congregasti, in senectute quomodo metes?* Et ideo ad hoc quod aliquis perveniat ad perfectionem religionis, oportet quod a principio aetatis suae ad hujusmodi assuescat.

ARTICULUS XXIV.

(93.)

Utrum consilia ordinentur ad praecepta.
(*Art.* 92, *corp. et a. t.* 2; *et* 2 2, *quaest.* 189.)

Secundo quaeritur, utrum consilia ordinentur ad praecepta; et videtur quod non. Illud enim ad quod ordinatur aliud, posterius est; quia finis est prior in intentione, et posterior in executione. Sed observationem praeceptorum constat esse priorem in executione quam implectionem consiliorum; ut patet Matth. 19, de adolescente qui dixerat se servasse legis praecepta a juventute sua, cui datur consilium perfectionis. Ergo videtur quod consilia non ordinentur ad praecepta sicut ad finem, sed potius e converso.

2. Praeterea, finis est perfectior his quae sunt ad finem. Sed consilia sunt perfectiora praeceptis, quia consilia pertinent ad perfectionis statum, praecepta autem pertinent ad communem justitiam; unde et consilia praeceptis superadduntur, ut patet per hoc quod Matth. 18, 21 (Luc. 19, 22), Dominus dicit adolescenti, qui praecepta servaverat: *Adhuc unum tibi deest. Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes, et da pauperibus.* Ergo consilia non ordinantur ad praecepta, sed potius e converso.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 2 Phy-

sic. (text. com. 89), sicut se habent principia ad conclusiones, ita se habent fines ad ea quae sunt ad finem. Sed talis est habitudo principiorum ad conclusiones, quod positis principiis ponuntur conclusiones, non autem e converso: quia contingit ex falso syllogizare verum. Ergo talis est habitudo finium ad ea quae sunt ad fines. Sed positis praeceptis non ponuntur consilia; multi enim observant praecepta qui non observant consilia. Ergo consilia non ordinantur ad praecepta sicut ad finem.

4. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de sancta Virginitate: *Mirabiliter decipiunt qui propter praesens saeculum virginitatem esse solum observandam sentiunt.* Sed observatio praeceptorum pertinent ad praesens saeculum. Ergo consilium virginitatis non est implendum propter praecepta; et eadem ratio est de aliis consiliis.

5. Praeterea, praecepta pertinere videntur ad vitam activam; consilia autem ad vitam contemplativam. Unde Matth. 19, ubi enumerantur praecepta legis, dicit Glossa: *Ecce vita activa.* Ubi autem postea subditur: *Si vis perfectus esse etc.* dicit, *Ecce vita contemplativa.* Sed vita activa ordinatur ad contemplativam, et non e contrario. Ergo praecepta ordinantur ad consilia, et non e converso.

6. Praeterea, Dominus bis miraculose legitur turbas refecisse; primo quidem quando satiavit quinque millia hominum ex quinque panibus et duobus piscibus, ut legitur Matth. 14; secundo quando de septem panibus et duobus piscibus satiavit quatuor millia hominum, ut habetur Matth. 16: et sic dicit Glossa, Matth. 14: *Quinque millia pro quinque sensibus corporis, ita sunt qui in saeculari habitu exterioribus recte uti noverunt; hi quinque panibus, idest legalibus praeceptis, adhuc necesse est ut instruantur. Nam qui mundo integre renuntiant, quatuor millia sunt, et septem panibus, idest evangelicae perfectioni, sunt similes, et spirituali gratia reficiuntur.* Sed primo pavit Dominus quinque millia hominum ex quinque panibus quam quatuor millia ex septem. Ergo praecepta sunt praevia consiliis, et non e converso.

7. Praeterea, dispositiones praecedunt perfectionem, et ordinantur ad ipsam. Sed praecepta sunt dispositiones ad consilia; dicit enim Glossa Hieronymi in principio Marci: *Quatuor sunt qualitates, de quibus sancta Evangelia contexuntur; praecepta, mandata, testimonia, exempla: in praeceptis justitia, in mandatis caritas, in testimoniis fides, in exemplis perfectio*; ad quam pertinent consilia, et non e converso.

8. Praeterea, primo non est aliquid prius. Sed, sicut dicit quaedam Glossa, super Psalm, *caritas primo movet pedem ad reditum vitae.* De actu autem caritatis dantur praecepta. Ergo nihil est prius in vita spirituali quam praecepta; non ergo consilia ordinantur ad praecepta, sed potius e converso.

9. Praeterea, super illud Psalm. 130: *Sicut ablactatus super matrem suam etc.*, dicit Glossa; *Sicut quinque tempora notantur in procreatione carnali, ita et in spirituali. Primum ergo tempus est conceptionis, secundum est in utero alitionis, tertium emissionis, quartum portationis et lactationis, quintum ablactationis: ita et in utero matris Ecclesiae, primo concipimur, dum fidei rudimentis instruimur; inde quasi in utero alimur in iisdem primordiis proficientes; deinde manibus Ecclesiae portamur et lacte nutrimur, donec jam grandiusculi a lacte matris accedamus ad mensam patris.* Et postea subditur: *Multi vero hunc ordinem perverterunt, ut haeretici et schismatici se ante tempus a lacte separantes, unde extinguuntur.* Sed separari a lacte est, facilioribus dimissis, ad difficiliora transire. Cum ergo consilia sint difficiliora quam praecepta, videtur quod periculo extinctionis se exponant qui ad consilia accedunt, nisi prius educati in praeceptis; praecepta ergo ordinantur ad consilia, et non e converso.

10. Praeterea, Gregorius dicit super Ezech.: *Quod est ex praecepto bonum facere, inchoandum est.* Sed id quod est incipientium, ordinatur ad id quod perfectionis est, et non e converso. Ergo praecepta ordinantur ad consilia, et non e converso.

11. Praeterea, virtus imitatur naturam. Sed natura operatur prius in corpore animalis ea quae pertinent ad esse, sicut membra principalia, quam ea quae sunt de bene esse. Ergo in progressu virtutis priora sunt praecepta, quae sunt de esse virtutis, quam consilia, quae sunt de bene esse ipsius: et sic idem quod prius.

12. Praeterea, sicut est ordo in addiscendo, ita etiam in operando. Sed in addiscendo oportet incipere a facilioribus, ut ad difficiliora perveniatur. Ergo in operando oportet prius implere praecepta, quae sunt faciliora, et sic transire ad consilia.

13. Praeterea, Matth. 5, dicitur in Glossa quod *sermo divinus est nobis via qua currimus.* Sed sermo divinus praeordinat praecepta consiliis, ut patet Matth. 5; ubi primo ponitur id quod praeceptum est antiquis; et postea superadditur a Domino id quod perfectionis est. Ergo videtur quod observantia praeceptorum sit praeordinanda observationi consiliorum.

14. Praeterea, illud quod est minimum in aliquo genere, ordinatur ad id quod est maximum in genere illo. Sed nihil est minus in vita christiana quam observantia praeceptorum, nihil autem majus quam observantia consiliorum. Ergo praecepta ordinantur ad consilia.

15. Praeterea, Hieronymus dicit super Matth.: *Qui praecepta legis implere negligit, perfectiora implere non potest.* Ergo oportet quod prius aliqui impleant praecepta quam consilia.

16. Praeterea, prius est a quo non convertitur consequentia essendi. Sed a praeceptis non convertitur consequentia essendi ad consilia: non enim sequitur, si aliquis servat praecepta, quod servet consilia. Ergo observatio praeceptorum naturaliter praecedit, et ordinatur ad observantiam consiliorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir.: *Quaecumque mandat Deus, ex quibus unum est,* Non moechaberis: *et quaecumque non jubentur, sed spirituali consilio monentur, ex quibus unum est,* Bonum est homini mulierem non tangere; *tunc recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum, et proximum propter Deum.* Sed haec duo cadunt sub praecepto, ut patet Matth. 22. Ergo consilia ordinantur ad praecepta.

Praeterea, illud quod est electionis, ordinatur ad id quod est necessitatis; quia electio est eorum quae sunt ad finem. Sed consilia sunt electionis, praecepta autem necessitatis. Ergo consilia ordinantur ad praecepta.

Praeterea, illud per quod aliquid plenius perficitur, ordinatur ad illud. Sed per consilia ple-

nius et tutius conservantur praecepta. Ergo consilia ordinantur ad praecepta.

Respondeo dicendum, quod praecepta dantur de actibus virtutum. Duplex autem est virtutis actus, scilicet interior et exterior; et uterque actus sub legis praecepto cadit; unde Augustinus dicit contra Faustum, quod *quia Judaei non intelligebant homicidium nisi per interemptionem corporis humani, aperuit Dominus, omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari.* Similiter etiam tantummodo corporalem cum femina illicitam cohabitationem vocari mocchiam, quae erat in lege prohibita; sed Dominus demonstravit etiam interiorem concupiscentiam ad hoc pertinere. Unde manifestum est quod etiam interiores actus virtutum sub praecepto cadunt. Consilia ergo ordinantur ad praecepta et secundum quod sunt de interioribus virtutum actibus, et secundum quod sunt de exterioribus actibus; sed diversimode. Nam ad interiores actus virtutum ordinantur sicut in finem. Omnes enim interiores actus virtutum moralium pertinent ad mentis puritatem; ut scilicet mens hominis a passionibus inordinatis et ab exteriorum rerum cupiditate sit libera: et ulterius omnes virtutes, tam morales quam theologicae, ordinantur ad dilectionem Dei et proximi: et ad haec duo omnia consilia ordinantur sicut ad finem; scilicet ad caritatem Dei et proximi, et ad mentis puritatem; unde dicitur in collationibus Patrum: *Quidquid nos ad virtutem cordis potest dirigere, tota virtute sectandum est: quidquid autem ab hac retrahit, ut perniciosum et vitium devitandum est. Pro hac enim universa agimus atque toleramus: pro hac, patria parentes dignitates, divitiae, deliciae mundi hujus et voluptas universa contemnitur,* ut scilicet puritas cordis perpetuà retineatur; et postea subdit: *Pro hac jejuniorum inediam, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectionem, ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut per illas ab universis passionibus noxiis illaesas praeparet* (1) *cor nostrum, et servare possimus, et ad perfectionem caritatis istis gradibus imitando* (2) *conscendere.* Et hoc idem Augustinus dicit de moribus Ecclesiae. *Non rejiciendis,* inquit, *generibus ciborum quasi pollutis, sed concupiscentiae perdomandae, et dilectioni fratrum retinendae invigilat omnis intentio*; et ibidem dicitur: *Caritas praecipue custoditur, si caritati virtus, caritati sermo, caritati habitus, caritati vultus aptatur.* Unde et Apostolus, 1 ad Corinth. 7, virginitatis consilium ad hoc ordinandum docet, ut mulier innupta cogitet quae sunt Dei, quomodo placeat Deo; et Dominus Matth. 19, paupertatis consilium ad hoc ordinat ut homo Deum sequatur; quod fit per rectitudinem et puritatem interioris affectus.

Sic ergo consilia ordinantur sicut in finem ad praecepta, secundum quod sunt de interioribus actibus virtutum; sed secundum quod sunt de actibus exterioribus, puta: *Non occides, Non furtum facies etc.*, ordinantur consilia ad praecepta non sicut ad finem. Non enim propter hoc homo virginitatem servat ut ab adulterio abstineat; neque hoc fine aliquis suis abrenuntiat ut non furetur aliena; cum exteriora opera consiliorum sint majora quam exteriora opera praecepto-

(1) Num *illaesum praeparare?*
(2) Al. *imitando,* item *eas imitando.*

rum; ordinantur tamen ad ea inquantum faciunt ea tutius et firmius conservari: qui enim sua dimittit, multo magis abstinet a rapiendis alienis; unde et Augustinus dicit in 19 lib. contra Faustum: *Omnia ex Hebraeorum lege commemorata Dominus commendavit, ut quidquid ex persona sua insuper loqueretur, vel ad expositionem commendandam valeret, si quid illa obscurum posuisset: vel ad tutius conservandum quod illa voluisset*; et in libro de sermone Domini in monte dicit, quod *dum fiunt illa quae adduntur ad perfectionem, multo magis fiunt illa quae praemissa sunt ad inchoationem.*

Sic ergo patet quod consilia ordinantur sicut ad finem ad praecepta, prout sunt de interioribus actibus virtutum; sed ad praecepta, secundum quod sunt de exterioribus actibus, ordinantur consilia ad hoc quod tutius et firmius conserventur per modum removentis prohibens: et primum horum est causa secundi: firma enim exteriorum actuum observatio causatur ex interiori affectione mentis bene dispositae.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam dives ille mentitus est, dicens se praecepta observasse, et praecipue quantum ad unum praeceptum quod ibidem commemoratur, pertinens ad interiorem actum, scilicet: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Unde Origenes dicit super Matthaeum: *Scriptum est in Evangelio secundum Hebraeos, quod cum Dominus dixisset ei, Vade, et vende omnia quae habes, coepit dives scalpere caput suum, et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus: Quomodo dicis: Feci legem et Prophetas? Scriptum est enim in lege: Diliges proximum tuum sicut te ipsum: et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur ex ea omnino aliquid ad eos.* Impossibile enim est implere praedictum mandatum, et esse divitem, et maxime habere tantas possessiones. Et hoc idem confirmatur per Hieronymum, qui dicit super Matth.: *Mentitur adolescens. Si enim quod positum est in mandatis, Diliges proximum tuum sicut te ipsum, opere complesset, quomodo postea audiens: Vende omnia quae habes et da pauperibus: tristis abiisset?* Sed quia Chrysostomus et alii expositores dicunt, adolescentem illum non fuisse mentitum, utrumque salvari potest. Nam hoc praeceptum: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum,* dupliciter potest observari. Uno modo imperfecte, ut scilicet aliquid non faciat contra proximum quod non vult sibi fieri, et ut sine detrimento proximo subveniat. Alio modo, ut scilicet ad subveniendum necessitatibus proximorum corporalibus ita se habeat sicut ad subveniendum necessitatibus propriis: hoc enim modo non implet hoc praeceptum qui, cum multas divitias habeat, sibi eas reservat, permittens proximum egere. Consilia autem ad hoc ordinantur ut praecepta perfectius custodiantur: et ideo Dominus, observanti praecepta imperfecte, superaddit consilia, per quae praecepta perfectius observentur.

Ad secundum dicendum, quod perfectio vitae in praeceptis, secundum quod sunt de interioribus virtutum actibus, consistit essentialiter: nam caritas *est vinculum perfectionis,* sicut Apostolus dicit ad Coloss. 3, 14; et ideo, cum Dominus praecepta caritatis posuisset Matthaei 5, 48, subjungit: *Estote*

ergo perfecti. Sed in consiliis, quae sunt de quibusdam exterioribus actibus, consistit perfectio instrumentaliter; quia scilicet hujusmodi consilia sunt quasi quaedam instrumenta per quae facilius ad perfectionem pervenitur. Unde in collationibus Patrum dicitur: *Jejunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio sed perfectionis instrumenta sunt; quia non in ipsis consistit disciplina illius finis, sed per illa pervenitur ad finem.* Et Augustinus dicit in lib. de perfectione Justitiae: *Sic audiamus praecepta perfectionis, ne currere negligamus ad perfectionem caritatis.* Et Hieronymus super Matthaeum dicit (exponens illud, *Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te*): *Quia, inquit, non sufficit tantum relinquere, jungit quod perfectum est: Et secuti sumus te, quid ergo erit nobis? quasi diceret: Fecimus quod jussisti: quid ergo dabis praemii?* Praecepta ergo imperfecte observata pertinent ad communem justitiam; sed perfectio vitae consistit in ipsa plena observantia praeceptorum.

Ad tertium dicendum, quod aliquid ad finem ordinatur dupliciter: uno modo ut necessarium ad finem, sine quo finis esse non potest, sicut cibus ad vitam corporis conservandam; alio modo sicut necessarium ad finem, sine quo ad finem non ita bene perveniri potest; sicut equus ordinatur ad iter, non quia sine equo aliquis ire non possit, sed quia in equo melius vadit. Similiter et consilia ordinantur ad praecepta, non quia sine consiliis praecepta observari non possint et quantum ad interiores actus et quantum ad exteriores: nam Abraham, qui et conjugio et divitiis utebatur, fuit coram Deo perfectus, secundum illud Gen. 17, 1: *Ambula coram me, et esto perfectus*; sed quia per consilia facilius et expeditius ad perfectam praeceptorum observantiam pervenitur.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus in verbis illis intendit excludere quorumdam dictum, qui credebant virginitatem esse necessariam solum ad carendum tribulatione corporis, quae in matrimonio sustinetur. Observatio autem praeceptorum etsi in hoc saeculo fiat, non tamen pertinet ad hoc saeculum, sed futuro saeculo conjungit.

Ad quintum dicendum, quod praecepta pertinent et ad activam et contemplativam vitam; consilia vero sunt instrumenta contemplativae vitae. Sed ibi praecessit mentio de praeceptis ordinantibus ad proximum, quae pertinet ad vitam activam.

Ad sextum dicendum, quod etiam in ipso exercitio praeceptorum contingit inveniri differentiam perfectionis. Unde non potest dici quod numerus quinque millium pertineat ad praecepta, et numerus quatuor millium ad consilia: sed primum pertinet ad imperfectam observantiam praeceptorum, qualis etiam in saeculari vita interdum habetur; secundum vero pertinet ad perfectam observantiam praeceptorum, ad quam ordinantur consilia. Nec tamen quia primo Dominus pavit quinque millia quam quatuor millia, oportet quod aliquis prius exerceatur in vita saeculari quam transeat ad religionem; quia etiam religionem intrantes, non statim perfectionem adipiscuntur, sed ad perfectionem assequendam se exercitant; sicut et intrantes scholas logicae, non statim efficiuntur logici, sed ad hoc se exercitant: unde et religio quaedam perfectionis schola est.

Ad septimum dicendum, quod exempla quae traduntur in Evangelio, sunt exempla Christi, quae pertinent non solum ad consilia, sed etiam ad perfectam observantiam praeceptorum: unde et ibidem subdit exempla, ut hic: *Discite a me, quia mitis sum, et humilis corde* (Matth. 11, 19).

Ad octavum dicendum, quod caritas habet multos gradus: nam primo est caritas incipiens, et postea proficiens, et ultimo perfecta: unde caritas in spirituali vita est principium et finis.

Ad nonum dicendum, quod observantia consiliorum est difficilior quam observatio praeceptorum quantum ad exteriores actus; tamen observatio praeceptorum perfecta quantum ad interiores actus est longe difficilior. Difficilius enim est deponere animi cupiditates quam possessiones; et tamen difficilius est observare exteriores actus praeceptorum sine consiliis quam cum consiliis, sicut ex praemissis patet.

Ad decimum dicendum, quod incipientes sunt in ordine (1) instrumentorum ab aliis: et ideo praecepto moventur ad aliquid faciendum tam in vita saeculari quam in religione; sed quando jam perficiuntur, operantur ab interiori habitu, quasi ex se ipsis, non solum consilia, sed etiam praecepta.

Ad undecimum dicendum, quod, sicut dictum est, caritas et est principium spiritualis vitae, et finis; et ideo et ipsa praecedit inchoata, tamquam de esse existens spiritualis vitae, et ipsa (2) sequitur tamquam pertinens ad perfectum esse spiritualis vitae; et tamen ea quae sunt de bene esse, ordinantur ad conservationem eorum quae sunt de esse rei.

Ad duodecimum est dicendum, quod etiam in disciplinis prius addiscuntur ea per quae alia perfectius intelliguntur, quamvis illa facilius sit intelligere vel habere secundum communem modum, sicut facilius est scire argumentari eo modo quo etiam idiotae utuntur dialectica quadam, quam scire regulas logicae; et tamen primo addiscuntur regulae logicae ad hoc quod aliquis perfectius argumentari valeat quam communiter idiotae argumentantur. Et similiter facilius est observare praecepta secundum imperfectum modum quam observare consilia; et tamen qui tendunt ad perfectam praeceptorum observationem, oportet quod incipiant a consiliis sicut a quibusdam instrumentis.

Ad decimumtertium est dicendum, quod illa quae ibi Dominus superaddit, non sunt consilia, sed praecepta; ut patet ex ipsis verbis Domini quae ibi ponuntur, tum etiam ex expositione Augustini in libro de sermone Domini in monte.

Ad decimumquartum dicendum, quod observantia praeceptorum secundum imperfectum modum est minimum in vita spirituali; sed est maximum, si observentur perfecte.

Ad decimumquintum dicendum est, quod perfectiora Evangelii non solum sunt consilia, sed etiam praecepta, ut ex dictis patet.

Ad decimumsextum est dicendum, quod illud a quo non convertitur consequentia essendi, etsi sit prius natura quodammodo, non tamen oportet quod semper sit prius tempore; non enim in Angelis vivere praecedit intelligere, quamvis non omne vivens sit intelligens; quia statim a principio Angeli vitam perfectam habent; quae est intellectua-

(1) *Al.* sine ordine.
(2) *Al.* et ipsam.

lis. Et similiter qui volunt plenius praecepta custodire, statim a principio consilia assumere debent; licet non omnes observantes praecepta, observent consilia.

QUODLIBETUM QUINTUM

QUAESTIO I.

Deinde quaesitum est de Deo et Angelis et hominibus. De Deo quaesitum est et quantum ad naturam divinam, et quantum ad naturam assumptam. Quantum ad naturam divinam quaesitum est de scientia, et de potentia. Circa scientiam Dei quaesita sunt duo: 1.° utrum Deus sciat primum instans in quo potuit creare mundum; 2.° utrum praesciti a Deo possint demereri.

ARTICULUS PRIMUS.

(94.)

Utrum Deus sciat primum instans in quo potuit mundum creare.

Ad primum sic procedebatur. Videtur quod Deus sciat primum instans in quo potuit mundum creare. Deus enim potuit creare mundum antequam creaverit; non autem potuit creare ipsum in infinitum ante, quia sic esset ei coaeternus. Ergo est dare aliquod instans in quo primo potuit creare mundum. Sed Deus sua scientia totum comprehendit. Ergo Deus scit primum instans in quo potuit creare mundum.

Sed contra, Deus nihil scit quod ejus omnipotentiae praejudicet. Praejudicaret autem ejus omnipotentiae, si esset aliquod instans in quo primo potuit creare mundum: quia sic ejus potentia ad illud instans limitaretur. Ergo Deus nescit primum instans in quo potuit creare mundum.

Respondeo dicendum, quod dupliciter dicitur aliquid fieri in aliqua mensura loci vel temporis. Uno modo, praesupposita ipsa mensura; et sic particulares effectus producuntur a Deo vel ab aliis agentibus, in loco vel tempore. Alio modo ut simul cum eo quod fit, producatur mensura loci vel temporis; et hoc modo mundus a Deo in esse producitur: non quidem quasi in aliquo loco vel tempore praeexistente; sed quia simul cum mundo et locus et tempus producitur. Unde aliter est intelligendum cum dicitur quod Deus potuit facere aliquem particularem effectum, puta equum vel hominem, antequam fecerit, vel etiam alibi quam fecerit; et aliter cum hoc de mundo dicitur. Nam cum de homine vel equo hoc dicitur, signatur aliquod tempus vel locus aliquis esse in quo homo a Deo fieri potuerit; sed cum de hoc mundo dicitur, non signatur quod sit aliquod tempus ante mundum, nec aliquis locus extra ipsum: sed significatur quod Deus potuit mensuram loci aut temporis mundi facere majorem. Si ergo quaeratur utrum potuerit mundum facere in infinitum antequam fecerit; si hoc quidem referatur ad potentiam facientis, manifestum est quod in infinitum ante facere potuit; Dei enim potentia est aeterna, cui nihil accrescere potuit, ut inciperet quandoque facere mundum, cum prius non potuerit. Si vero referatur ad ipsum mundum, sic non potuit fieri ut esset semper, supposita catholicae fidei veritate, quae habet mundum quandoque non fuisse. Sicut enim Deus non potest facere ut quod fuit non fuerit, ut infra dicetur; ita non potest facere ut quod fuit quandoque, nunquam non fuerit. Secundum hunc ergo sensum dicitur quod Deus non potuit mundum facere in infinitum antequam faceret. Sed adhuc intelligendum est, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo in actu; et sic dicitur secundum modum praedictum, quod Deus non potuit facere mundum in infinitum antequam fecerit; idest quod duratio mundi in infinitum ante praecesserit. Alio modo dicitur infinitum secundum potentiam; et sic potuit Deus in infinitum mundum facere antequam fecerit; quia quantumcumque antedetur eum fecisse, adhuc potuit eum prius facere; et sic non est dare primum instans in quo Deus potuit facere mundum; est autem dare primum instans in quo fecerit: sicut etiam est dare supremum *ubi*, usquequo Deus mundum fecerit; non tamen est dare supremum ultra quod facere non potuerit.

Et sic patet quod quaestio cessat.

ARTICULUS II.

(95.)

Utrum praesciti a Deo possint demereri.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praesciti a Deo non possint demereri. Sicut enim aliqui sunt electi a Deo ab aeterno ad gratiam habendam, ita etiam aliqui sunt praesciti a Deo ad hoc quod suae naturae relinquantur. Sed naturalibus non meremur neque demeremur. Ergo praesciti a Deo non demerentur.

Sed contra, nullus damnatur a Deo nisi propter demeritum, cum Deus sit judex justus. Sed praesciti damnantur a Deo. Ergo demerentur.

Respondeo dicendum, quod scientia Dei comparatur ad res creatas sicut ars ad artificiata; unde sicut ars non solum est cognoscitiva sed factiva eorum quae secundum artem fiunt; eorum vero quae ab artis regulis deviant, est cognoscitiva: ita etiam scientia Dei est factiva et cognoscitiva omnium bonorum; malorum vero, sive peccatorum, quae sunt deviationes quaedam ab aeterna lege ipsius, scientia Dei est cognoscitiva, non autem causativa. Et sic patet quod boni qui per gratiam justificantur, non solum sunt a Deo ab aeterno praecogniti, sed etiam electi ad gratiam habendam: peccatores autem qui non justificantur per gratiam, non sunt electi vel praeordinati a Deo ad culpam, sed solum praesciti quod non sint gratiam (1) habituri, sed suae naturae sint relinquendi. Quia vero omne agens potest in id quod est infra se, non autem in id quod est supra se; natura sibi relicta non potest in actum meritorium, qui est supra facultatem naturae; potest autem in actum peccati, qui est demeritorius, sicut in aliquid infra naturam humanam existens; homo enim peccando de-

(1) *Al.* per gratiam.

scendit a dignitate suae naturae. Et sic patet quod praesciti possunt demereri.

Ad primum dicendum, quod hoc quod dicitur, quod naturalibus non meremur neque demeremur, potest intelligi dupliciter. Uno modo sic quod naturalia ipsa non sunt merita vel demerita; et sic verum est quod merita sunt supra naturam, et demerita sunt contra naturam. Alio modo potest intelligi sic quod naturalia non sint principia merendi vel demerendi, et sic falsum est; naturalia enim adjuta per gratiam sunt principia merendi, sibi autem relicta possunt esse principia demerendi, ut dictum est.

QUAESTIO II.

Deinde circa potentiam quaesita sunt duo: 1.° utrum Deus possit virginem corruptam reparare; 2.° utrum Deus possit peccare, si vult.

ARTICULUS III.

(96.)

Utrum Deus possit virginem reparare. — (*Art.* 75, *et* 139, *corp.*; *et* 2-2, *quaest.* 15, *art.* 3, *ad* 2 *et* 3; *et* 2 *part. quaest.* 89, *art.* 3, *ad* 1.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus possit virginem reparare. Ad omnipotentiam enim Dei pertinet quod non sit impossibile apud eum omne verbum, ut dicitur Lucae 1. Sed hoc est quoddam verbum, virginem reparare post lapsum. Ergo Deus potest virginem reparare post lapsum.

Sed contra est quod Hieronymus dicit: *Cum Deus cetera possit, non potest reparare virginem post ruinam*: et habetur in decreto 32, quaest. 5.

Respondeo dicendum, quod in virginitate duo possumus considerare. Quorum unum est ipsa integritas mentis et corporis; et sic Deus virginem potest reparare post ruinam: potest enim mentem reintegrare per gratiam, et corpus consolidare per miraculum. Alia autem est causa integritatis praedictae, quia scilicet mulier virgo non fuisset cognita a viro; et quantum ad hoc Deus non potest virginem post ruinam reparare: non enim potest facere ut jam ea quae est cognita a viro, non fuerit cognita; sicut nec de aliquo quod factum est, potest facere quod factum non fuerit. Potentia enim Dei se extendit ad totum ens: unde solum id a Dei potentia excluditur quod repugnat rationi entis; et hoc est simul esse et non esse: et ejusdem rationis est, quod fuit, non fuisse. Unde Augustinus dicit 26 contra Faustum: *Quisquis dicit, Si omnipotens est Deus, faciat ut ea quae facta sunt, facta non fuerint, non videt se hoc dicere, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quo vera sunt falsa sint.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum verbum sit conceptus mentis, nihil quod contradictionem implicat, verbum dici potest, quia non cadit in conceptu mentis, ut probatur in 4 Metaphys.

ARTICULUS IV.

(97.)

Utrum haec sit falsa, Deus potest peccare, si vult. — (1 *part.*, *quaest.* 93, *art.* 1, *corp.*; *et* 2-2, *quaest.* 6, *art.* 2, *ad* 2.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, *Deus potest peccare, si vult.* De quocumque enim possum dicere quod homo potest facere si vult, potest etiam dici simpliciter, quod homo potest facere illud. Si ergo haec propositio est vera, *Deus potest peccare si vult,* sequitur quod haec sit vera, *Deus potest peccare.* Sed hoc est erroneum. Ergo et primum.

Sed contra, quicumque vult peccare, peccat. Sed sequitur: *Si Deus peccat, potest peccare.* Ergo sequitur: *Si vult, potest peccare.*

Respondeo dicendum, quod haec conjunctio *si* ordinem quemdam importat. Potest autem in proposito duplicem ordinem importare. Uno quidem modo ordinem causae sive principii; et hoc modo propositio falsa est: voluntas enim Dei est principium et causa respectu creaturarum, non autem respectu eorum quae pertinent ad divinam naturam: unde non dicimus quod Pater genuerit Filium voluntate, sed naturaliter, ut patet per Hilarium in libro de Synod. Potentia autem Dei ad ipsam naturam divinam pertinet: unde hoc ipsum quod est posse peccare, non est subjectum divinae voluntati; alioquin voluntas Dei esset principium immutationis divinae, quod est impossibile. Alio modo potest importare ordinem consequentiae; et sic haec locutio est vera: *Si Deus vult peccare, potest peccare.* Sequitur enim sine conditione, si argumentamur ex impossibili posito: *Deus vult peccare; ergo potest peccare.* Omnia enim quae vult, potest; sed non e converso.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Si homo vult currere, potest currere, antecedens est possibile, et ideo consequens est simpliciter possibile; sed cum dicitur sic: *Si Deus vult peccare, potest peccare:* antecedens est impossibile; unde nihil probibet conditionalem esse veram, consequente existente impossibili.

QUAESTIO III.

Deinde quantum ad naturam assumptam quaesita sunt duo: 1.° utrum totus sanguis quem Christus in sua passione effudit, in resurrectione ad corpus ejus redierit; 2.° in quo Christus nobis majus signum dilectionis exhibuerit; utrum in hoc quod Christus passus est pro nobis, vel in hoc quod corpus suum dedit nobis sub sacramento in cibum.

ARTICULUS V.

(98.)

Utrum totus sanguis Christi qui in passione ejus est effusus, ad corpus ejus in resurrectione redierit. — (3 *part. quaest.* 54, *art.* 3, *ad* 1; *et* 4, *dist.* 44, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 2.)

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod totus sanguis Christi, qui est in passione ejus effusus, ad corpus ejus in resurrectione redierit. Re-

surrectio enim nostra conformis erit resurrectioni Christi, secundum illud ad Philip. 3, 21: *Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Sed ad corpus nostrum in resurrectione redibit totum quod fuit de veritate humanae naturae. Sanguis autem Christi in passione effusus, fuit de veritate humanae naturae, et sacer dicitur, secundum illud: *Quem sacer cruor permixit fusus Agni corpore.* Ergo videtur quod ille sanguis Christi in passione effusus, in resurrectione ad corpus ejus redierit.

2. Praeterea, Verbum Dei nunquam deposuit quod in nostra natura assumpsit, partibus humanae naturae ab invicem in passione separatis. Sed Verbum Dei assumpsit in natura nostra non solum corpus, sed etiam sanguinem. Ergo sanguis ille nunquam fuit a Verbo depositus: rediit ergo ad ipsum in resurrectione.

Sed contra est quod in aliquibus Ecclesiis sanguis Christi usque hodie dicitur servari.

Respondeo dicendum, quod in resurrectione tam Christi quam nostra, totum quod fuit de veritate humanae naturae, reparabitur; non autem illa quae de veritate humanae naturae non fuerunt. Et quamvis circa ea quae sunt de veritate humanae naturae, sit diversa diversorum opinio; secundum quamlibet opinionem non totus sanguis nutrimentalis, idest qui ex cibis generatur, pertinet ad veritatem humanae naturae. Cum ergo Christus ante passionem comederit et biberit, nihil prohibet in eo fuisse aliquem sanguinem nutrimentalem, qui ad veritatem humanae naturae non pertinet, et quem oporteret ad corpus ejus in resurrectione redire.

Sed quia specialiter fit quaestio de sanguine in passione effuso pro redemptione humani generis; de hoc magis dicendum videtur quod totus in resurrectione ad corpus Christi redierit, triplici ratione. Quarum prima accipi potest ex aetate Christi patientis. Passus est enim in perfectissima aetate, in qua maxime ea quae in homine inveniuntur, ad veritatem humanae naturae pertinere videntur, tanquam ad maximam perfectionem adducta. Secunda sumitur ex merito passionis. Si enim Sanctorum Martyrum illae partes in quibus passionem pro Christo sustinuerunt, quemdam privilegiatum fulgorem in resurrectione habent, ut Augustinus dicit, 21 de civitate Dei; ergo multo magis sanguis Christi, quem pro salute humani generis effudit, ad gloriosam resurrectionem reparatus est. Tertia ratio potest sumi ex ipsa virtute passionis. Sanguis enim ille in passione effusus humanum genus sanctificavit, secundum illud ad Heb. ult. 12: *Jesus, ut sanctificaret per sanguinem suum populum, extra portam passus est.* Humanitas autem Christi salutiferam virtutem habuit ex virtute Verbi sibi uniti, ut Damascenus dicit in 3 lib. Unde manifestum est quod sanguis in passione effusus, qui maxime fuit salubris, fuit Divinitati unitus; et ideo oportuit quod in resurrectione jungeretur aliis humanitatis partibus. Sanguis autem Christi qui in quibusdam Ecclesiis ostenditur, dicitur ex quadam imagine Christi percussa miraculose fluxisse, vel etiam alias ex corpore Christi.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VI.

(99.)

Utrum Christus majus dilectionis signum ostendit tradendo corpus suum in cibum quam patiendo pro nobis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus majus dilectionis signum nobis ostendit tradendo corpus suum in cibum quam patiendo pro nobis. Caritas enim patriae perfectior est quam caritas viae. Sed beneficium illud quo nobis Christus contulit corpus suum dans nobis in cibum, magis assimilatur caritati patriae, in qua plene fruemur Deo; passio autem quam pro nobis subiit, magis assimilatur caritati viae, in qua nobis pro Christo imminet patiendum. Ergo majus est dilectionis signum quod Christus corpus suum tradidit nobis in cibum, quam quod Christus passus est pro nobis.

Sed contra est quod dicitur Joan. 15, 13: *Majorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

Respondeo dicendum, quod illud quod est potissimum in unoquoque genere, est mensura omnium eorum quae sunt illius generis, ut patet per Philosophum in 10 Metaphys. Potissimum autem in genere amoris hominum est amor quo quis amat se ipsum; et ideo ex hoc amore necesse est mensuram accipere omnis amoris quo quis alium amat. Unde et in 9 Ethic. Philosophus dicit, quod *amicabilia quae sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quae sunt ad se ipsum.* Pertinet autem ad amorem quo quis amat se ipsum, ut velit sibi bonum: unde tanto aliquis alium magis amare probatur, quanto magis bonum quod sibi vult, propter amicum praetermittit, secundum illud Prov. 12, 26: *Qui negligit damnum propter amicum, justus est.* Vult autem homo sibi triplex bonum particulare; quae sunt anima, corpus, et res exteriores. Est ergo aliquod signum amoris quod aliquis in rebus exterioribus propter alium detrimentum patiatur; majus autem amoris signum, si etiam corporis proprii detrimentum patiatur, vel labores vel verbera pro amico sumendo (1); maximum autem dilectionis signum, si etiam animam suam deponere velit, pro amico moriendo. Quod ergo Christus pro nobis patiendo animam suam posuit, maximum fuit dilectionis signum; quod autem corpus suum dedit in cibum sub sacramento, ad nullum detrimentum ipsius pertinet: unde patet quod primum est majus dilectionis signum: unde et hoc sacramentum est memoriale quoddam et figura passionis Christi; veritas autem praeeminet figurae, et res memoriali.

Ad primum ergo dicendum, quod exhibitio corporis Christi in sacramento habet quidem figuram quamdam caritatis qua diligit nos Deus in patria; sed passio ejus pertinet ad ipsam Dei dilectionem, nos a perditione ad patriam revocantem; dilectio autem Dei non est major in patria quam sit in praesenti.

QUAESTIO IV.

Deinde circa Angelos quaesitum est unum; scilicet utrum Lucifer sit subjectum aevi.

(1) *Forte,* sustinendo.

ARTICULUS VII.

(100.)

Utrum Lucifer sit subjectum aevi.
(1 *part., quaest.* 63, *art.* 7, *et* 9, *ad* 3.)

Et videtur quod sic. Sicut subjectum temporis est primum temporale simplicissimum, ita subjectum aevi videtur esse simplicissimum aeviternum. Hoc autem est Lucifer, qui inter Angelus supremus fuit secundum suam naturam creatus. Aevum autem non respondet gratiae, sed naturae; alioquin corpora caelestia, quae non sunt susceptiva gratiae, aevo mensurari non possent. Cum ergo dona naturalia integra remanserint in daemonibus post peccatum, sicut Dionysius dicit, 4 cap. de divin. Nomin ; videtur quod aevum sit in Lucifero sicut in subjecto.

Sed contra, aevum est quaedam aeternitatis participatio. Sed Angeli beati magis sunt in participatione aeternitatis quam Lucifer, qui est beatitudinis expers. Ergo Lucifer non est subjectum aevi, sed magis supremus beatorum Angelorum.

Respondeo dicendum, quod ex ignorantia linguae graecae provenit quod communiter apud multos aevum ab aeternitate distingueretur, ac si distingueretur anthropos ab homine. Quod enim in graeco dicitur aevum, in latino aeternitas: et sic etiam Dionysius, 10 de divin. Nomin., pro eodem utitur aeternitate et aevo. Sed quia nominibus utendum est ut plures: si utrumque distinguamus ab invicem, aevum nihil aliud erit quam aeternitatis participatio; ut scilicet essentialis aeternitas ipsi Deo attribuatur, aevum autem quasi participata aeternitas substantiis spiritualibus, quae sunt supra tempus. Quia vero id quod per essentiam dicitur, semper est mensura illius quod dicitur per participationem; potest dici quod prima mensura omnium aeternorum est ipsa Dei aeternitas, sicut etiam substantia Dei est mensura omnis substantiae, ut dicit Commentator in 10 Metaphys. Si quis tamen velit accipere mensuram homogeneam, idest ejusdem generis; dicunt quidam, quod non est una mensura communis, sed quodlibet aeviternum habet suum aevum; sed hi propriam vocem ignorant; sic enim esset verum quod dicunt, si omnia aeviterna essent aequalia: sic enim unum eorum non esset mensura alterius. Hoc autem non est verum; quia in Angelis est accipere primum, medium, et ultimum: non solum secundum diversas hierarchias et ordines, sed etiam secundum diversos Angelos in eodem ordine, ut patet per Dionysium, 10 capit. caelestis Hierar. Et quia semper illud quod est simplicissimum, est mensura in quolibet genere, sicut dicitur in 10 Metaph. (text. comm. 2); ideo necesse est ut duratio simplicissimi aeviterni sit aevum omnium aeviternorum: et ita simplicissimum aeviternum est subjectum aevi.

Sed attendendum, quod substantiae spirituales mensurantur aevo non solum quantum ad earum substantiam, sed etiam quantum ad earum propriam operationem. Unde in libro de Causis dicitur, quod sunt in momento aeternitatis secundum substantiam et operationem: et sic oportet quod ille Angelus qui est subjectum aevi, sit simplicissimus non solum quantum ad essentiam, sed etiam quantum ad operationem. Talis autem est supremus omnium Angelorum bonorum, cujus operatio maxime est in uno, quod est Deus, unita. Unde supremus omnium Angelorum est subjectum aevi, non autem Lucifer.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqui posuerunt Luciferum non fuisse supremum Angelorum; sed, sicut Damascenus dicit, fuit primus eorum qui praeerant ordini terrestri. Si vero concedamus secundum Gregorium, quod fuerit supremus omnium; tunc dicendum est, quod sua operatio aversa est ab uno primo, et conversa ad multitudinem inferiorum rerum, quarum primatum appetiit; et secundum hoc daemones decidunt a summa simplitate aevi. Unde Dionysius dicit, 4 cap. de divin. Nomin., quod daemones dicuntur mali, propter hoc quod infirmantur circa operationem naturalem.

QUAESTIO V.

Deinde quaesitum est de hominibus: et primo quantum ad ea quae possunt omnibus esse communia; secundo quantum ad ea quae pertinent ad quosdam horum status. Circa communia vero quaesitum est quadrupliciter: primo quidem de his quae pertinent ad naturam hominis; secundo de his quae pertinent ad sacramenta; tertio de his quae pertinent ad virtutes; quarto de his quae pertinent ad praecepta. Circa primum quaesita sunt tria: 1.° quantum ad personas hominum; utrum scilicet si Adam non peccasset, iidem homines numero salvarentur qui nunc salvantur; 2.° quantum ad intellectum, utrum scilicet verbum cordis sit species intelligibilis; 3.° quantum ad voluntatem; utrum scilicet ea quae per timorem fiunt, sint voluntaria.

ARTICULUS VIII.

(101.)

Utrum si Adam non peccasset, iidem homines numero salvarentur qui nunc salvantur. — (*Art.* 63, Sed contra, *et ad* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod si Adam non peccasset, non iidem homines numero salvarentur qui nunc salvantur. Si enim Adam non peccasset, soli electi nascerentur. Ergo non fuissent nati illi peccatores qui finaliter sunt reprobati, et per consequens nec eorum filii; quia si non, sunt iidem patres, consequens est neque filios esse eosdem. Multi autem nunc salvantur ex reprobis parentibus nati. Ergo si Adam non peccasset, non iidem salvarentur qui nunc salvantur.

2. Praeterea, secundum Philosophum, semen est superfluum alimenti. Sed aliis cibis homo usus fuisset in paradiso, si non peccasset, ab his quibus nunc utitur. Ergo aliud fuisset semen, et per consequens alii filii.

Sed contra est quod Gregorius dicit, 4 Moral.: *Si primum parentem nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios gehennae generaret; sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab eo electi nascerentur.*

Respondeo dicendum, quod cum in generatione hominis, sicut et aliorum animalium, semen patris sit agens, materia vero a matre ministrata sit sicut patiens, ex quo corpus humanum formatur (1); impossibile est eumdem filium nasci, sive sit alius pater, sive sit alia mater; sicut etiam non est idem numero sigillum, sive sit alia cera,

(1) *Edit. Rom.* forma formatur.

sive sit aliud corpus sigilli, ex cujus impressione cera sigillatur. Et quamvis superfluam alimenti sit semen, secundum Philosophum, diversitas tamen alimentorum non sufficeret ad diversificandum filios qui ex semine nascuntur: quia ex illis cibis non sumitur semen nisi quatenus aliqualiter in substantiam parentum convertuntur.

Dicunt quidam sequentes Anselmum, quod si homo non peccasset in illa prima tentatione, statim confirmatus fuisset et ipse et omnes qui ab eo nascerentur, ita quod omnes qui nascerentur, fuissent electi. Unde, cum nunc multi qui salvantur, ex peccatoribus nascantur, sicut in objiciendo tangebatur; consequens est quod essent alii parentes salvandorum, et per consequens alii filii. Sed haec positio non videtur esse vera: quia, secundum Augustinum, 14 de civit. Dei, status corporis in homine proportionabiliter respondet statui animae. Quamdiu ergo homo habuit corpus animale, potens mori et non mori, indigens alimentis; tamdiu habuit animam potentem peccare et non peccare: habuit autem corpus animale quamdiu fuit in statu generandi; quod etiam fuisset, si post illam primam tentationem non peccasset; et ideo possibile fuisset, si primus homo tunc non peccasset, quod etiam ipse vel ejus posteri postmodum peccarent, ut Hugo de Sancto Victore dicit. Unde ex hoc non sequitur parentum diversitas; quod nunc sunt aliqui peccatores, tunc autem non essent; sed est aliud unde necesse est ponere diversitatem parentum: quia in primo statu unus homo non habuisset plures uxores, nec etiam aliqui ex fornicatione vel adulterio nascerentur, quod nunc contingit etiam in his qui salvantur. Multi enim filii unius parentis ex pluribus uxoribus nati salvantur, sicut patet de filiis Jacob: multi etiam ex fornicatione vel adulterio nati: alioquin eis frustra sacramenta salutis adhiberentur.

Unde relinquitur quod aliqui nunc salvantur, qui, si primus homo non peccasset, non nascerentur, et per consequens non salvarentur. Nec tamen Dei praedestinatio falleretur; quia Deus praedestinavit homines habens scientiam futuri eventus. Quod vero Gregorius dicit, quod si primus homo non peccasset, nequaquam ex se filios gehennae generaret, indubitanter verum est. Non enim in filios transfunderet peccatum originale, secundum quod homines filii irae nascuntur. Quod autem subdit, quod hi soli qui nunc salvandi sunt, nascerentur, intelligendum est quod pronomen facit simplicem demonstrationem; quia scilicet soli electi nascerentur quantum est ex ratione originis; non autem demonstrationem personalem; quia aliae personae essent hominum, qui salvarentur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IX.

(102.)

Utrum verbum cordis sit species intelligibilis. — (1 *part.*, *quaest.* 34, *art.* 1; *et quaest.* 84, *art.* 4, *corp. et ad* 1; *quaest.* 85, *art.* 2; *opusc.* 53, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod verbum cordis sit species intelligibilis. Verbum enim cordis est quo intellectus videt. Hoc autem est species intelligibilis. Ergo verbum cordis est species intelligibilis.

2. Praeterea, cognitio intellectiva a sensu oritur. Sed illud quod sensus sentit, est species intelligibilis. Ergo verbum cordis quo intellectus intelligit, est species intelligibilis.

Sed contra, Verbum cordis interius est quod exteriori verbo significatur. Sed verbum exterius non significat speciem intelligibilem. Ergo verbum interius non est ipsa species intelligibilis.

Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum, 15 de Trinit., verbum cordis importat quoddam procedens a mente, sive ab intellectu. Procedit autem aliquid ab intellectu, inquantum est constitutum per operationem ipsius. Est autem duplex operatio intellectus, secundum Philosophum in 3 de Anima (text. comm. 21): Una quidem quae vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format in se ipso definitionem, vel conceptum alicujus incomplexi. Alia autem operatio est intellectus componentis et dividentis, secundum quam format enuntiationem. Et utrumque istorum per operationem intellectus constitutorum vocatur verbum; quorum primum significatur per terminum incomplexum, secundum vero significatur per orationem. Manifestum est autem quod omnis operatio intellectus procedit ab eo secundum quod est factus in actu per speciem intelligibilem; quia nihil operatur nisi secundum quod est actu. Unde necesse est quod species intelligibilis, quae est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum; quamvis ipsum verbum possit dici forma vel species intelligibilis, sicut per intellectum constituta; prout forma artis quam intellectus adinvenit, dicitur quaedam species intelligibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus intelligit aliquid dupliciter: uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu; alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum; et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem.

Ad secundum dicendum, quod cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili: unde per formam quae sibi a sensibili imprimitur, sentit: non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem: hoc autem facit vis imaginativa, cujus formae quodammodo simile est verbum intellectus.

ARTICULUS X.

(103.)

Utrum ea quae fiunt ex timore, sint voluntaria. (2-2, *quaest.* 6, *art.* 6, *corp.*, *et* 7, *ad* 1.)

Circa tertium sic proceditur. Videtur quod ea quae fiunt ex timore, non sint voluntaria. Necessitas enim voluntati contrariatur, ut dicitur in 5 Metaph. (text. com. 6). Sed ea quae fiunt ex timore, dicuntur ex necessitate fieri. Non ergo sunt voluntaria.

Sed contra, omne quod quis operatur propter finem, est voluntarium. Sed ea quae quis operatur ex timore, operatur propter finem; scilicet ad vitandum malum quod timet; sicut qui projicit merces in mare, vitat submersionem navis. Ergo hujusmodi sunt voluntaria.

Respondeo dicendum, quod, cum bonum sit voluntatis objectum; hoc modo se habet aliquid ad

hoc quod sit voluntarium, quo modo se habet ad hoc quod sit bonum. Contingit autem aliquid in universali consideratum esse bonum, quod tamen secundum aliquas particulares circumstantias redditur malum; sicut generare filios est bonum, sed generare filios ex non sua uxore est malum. Et similiter contingit, aliquid in universali consideratum esse malum, quod tamen secundum aliquas particulares circumstantias fit bonum; sicut occidere, secundum se est malum; sed occidere hominem perniciosum multitudini, est bonum. Et quia actiones circa singularia judicantur bonae vel malae, et per consequens voluntariae vel involuntariae, simpliciter quidem consideratis singularibus circumstantiis, secundum quid autem secundum quod in universali considerantur; ea quae ex timore fiunt, in universali quidem considerata, sunt mala et involuntaria; sed si considerentur secundum singularia quae circumstant, sic sunt bona et voluntaria: sicut projicere merces in mare, secundum se consideratum, est malum et non voluntarium; sed in tali casu est bonum et voluntarium. Unde et Philosophus dicit in 3 Ethic., quod hujusmodi mixta sunt ex voluntario et involuntario; simpliciter autem sunt voluntaria, secundum quid autem involuntaria, ex necessitate facti.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO VI.

Deinde circa sacramenta quaesitum est. Primo de sacramento Eucharistiae. Secundo de sacramento poenitentiae. Tertio de sacramento matrimonii. Circa Eucharistiam quaesita sunt duo: 1.° utrum forma panis annihiletur; 2.° utrum sacerdos dare debeat hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti.

ARTICULUS XI.

(101.)

Utrum forma panis in sacramento Eucharistiae annihiletur. — (3 part. quaest. 75, art. 4, et 6, corp. et ad 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod forma panis in sacramento Eucharistiae annihiletur. Illud enim annihilari videtur, quod desinit esse et in nihil convertitur. Sed forma panis, facta consecratione, desinit esse, nec est dare in quod convertatur: non enim convertitur in materiam corporis Christi, nec etiam in formam ejus, quae est anima; alioquin anima esset ibi ex vi sacramenti. Ergo forma panis annihilatur.

2. Praeterea, Augustinus dicit (super illud Joan. 17: *Clarifica me Pater etc.*): *Si humana natura convertitur in Verbum, si diligentius cogitamus, homo periret in Deo.* Sed illud annihilari dicitur quod perit. Ergo, si panis convertitur in corpus Christi, videtur quod annihiletur.

Sed contra est, quia, sicut Augustinus dicit, lib. 83 quaest., Deus non est auctor (1) tendendi in non esse. Est autem auctor sacramenti Eucharistiae. Ergo in illo sacramento nihil annihilatur.

Respondeo dicendum, quod annihilatio quemdam motum importat. Omnis autem motus denominatur a termino ad quem; unde terminus annihilationis est nihil. Consecratio autem panis in sacramento Eucharistiae non terminatur ad nihil, sed ad corpus Christi; alioquin non esset dare quomodo corpus Christi incipiat esse sub sacramento; non enim incipit ibi esse per motum localem, alioquin desineret esse in caelo. Relinquitur ergo quod in consecratione panis non est aliqua annihilatio, sed transubstantiatio panis in corpus Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in generatione naturali neque forma neque materia generatur aut corrumpitur, sed totum compositum; ita etiam in sacramento altaris non est quaerendum seorsum de forma aut materia in quid convertatur; sed totus panis convertitur in totum corpus Christi, inquantum est corpus: quia si in triduo mortis Christi fuisset consecratio facta, non fuisset ibi anima; sed corpus exanime, sicut in sepulcro jacebat.

Ad secundum dicendum, quod perire diceretur natura humana, si converteretur in Verbum, inquantum esse (1) desineret, quod pertinet ad terminum *a quo*; non autem si annihiletur quantum ad terminum *ad quem*.

ARTICULUS XII.

(105.)

Utrum sacerdos debeat dare hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti.

Circa secundum sic procedebatur. 1. Videtur quod sacerdos non debeat dare hostiam non consacratam peccatori occulto hoc petenti. Non enim debet sacerdos peccatum occultum publicare. Publicaret autem, si ei daret hostiam non consecratam, cum aliis sociis daret consecratam. Ergo sacerdos non debet dare hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti.

2. Praeterea, hostia consecrata a sacerdote alicui fideli porrecta, a circumstantibus adoratur. Si ergo exhibet hostiam non consecratam loco consecratae; quantum est in se, faciet populum idolatrare; quod est grave peccatum. Non ergo sacerdos debet peccatori occulto petenti dare hostiam non consecratam.

Sed contra est, quia sacerdos est medicus animarum; sapiens autem medicus vitat, quantum potest, periculum infirmi quem accepit in cura; peccatori autem, cujus curam habet, imminet magnum periculum, si in conscientia mortalis peccati corpus Christi accipiat; quia *qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit*, ut dicitur 1 Cor. 11, 29. Ergo sacerdos bene facit, si ejus periculum evitet, porrigens ei hostiam non consecratam.

Respondeo dicendum, quod veritati non est aliqua fictio adjungenda, quia nulla est conventio lucis ad tenebras, ut Apostolus dicit 2 ad Cor. 6: et propter hoc Augustinus probat in lib. 83 quaest. quod corpus Christi non fuit phantasticum, quia veritas, quae est Christus, non potuit fallere; et ideo in sacramentis Ecclesiae nihil est per fictionem agendum, et praecipue in sacramento altaris, in quo totus Christus continetur. Esset autem quaedam fictio, si hostia non consecrata loco consecratae daretur; cum etiam sacerdos, quantum in se est, populo fieret idolatrandi occasio; qui quamvis

(1) *Al.* actor, *et sic infra.*

(1) *Al.* quantum esse.

peccatum idolatriae non incurreret, aestimans probabiliter hostiam esse consecratam; tamen sacerdos in hoc quod hostiam non consecratam populo exhiberet adorandam, idolatriae crimen incurreret. Unde hoc in nullo casu est faciendum, ut hostia non consecrata exhibeatur uni vel pluribus tamquam consecrata. Debet ergo sacerdos peccatorem occultum primo quidem monere ut poenitentiam agat, et sic ad sacramentum accedat; quod si poenitere noluerit, debet ei occulte inhibere ne aliis communicantibus in publico se immisceat; quod si se immiscuerit, debet ei dare hostiam consecratam.

Unde prima duo concedimus.

Ad tertium dicendum, quod stultus esset medicus, qui cum majori suo periculo minus periculum infirmi vellet impedire; puta si vellet ipse venenum bibere, ne infirmus biberet vinum. Multo autem magis peccat sacerdos fictionem faciens in sacramento Christi quam peccator indigne sumens. Unde stultus esset sacerdos si, ut vitaret peccatum subditi, ipse gravius peccaret, fictionem faciens in sacramento veritatis.

QUAESTIO VII.

Deinde circa sacramentum poenitentiae quaesita sunt duo: 1.° utrum praelatus debeat subditum suum ab administratione removere propter aliquid quod ab eo in confessione audivit; 2.° utrum in meliori statu moriatur ille qui moritur in via eundi ultra mare, quam ille qui moritur in redeundo.

ARTICULUS XIII.

(106.)

Utrum praelatus possit subditum suum ab administratione removere. — (4, *dist.* 21, *quaest.* 3, *art.* 1, *quaest.* 1, *ad* 3.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod praelatus possit subditum suum ab administratione removere propter aliquid quod ab eo in confessione audivit. Quia quod institutum est pro caritate, contra caritatem non militat. Sed sigillum confessionis institutum est pro caritate. Non ergo militat contra caritatem, ex qua tenetur praelatus saluti subditorum providere. Est autem quandoque contra salutem subditi, si ei administratio dimittatur; ut puta si habeat occasionem recidivandi in peccatum. Ergo, non obstante sigillo confessionis, praelatus debet eum ab administratione removere.

Sed contra est, quia nihil est faciendum in praejudicium confessionis. Esset autem praejudicium confessionis, si subditus ab administratione removeretur propter crimen quod suo praelato confessus est; quia per hoc alii retraherentur a confitendo. Non ergo debet praelatus subditum ab administratione removere propter peccatum quod ei confessus est.

Respondeo dicendum, quod id quod per confessionem auditur, nullo modo est manifestandum nec verbo nec signo nec nutu; nec etiam aliquid est faciendum, unde in suspicionem peccati aliquis possit devenire. Si ergo amotio subditi ab administratione possit inducere ad manifestandum peccatum in confessione auditum, vel ad aliquam probabilem suspicionem habendam de ipso; nullo modo praelatus deberet subditum ab administratione removere; puta, si in aliquo monasterio esset consuetum quod priores non amoverentur de suis prioratibus nisi propter culpam, manifestaretur peccatum confitentis per remotionem ab administratione. Unde si Abbas hoc faceret, graviter peccaret tamquam confessionem revelans. Posset tamen cum secreto caritative admonere ut cum instantia peteret cessionem, si hoc videret saluti ejus expedire. Si vero per amotionem ab administratione peccatum nullatenus manifestaretur; puta, si in aliquo monasterio esset consuetum quod Abbas pro suo libito de facili aliquos ab administratione removeret; tunc alia occasione accepta posset subditum sibi confessum ab administratione removere, et deberet hoc facere, cum debita tamen cautela, si talis administratio esset subdito periculosa in posterum; quamvis etiam et in hoc casu melius esset quod eum induceret ad cessionem petendam. Si vero periculum in posterum non timeretur, non oportet quod pro peccato praeterito per poenitentiam deleto eum ab administratione removeret; sicut etiam Augustinus dicit in lib. de adulterinis Conjugiis: *Cur adhuc deputamus adulteros quos credimus poenitentia esse sanatos?* Quandoque enim poenitentes innocentibus meliores sunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XIV.

(107.)

Utrum melius moriatur crucesignatus qui moritur in via eundi ultra mare, quam qui moritur redeundo. — (*Art.* 38; *et* 4, *dist.* 20, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 3, *ad* 4.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod melius moriatur crucesignatus qui in via eundi ultra mare moritur, quam ille qui moritur redeundo. Qui enim moritur in eundo, moritur quasi prosequendo votum suum, ut se exponat morti pro Christo, et ita moritur tamquam martyr; qui autem moritur redeundo, non moritur in proposito se exponendi pro Christo; et ita moritur quasi confessor. Sed major est status martyrum quam confessorum. Ergo in meliori statu moritur qui moritur in eundo, quam qui moritur in redeundo.

Sed contra, qui moritur in redeundo, jam consummavit votum suum; qui autem moritur in eundo, nondum consummavit, sed est quasi in principio. Perfectum autem melius est imperfecto, et finis principio. Ergo melius moritur in redeundo quam qui moritur in eundo.

Respondeo dicendum, quod quanto aliquis cum pluribus meritis moritur, tanto melius moritur. Merita autem manent homini, non solum illa quae actu agit, sed etiam illa quae jam fecit, quasi apud Deum deposita, secundum illud 2 ad Timoth. 1, 12: *Scio cui credidi; et certus sum quia potens est depositum meum servare.* Manifestum est autem, quod ille qui moritur in redeundo de ultra mare, ceteris paribus, cum pluribus meritis moritur quam ille qui moritur in eundo: habet enim meritum ex assumptione itineris, et ulterius ex prosecutione, in qua forte multa gravia est passus: et ideo, ceteris paribus, melius moritur ille qui moritur redeundo; quamvis ire sit magis meritorium quam redire, genus operis considerando.

Ad primum ergo dicendum, quod illud propositum exponendi se morti propter Christum, habuit etiam iste in eundo; nec hoc meritum perdidit, si se a peccato immunem custodivit.

QUAESTIO VIII.

Deinde circa matrimonium quaesita sunt duo: 1.° si aliquis despondeat aliquam per verba de futuro, et postea carnaliter cognoscat, non quidem quasi consentiens in matrimonium, sed solummodo volens fraudulenter surripere copulam carnalem, si postmodum contrahat cum alia per verba de praesenti, utrum secunda sit uxor ejus; 2.° si vir accuset uxorem de adulterio occulto, utrum mulier teneatur in judicio suum peccatum confiteri.

ARTICULUS XV.

(108.)

Utrum ille qui cognovit carnaliter quam sponderat, possit habere uxorem illam cum qua postea contrahit per verba de presenti. — (4, *dist.* 27, *art.* 2, *quaest.* 2, 3, *corp.*; *et dist.* 28, *art.* 3.)

Circa primum sic procedebatur. Videtur quod ille qui cognovit carnaliter quam desponderat per verba de futuro, non possit habere uxorem illam cum qua postea contrahit per verba de praesenti. Judicio enim Ecclesiae compellitur stare cum prima, quam carnaliter cognovit. Sed Ecclesia potest facere personas illegitimas ad contrahendum. Ergo videtur quod talis non possit cum alia muliere habere matrimonium; et ita illa cum qua secundo contraxit per verba de praesenti, non erit uxor sua.

Sed contra est, quod error hominis non praejudicat veritati matrimonii. Sed ex errore hominis praesumentis esse consensum ubi fuit carnaliter copula, contingit quod per judicium Ecclesiae compellitur aliquis illam habere quam cognovit carnaliter post contractum per verba de futuro. Ergo non praejudicat veritati secundi matrimonii, quod est rite contractum per verba de praesenti.

Respondeo dicendum, quod sicut Leo Papa dicit, causa matrimonii est consensus per verba de praesenti expressus, sine quo cetera etiam cum coitu subsecuta frustrantur. Remota autem causa removetur effectus: unde, cum in primo matrimonio ponatur non fuisse consensus, manifestum est quod non fuit matrimonium: et quia posita causa ponitur effectus, consequens est ut secundum fuerit matrimonium, in quo ponitur fuisse mutuus consensus per verba de praesenti expressus inter personas a matrimonio solutas.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia in his quae ad matrimonium pertinent, tripliciter se habet. Uno quidem modo per modum judicantis: et quia homines vident ea quae apparent, secundum quod dicitur 1 Reg. 16, oportet quod judex ecclesiasticus judicet secundum ea quae sibi apparent per confessiones partium, et per idoneos testes, et per alia legitima documenta: quibus omnibus (1) adhibitis contingit quandoque veritatem latere; et praecipue in his quae pertinent ad interiora cordis, quae humano testimonio probari non possunt, etsi per aliqua signa exteriora de his possit aliqua conjectura haberi. Et ideo judicium Ecclesiae circa ea quae ad matrimonium pertinent, si veritas lateat, non impedit sequens matrimonium contrahendum, nec dirimit jam contractum. Alio modo se habet per modum prohibentis vel punientis: et hoc quidem impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit jam contractum; puta, uxoricidae poenam imponit Ecclesia ut ulterius a matrimonio abstineat; si tamen contraxerit, matrimonium non dirimitur. Tertio modo se habet per modum statuentis, quod fit solum auctoritate summi Pontificis: et secundum hoc personae aliquae redduntur illegitimae ad contrahendum, ita quod si etiam contrahant, matrimonium dirimitur, ut patet in quibusdam gradibus consanguinitatis et affinitatis; vel etiam de adultera, cum quis dedit ei fidem de contrahendo, vel cum machinatus est in mortem uxoris.

(1) *Al.* in omnibus.

ARTICULUS XVI.

(109.)

Utrum mulier accusata de adulterio occulto, teneatur suum peccatum in judicio confiteri. — (4, *dist.* 37, *quaest.* 2, *art.* 1, *et dist.* 42, *art.* 4, *quaest.* 3, *ad* 2.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mulier accusata de adulterio occulto, non teneatur suum peccatum in judicio confiteri. Nullus enim tenetur suum peccatum occultum publicare. Sed adulterium mulieris est occultum. Si autem in judicio confiteretur ipsum, veniret in publicum. Ergo non tenetur mulier accusata de adulterio suum peccatum in judicio confiteri.

Sed contra est, quia debet praestare juramentum de veritate dicenda. Sed nullo modo debet dejerare. Ergo debet veritatem confiteri de suo peccato.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est distinguendum. Si enim adulterium sit omnino occultum, non debet peccatum suum in judicio confiteri, nec debet ab ea exigi juramentum de veritate dicenda, quia occulta soli divino judicio reservantur, secundum illud 1 ad Cor. 4, 5: *Nolite ante tempus judicare, quosque veniat Dominus, qui illuminabit abscondita tenebrarum.* Sed quando ex adulterio procedit infamia, vel aliqua signa evidentia apparent, quae vehementem suspicionem facere possunt, vel quando est semiplene probatum; tunc debet ab ea exigi juramentum de veritate dicenda, et ipsa tenetur confiteri veritatem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO IX.

Deinde circa virtutes quaesita sunt duo: 1.° circa justitiam; scilicet si aliquis incidens in latrones, promittat eis pecuniam pro sua liberatione, si mutuo eam accipiat ab aliquo suo amico, utrum restituere teneatur; 2.° circa abstinentiam, utrum aliquis peccare possit nimis jejunando vel vigilando.

ARTICULUS XVII.

(110.)

Utrum ille qui pecuniam accepit mutuo ut redimeret se a latronibus, teneatur eam restituere.

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod ille qui pecuniam accepit mutuo ut redimeret se a latronibus, non teneatur eam restituere. Quia, ut Augustinus dicit, tempore necessitatis omnia sunt communia. Sed nullus debet quasi proprium petere id quod est commune, ut Ambrosius dicit, et habetur in Decretis dist. 4. Cum ergo ille qui in latrones incidit, fuerit in maxima necessitate constitutus, utpote in periculo mortis existens, videtur quod factum sit sibi commune aliquid quod erat alterius; et ita non teneatur ei restituere qui mutuavit, ac si esset proprium ejus.

2. Praeterea, nullus tenetur facere recompensationem alicui pro eo quod ille facere tenebatur. Sed ille qui mutuavit pecuniam, tenebatur proximum suum a mortis periculo liberare, secundum illud Prov. 24, 2: *Erue eos qui ducuntur ad mortem.* Ergo videtur quod ille qui est liberatus, non teneatur ei restituere pecuniam mutuatam.

Sed contra est quod Dominus Matth. 7, 12, dicit: *Omnia quae vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis.* Sed ille qui liberatus est a latronibus, vellet sibi restitui, si quid mutuasset. Ergo etiam ipse debet restituere quod mutuo accepit.

Respondeo dicendum, quod justitiae actus est unicuique reddere quod sibi debetur. Unde, cum ratione contractus bonae fidei, qui fuit inter mutuantem et mutuo accipientem, restitutio debeatur ex justitiae praecepto; tenetur ille qui mutuo accepit pecuniam, eam reddere creditori; et tanto magis, quanto in majori necessitate creditor sibi subvenit.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc in necessitate fiunt omnia communia cum homo non potest sibi de suo subvenire; ridiculum enim esset, si quis famem patiens nollet accipere panem quem haberet in arca, et diceret se accipere panem alienum quasi communem; quae autem per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, ut dicit Philosophus in 5 Ethic. Iste autem qui in latrones incidit, potest se per amicos liberare mutuum accipiendo; et ideo non fiunt ei omnia communia.

Ad secundum dicendum, quod unusquisque tenetur ad liberandum proximum a morte secundum suam conditionem et modum; et hoc quidem convenienter implevit ille qui pecuniam mutuavit; non autem tenebatur eam donare in casu quo ille poterat per mutuum liberari.

ARTICULUS XVIII.

(111.)

Utrum homo possit peccare nimis jejunando vel vigilando. — (2-2, *quaest.* 88, *art.* 2, *ad* 3, *et quaest.* 147, *art.* 1, *ad* 1.)

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod homo non possit peccare nimis jejunando vel vigilando. Deus enim non potest nimis ab homine diligi. Sed probatio dilectionis est exhibitio operis, ut Gregorius dicit in hom. quadam. Ergo videtur quod non possit aliquis peccare nimis jejunando vel vigilando propter Deum.

Sed contra est quod Bernardus confitetur se peccasse de hoc quod nimis corpus suum jejunando et vigilando debilitavit.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in 1 Polit., aliter est judicandum de fine, aliter de his quae sunt ad finem; illud enim quod quaeritur tamquam finis, absque mensura quaerendum est; in his autem quae sunt ad finem, est adhibenda mensura secundum proportionem ad finem; sicut medicus sanitatem, quae est finis ejus, facit quantumcumque potest majorem; sed adhibet medicinam secundum quod convenit ad sanitatem faciendam.

Est ergo considerandum, quod in spirituali vita dilectio Dei est sicut finis; jejunia autem et vigiliae et alia exercitia corporalia non quaeruntur tamquam finis; quia, sicut dicitur ad Rom. 14, 17, *non est regnum Dei esca et potus*; sed adhibentur tamquam necessaria ad finem, idest ad domandas concupiscentias carnis, secundum illud Apostoli, 1 ad Corinth. 9, 27: *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo etc.* Et ideo hujusmodi sunt adhibenda cum quadam mensura rationis; ut scilicet concupiscentia devitetur, et natura non extinguatur; secundum illud ad Rom. 12. 1: *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem*; et postea subdit: *rationabile obsequium vestrum.* Si vero aliquis intantum virtutem naturae debilitet per jejunia et vigilias, et alia hujusmodi, quod non sufficiat debita opera exequi; puta praedicator praedicare, doctor docere, cantor cantare, et sic de aliis; absque dubio peccat; sicut etiam peccaret vir qui nimia abstinentia se impotentem redderet ad debitum uxori reddendum. Unde Hieronymus dicit: *De rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate vel somni penuria immoderate corpus affligit; et iterum rationalis hominis dignitatem amittit qui jejunium caritati, vigilias sensus integritati praefert.*

QUAESTIO X.

Deinde circa praecepta quaesita sunt duo: 1.° utrum praecepta ordine naturae praecedant consilia; 2.° utrum peccata quae fiunt contra praecepta secundae tabulae, sint graviora peccatis quae fiunt contra praecepta primae tabulae.

ARTICULUS XIX.

(1:2)

Utrum praecepta ordine naturae praecedant consilia. — (*Art.* 93.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod praecepta ordine naturae praecedant consilia. Illud enim est prius ordine naturae ad quod natura primo instigat. Sed praecepta sunt de primo intellectu naturae, quia sunt de dictamine rationis naturalis, non autem consilia. Ergo praecepta sunt priora ordine naturae quam consilia.

Sed contra est, quia prius natura dicitur aliquid esse tripliciter. Uno modo sicut imperfectum est prius perfecto; et hoc modo praecepta non sunt priora consiliis, quia in praeceptis caritatis praecipue consistit perfectio. Secundo per modum causae tempore praecedentis effectum; et sic etiam non sunt priora, quia non est necessarium quod aliquis prius impleat praecepta quam consilia. Ter-

tio per modum originis, quando principium est simul tempore, sicut lux solis et radius. Sed nec hoc modo praecepta sunt priora; quia non est necesse quod quicumque servat praecepta, servet consilia. Ergo nullo modo praecepta ordine naturae praecedunt consilia.

Respondeo dicendum, quod circa hoc necesse est duo considerare: primo quid sit esse prius ordine naturae, secundo quid sit praeceptum et quid consilium; quibus manifestatis, evidenter apparebit quod quaeritur.

De primo ergo sciendum est, quod, secundum Philosophum in 5 Met. (text. com. 16), prius et posterius dicuntur in quolibet ordine per comparationem ad principium illius ordinis; sicut in loco per comparationem ad principium loci, in disciplinis per comparationem ad principium disciplinae. Sic ergo et in ordine naturae dicitur aliquid esse prius per comparationem ad naturae principia, quae quidem sunt quatuor causae. Unde secundum unumquodque genus causae, prius in ordine naturae est quod propinquius est causae. Quamvis autem causae sint quatuor; tres tamen earum, scilicet efficiens, formalis et finalis, concurrunt in idem; unde relinquitur quod ordo naturae sit duplex. Unus quidem secundum rationem causae materialis, secundum quod imperfectum est prius perfecto, et potentia actu. Alius autem ordo naturae est secundum rationem aliarum trium causarum, secundum quam perfectum est prius imperfecto et actus potentia. Unde et Philosophus dicit, 5 Metaph. (text. com. 16), quod *alia sunt potestate priora, alia perfectione.* Et quia forma est magis natura quam materia, ut probatur in 3 Phys. (text. com. 12), convenientius dicitur esse prius natura actus, qui est prior substantia et specie, ut dicitur in 5 Metaph. (text com. 12), quam potentia, quae in uno et eodem est prior generatione et tempore. Unde Philosophus dicit in 2 Perihermenias, quod in his quae contingit esse actu et potestate, ea quae sunt actu, sunt natura priora (1) et posteriora.

Circa secundum vero, scilicet circa rationem consilii et praecepti, considerandum est, quod praeceptum importat rationem debiti; debitum autem aliquod est dupliciter. Uno modo secundum se; et hoc modo finis est debitus in unoquoque negotio; medicus enim propter se debet quaerere sanitatem. Alio modo est aliquod debitum propter aliud; scilicet id sine quo non potest perveniri ad finem: sicut medicus debet indicere diaetam infirmo, sine qua non potest sanari. Illud vero quod ordinatur in finem ut melius aut facilius finem consequatur; si sine hoc aliqualiter possit haberi finis, non habet rationem debiti. Finis autem spiritualis, qui lege divina ordinatur, est duplex. Unus quidem principalis, scilicet adhaerere Deo per caritatem; unde dicitur 1 ad Tim. 1, 5: *Finis praecepti est caritas.* Alius autem finis secundarius quasi dispositivus, scilicet puritas et rectitudo cordis, quae consistit in interioribus actibus aliarum virtutum. Unde Apostolus dicit, ad Roman. 6, 22: *Habetis fructum vestrum in sanctificatione.* Sicut etiam in generatione naturali finis est et ipsa forma substantialis, et ultima dispositio ad formam. Unde manifestum est quod principalia praecepta divina sunt quidem de dilectione Dei et proximi, ut patet Matth. 22: secunda vero de interiori sanctificatione, secundum illud 1 ad Thes. 4, 3: *Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra.* Omnia vero alia quae sunt spiritualis vitae, ordinantur ad praedicta sicut in finem, sed dupliciter. Quaedam enim sunt talia sine quibus praedicti fines esse non possunt, et haec cadunt sub praecepto, sicut, *Non habebis Deos alienos, Non furtum facies etc.* Quaedam autem sunt sine quibus ad praedictos fines perveniri potest, unde non cadunt sub praecepto; sed quia per hujusmodi facilius et melius pervenitur ad fines praedictos, dantur de eis consilia, sicut patet de paupertate, virginitate, et aliis hujusmodi. Et est simile, si aliquis deberet ex praecepto esse Romae certo die, teneretur etiam ex debito praecepti Romam ire; non autem tenetur ex praecepto ire eques, quia sine hoc posset Romam pervenire: tamen caderet hoc sub consilio, inquantum equitando facilius et melius perveniret ad finem.

His ergo visis, patet de facili id quod quaerebatur. Si enim comparemus consilia ad praecepta finalia, quae sunt de dilectione Dei et proximi, de interiori cordis puritate; manifestum est quod praecepta sunt priora consiliis naturaliter ordine perfectionis, sicut naturaliter prior est finis (1) his quae sunt ad finem; sed consilia erunt priora naturaliter ordine generationis et temporis, inquantum scilicet per consilia ad puritatem perfectam cordis et perfectam dilectionem Dei et proximi pervenimus. Si autem comparemus consilia ad alia praecepta quae ordinantur ex necessitate in praedictos fines; sic erit duplex consideratio. Nam in consiliis necesse est ut includantur praecepta: qui enim omnia dimittit, non rapit aliena; et qui virginitatem servat, non moechatur: sicut qui equitat, vadit, sed non convertitur. Erit ergo una comparatio consiliorum ad praecepta absolute considerata; et sic hoc modo praecepta erunt ordine naturae priora consiliis, sicut genus est naturaliter prius specie; consilia autem e converso priora naturaliter praeceptis, sicut species sunt priores secundum naturam quam genera, ut patet per Philosophum, 1 Phys. (text. com. 5): comparatur enim genus ad speciem sicut potentia ad actum. Praecepta autem absolute sumpta se habent per modum generis ad observantiam praeceptorum cum consiliis et sine consiliis; sicut non moechari ad non maechari cum virginitate, et ad non moechari cum matrimonio; et ire commune est ad ire equitum et ad ire peditum. Alia vero comparatio est consiliorum ad praecepta sine consiliis observanda, sicut si comparemus euntem in equo ad eum qui vadit pedibus. Similis enim est comparatio virginis seu continentis ad matrimonium, et pauperis propter Christum ad eum qui in saeculo suis contentus est. Et sic simpliciter ordine naturae consilia sunt priora praeceptis tamquam perfecta imperfectis, nec oportet quod praecepta sic accepta praecedant naturaliter ordine generationis et temporis consilia; non enim oportet quod ille qui vult continentiam vel virginitatem servare, prius matrimonio jungatur: neque etiam oportet quod ille qui vult esse pauper propter Christum, prius saecularem vitam agat, in qua suis divitiis sit contentus; sicut etiam non oportet quod ille qui vult ire eques Romam,

(1) *Forte* et ea quae in potentia, posteriora.

(1) *Al.* potentia et finis *Forte* prior est actus potentia, et finis etc.

prius vadat pedes, et postea eques; sed melius est si a principio eques vadat.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XX.

(113.)

Utrum peccata contra praecepta secundae tabulae sint graviora peccatis quae sunt contra praecepta primae tabulae. — (*Art.* 18, *arg.* 1; *et* 1-2, *quaest.* 110, *art.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata quae sunt contra praecepta secundae tabulae, sint graviora peccatis quae sunt contra praecepta primae tabulae. Peccatum enim contra praecepta secundae tabulae est, contempto bono incommutabili, commutabili bono adhaerere; sicut patet in furto et adulterio, et aliis hujusmodi. Sed contemptus incommutabilis boni est peccatum contra praecepta primae tabulae, quibus ordinamur ad adhibendam reverentiam Deo. Ergo peccata quae sunt contra praecepta secundae tabulae, includunt peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae, et aliquid addunt; ergo sunt graviora.

2. Praeterea, simonia est maximum peccatum. Sed simonia, cum sit species avaritiae, est contra praecepta secundae tabulae. Ergo peccata quae sunt contra praecepta secundae tabulae, sunt graviora.

Sed contra est, quod peccata contra praecepta primae tabulae, sunt infidelitas, desperatio, et alia hujusmodi, quae sunt gravissima peccata. Ergo peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae, sunt graviora.

Respondeo dicendum, quod formalis ratio peccati mortalis consistit in aversione a Deo. Si enim esset inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, non esset peccatum mortale. Praecepta autem primae tabulae secundum se ordinant directe hominem in Deum, unde dicuntur ad dilectionem Dei pertinere. Et ideo peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae, directe et secundum se important aversionem a Deo; peccata autem quae sunt contra praecepta secundae tabulae, per se quidem deordinant nos principaliter circa bona commutabilia, circa quae ordinamur per praecepta secundae tabulae; ex consequenti autem deordinant nos a Deo. In unoquoque autem genere potissimum est id quod est per se; unde peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae, secundum suum genus sunt gravissima in genere peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod contemptus Dei per se intentus est in peccatis quae sunt contra praecepta primae tabulae; sic autem non ex necessitate includitur in peccatis quae sunt contra praecepta secundae tabulae; non enim ille qui fornicatur, intendit hoc agere in contemptum Dei; sed intendit principaliter delectari, ad quod consequitur quod Deum contemnat, praeter principalem intentionem mandata ejus transgrediens.

Ad secundum dicendum, quod simonia non est maximum peccatum simpliciter, sed maximum inter illa quae committuntur circa contractus pecuniarios; et hoc etiam est ex hoc quod irreverenter se habet homo ad res sacras, in quo attingit peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae.

QUAESTIO XI.

Deinde quaesitum est de his quae pertinent specialiter ad quosdam hominum status. Et primo de his quae pertinent ad praelatos. Secundo de his quae pertinent ad doctores. Tertio de his quae pertinent ad religiosos. Quarto de pertinentibus ad clericos. Circa primum quaesita sunt tria: 1.° utrum B. Matthaeus vocatus sit statim a teloneo ad statum Apostolatus et perfectionis; 2.° utrum ille qui eligitur canonice in Episcopum, melius faciat consentiendo electioni de se factae, vel eam recusando; 3.° utrum praelatus qui dat beneficium ecclesiasticum alicui suo consanguineo, sperans per hoc suum genus exaltari et ditari, committat simoniam.

ARTICULUS XXI.

(111.)

Utrum B. Matthaeus fuerit vocatus statim de teloneo ad statum Apostolatus et perfectionis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod B. Matthaeus non fuit vocatus statim de teloneo ad statum Apostolatus et perfectionis. Dicit enim Gregorius super Ezechielem: *Nemo repente fit summus.* Sed status Apostolatus et perfectionis evangelicae est summus status humanae vitae. Ergo Matthaeus non fuit statim vocatus ad statum perfectionis et Apostolatus.

Sed contra est quod Hieronymus dicit super Matthaeum, quod *de publicano repente fit Apostolus*; et Beda dicit super Lucam, quod *de publicano in Apostolum, de teloneario in Evangelistam mutatus est*; et quaedam Glossa dicit Luc. 5, quod *nullam prorsus cogitationem vel respectum hujus vitae sibi reservavit*: quod est perfectionis evangelicae. Ergo statim vocatus est ad statum Apostolatus et perfectionis.

Respondeo dicendum, quod quaestio ista ex verbis Evangelii determinari potest. Si enim loquamur de Apostolatu, manifestum est secundum narrationem Matthaei, Marci, et Lucae, quod Dominus post vocationem Matthaei aliquanto spatio temporis interjecto ex suis discipulis duodecim Apostolos elegit, inter quos unus fuit Matthaeus. Et sic patet quod statim a principio fuit vocatus ad discipulatum Christi, non autem ad Apostolatum, nisi secundum praeordinationem Christi, qui eum in Apostolum sumendum disponebat: et secundum hoc intelligenda sunt verba Hieronymi et Bedae. Si autem loquamur de perfectione evangelica, sic manifestum est quod statim a principio vocatus est ad statum perfectionis: dicitur enim Lucae 5, 28, quod *surgens, relictis omnibus, secutus est eum:* quod etiam ad discipulatum Christi pertinebat, secundum illud quod dicitur Lucae 14, 33: *Nisi quis renuntiaverit omnibus his quae possidet, non potest esse discipulus meus.*

Ad primum ergo dicendum, quod summum in vita humana potest accipi dupliciter. Uno modo secundum comparationem status ad statum, secundum quod in humana vita unus status est major alio, et aliquis est summus; et sic nihil prohibet aliquem fieri repente summum, idest attingere ad statum summum. Et hoc apparet tam in spirituali quam in saeculari. Inveniuntur enim aliqui statim a pueritia ad statum religionis, qui est perfectissi-

mus, convolasse, vel proprio arbitrio, sicut Beatus Joannes Baptista et Beatus Benedictus; vel etiam devotione parentum, sicut illi qui monasteriis traduntur a parentibus. Sic non oportet ut aliquis in saeculari vita exerceatur antequam ad religionem transeat, sicut non oportet quod aliquis exerceatur in laicali vita antequam clericus fiat. Similiter etiam aliqui repente assumuntur ad regnum vel ab ipsa pueritia, sicut Salomon et Josias reges Juda, vel etiam in ultimo statu, sicut Saul: et Eccles. 4, 14, dicitur, quod *de carcere catenisque interdum quis ad regnum progreditur*. Alio modo potest accipi summum per comparationem graduum qui sunt perfectio unius hominis; et sic intelligit Gregorius quod nemo repente fit summus. Dicit enim Augustinus super Canonicam Joan. quod *caritas non mox ut nascitur, perfecta est: nam ut perficiatur, nascitur; cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur*. Contingit tamen quandoque, quod unus homo repente incipit ab altiori gradu sanctitatis quam sit summum ad quod pertingit perfectio alterius hominis; ut patet de B. Benedicto, de quo Gregorius dicit in 2 Dialog. quod *praesentes et secuturi omnes agnoscant, Benedictum puerum conversationis gratiam a perfectione coepisse*.

ARTICULUS XXII.

(115.)

Utrum melius faciat qui consentit electioni canonicae de se factae, quam qui eam recusat. — (1-2, *quaest.* 185, *art.* 1, *ad* 1, 3, *et art.* 2; *et* 4, *dist.*, 29, *art.* 4, *ad* 4.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod melius faciat qui consentit electioni canonicae de se factae, quam qui eam recusat. Dicit enim Gregorius, 12 Moral.: *Potestas cum percipitur, non ex libidine amanda est*. Sed quando aliquis per canonicam electionem episcopalem dignitatem adipiscitur, non percipit eam ex libidine. Ergo debet eam amare: non ergo debet eam recusare.

Sed contra est quod Gregorius dicit, 28 Moral., quod *praelatio per meliorem intentionem fugienda est*.

Respondeo dicendum, quod in eo qui electioni canonicae de se factae consentit, considerari praecipue debet quid intendit. Si enim intendit aliquid temporale, puta honorem, divitias, excutere se a jugo religionis, aut aliquid hujusmodi; manifestum est quod est prava intentio: unde melius faceret si non assentiret. Si autem intendit profectum Ecclesiae, sic planum est quod bona est intentio. Unde Augustinus dicit, 19 de civit. Dei: *In actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia, sed opus ipsum, si recte, atque utiliter fit, idest ut valeat ad salutem subditorum*; et inducit illud Apostoli quod habetur 1 ad Tim. 3, 1: *Si quis Episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*.

Sed tamen sciendum est, quod ad hoc opus maxima requiritur idoneitas: quia, ut Gregorius dicit in Pastoral., *tantum actionem populi debet actio transcendere praesulis, quantum distare solet a grege vita pastoris*: ad quod humana fragilitas secundum proprias vires sufficiens non est, secundum illud Apostoli, 2 ad Cor. 2, 16: *Et ad haec quis tam idoneus?* sed tamen ex auxilio gratiae divinae homines idonei et sufficientes redduntur: sicut ipse postmodum subdit (cap. 3, 6): *Idoneos nos fecit ministros novi testamenti*. Potest ergo aliquis laudabiliter considerans proprium defectum, ex humilitate officium praelationis recusare, sicut Hieremias (cap. 1, 6) dicit: *Nescio loqui, quia puer ego sum*; potest etiam laudabiliter consentire ex caritate fraterna, ut salutem proximorum procuret, sicut Isaias qui dicit (cap. 6, 8) *Ecce ego, mitte me*.

Sed sicut Gregorius dicit in Pastor., *in utroque est subtiliter intuendum: quia et is qui recusavit, plene non restitit; et is qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit; ne aut non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat; aut quem superna gratia eligit, sub humilitatis specie supernae dispositioni contradicat*.

Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse agnoscere, praelationis officium tutius declinatur; non tamen pertinaciter, cum ad suscipiendum hoc superna voluntas agnoscitur.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Gregorii non debet sic intelligi: Potestas cum ex libidine percipitur, amanda est; sed ita: Potestas cum percipitur, non est amanda ex libidine; subdit enim: *Sed ex longanimitate toleranda*.

Ad secundum dicendum, quod melior est intentio praelationem fugientium secundum proprium desiderium, dummodo non adsit necessitas ex parte imponentis hoc onus. Unde Augustinus dicit, 19 de civit. Dei: *Superior locus, sine quo populus regi non potest, etsi ita teneatur ut decet, tamen indecenter appetitur. Otium enim sanctum quaerit caritas veritatis, negotium justum suscipit necessitas caritatis*.

ARTICULUS XXIII.

(116.)

Utrum praelatus qui dat beneficium alicui suo consanguineo ut exaltetur, simoniam committat. — (4, *dist.* 25, *quaest.* 3, *art.* 3.)

Circa tertium sic proceditur. Videtur quod praelatus qui dat beneficium ecclesiasticum alicui suo consanguineo vel amico, ut alii ejus consanguinei exaltentur, simoniam committat. Est enim simonia *studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, aut spirituali annexum*. Sed in casu praedicto videtur esse emptio et venditio, in quibus est liberalitas: hic autem hoc speratur, ut liberaliter recompenset. Ergo est ibi simonia.

Sed contra est quod Isaiae 33, super illud, *Beatus qui excutit manus suas ab omni munere*, dicit Glossa, quod triplex est munus; a manu, a lingua, ab obsequio; quorum nullum est in proposito casu. Ergo non est ibi simonia.

Respondeo dicendum, quod cum simonia circa emptionem et venditionem consistat, hic distinguendum videtur: quia si praelatus intendit obligare eum cui dat beneficium ecclesiasticum, ad aliquam recompensationem faciendam sibi vel suis consanguineis, intentio simoniaca est; intendit enim quamdam tacitam venditionem; si vero non intendat eum obligare, sed intendat quod ille sibi vel sua propria sponte temporaliter recompenset, est quidem prava intentio et carnalis, sed non simoniaca.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum

Philosophum in 4 Ethic., liberalitas non est circa quemlibet usum pecuniae, sed est circa dationes et sumptus; simonia autem est circa emptionem et venditionem.

QUAESTIO XII.

Deinde circa doctores quaesita sunt duo: 1.° si doctor semper praedicavit aut docuit principaliter propter inanem gloriam, utrum habet aureolam, si in morte poeniteat; 2.° utrum si ex doctrina alicujus doctoris aliqui revocentur a meliori bono, utrum ille doctor teneatur illam doctrinam revocare.

ARTICULUS XXIV.

(117.)

Utrum ille qui semper propter inanem gloriam docuit, per poenitentiam aureolam recuperet. — (*4, dist.* 35, *quaest.* 3, *art.* 3, *ad* 3; *et dist.* 44, *quaest.* 3.)

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod ille qui semper propter inanem gloriam docuit, per poenitentiam aureolam recuperet. Aureola enim doctrinae debetur fructui, scilicet conversioni fidelium, secundum illud ad Phil. 4, 1: *Gaudium meum et corona mea.* Sed potuit contingere quod ex praedicatione ejus qui propter inanem gloriam principaliter praedicavit, secutus est fructus conversionis fidelium. Ergo si poeniteat, debetur ei aureola.

2. Praeterea, sicut virginitati debetur aureola, ita et doctrinae. Sed si illa quae, cum virgo sit carne, mente tamen est corrupta, poenitentiam agit, recuperat aureolam. Ergo pari ratione et doctor qui propter inanem gloriam praedicavit.

Sed contra est quod opera mortua per poenitentiam non reviviscunt. Sed opera istius doctoris propter inanem gloriam praedicantis fuerant mortua, idest cum peccato facta. Ergo non reviviscunt per poenitentiam ad praemium consequendum.

Respondeo dicendum, quod, cum aureola importet quamdam singularem excellentiam praemii, necesse est quod praesupponat auream, sicut comparativus praesupponit positivum; et hoc figuratur Exod. 25, 25, ubi dicitur: *Facies... super coronam auream, alteram aureolam*; et ideo qui non meretur auream, idest praemium essentiale, non meretur aureolam. Qui autem propter inanem gloriam operantur, non merentur praemium essentiale, quia receperunt mercedem suam, ut dicitur Matth. 6, unde nec merentur aureolam. Poenitentia autem restituit homini praemia prius habita; non autem confert ei ea quae non habuit, nisi inquantum ipse motus poenitentiae est meritorius. Unde talis non meretur aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quod conversioni fidelium debetur aureola, praesupposito merito essentialis praemii in eo qui praedicavit; alioquin locum habet quod dicitur Matth. 16, 26: *Quid prodest homini, si universum mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur?*

Ad secundum dicendum, quod aureola virginitatis debetur integritati carnis, quae manet post poenitentiam; et ideo debetur virgini poenitenti aureola; sed aureola doctrinae debetur actui doctoris, qui transit; et ideo post poenitentiam non debetur aureola doctori, nisi actus reiteretur (1).

(1) *M.* retineretur.

ARTICULUS XXV.

(118.)

Utrum si per doctrinam alicujus aliqui retrahuntur a meliori bono, ille teneatur suam doctrinam revocare.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod si per doctrinam alicujus aliqui retrahantur a meliori bono, ille teneatur suam doctrinam revocare. Talis enim doctor in sua doctrina facit scandalum activum; quia doctor informat intellectum, intellectus autem informat affectum, et per consequens actum. Sed scandalum activum tenetur quilibet removere. Ergo talis doctor tenetur suam doctrinam revocare.

2. Praeterea, spiritualia sunt temporalibus potiora. Sed in temporalibus, ut Augustinus dicit, non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum. Ergo multo magis doctori, qui facit damnum in spiritualibus, non dimittitur peccatum, nisi restituat ablatum, quod fit per revocationem doctrinae.

Sed contra est quod Gregorius dicit: *Veritas non est dimittenda propter scandalum.*

Respondeo dicendum, quod hic distinguendum videtur. Si enim doctor doceat falsam doctrinam, tenetur eam modis omnibus revocare; et maxime si ex ea spirituale damnum sequatur. Si vero doceat veram doctrinam; potest ex ea sequi detrimentum spirituale in auditoribus dupliciter. Uno modo ex defectu ipsius qui docet: uno modo quia doctrinam subtilem et altam proponeret rudibus, qui non essent illius doctrinae capaces: qui ex hoc detrimentum salutis incurrerent: contra exemplum Apostoli, qui dicit, 1 ad Corinth. 3, 1: *Tamquam parvulis in Christo lac potum dedi vobis, non escam*: alio modo, quia confuse et inordinate proponit, non praeferens majora minoribus, contra id quod Gregorius dicit in Pastorali: *Sic laudanda sunt bona summa, ne despiciantur ultima; sic nutrienda sunt bona ultima, ne dum sufficere creduntur, nequaquam tendatur ad summa.* Et in his casibus tenetur doctor ex cujus doctrina damnum spirituale accidit, contra hoc damnum remedium ponere inquantum potest, exponendo saltem doctrinam suam. Alio modo potest contingere ex defectu aliorum; puta si aliqui, dicendo aliqua erronea, inducerent homines ad aliquam religionem; utpote si dicerent quod quicumque intrat talem religionem, statim erit aequalis meriti sicut Beatus Petrus. Et in hoc casu non tenetur cessare a sua doctrina. Intrare enim religionem propter errorem non est bonum. Unde sic non retrahit homines a meliori bono talis doctor: et hoc est quod Gregorius dicit in Pastorali: *Sicut incauta locutio in errorem protrahit, ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant, in errore derelinquit.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO XIII.

Deinde circa religiosos quaesita sunt duo: 1.° utrum religiosi teneantur patienter tolerare injurias sibi factas; 2.° utrum ille qui jurat se non intraturum religionem, possit licite religionem intrare.

ARTICULUS XXVI.

(119.)

Utrum religiosi debeant tolerare suos impugnatores. — (2-2, *quaest.* 108, *art.* 1, *ad* 2, *et* 4, *et quaest.* 188, *art.* 3, *ad* 1; *et opusc.* 19, *cap.* 17.)

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosi non debeant tolerare suos impugnatores. In impugnatione enim perfectorum virorum Deus impugnatur: unde Dominus Saulo persequenti discipulos Christi dixit, Actuum 9, 4: *Saule, Saule, quid me persequeris?* Sed perfecti viri non debent impugnatores Dei tolerare. Ergo neque impugnatores proprios.

2. Praeterea, quilibet perfectus debet obviare his quae statui perfectionis praejudicant; unde Apostolus dicit, 2 ad Corinth. 6, 3: *Ut non vituperetur ministerium nostrum.* Sed per hoc quod perfecti impugnantur, statui perfectionis derogatur. Ergo perfecti viri non debent tolerare suos impugnatores.

Sed contra est quod Gregorius dicit: *Non sumus perfecti, si aliorum inordinationes ferre non possumus.*

Respondeo dicendum, quod perfecti viri dupliciter impugnari possunt: uno quidem modo quantum ad personas proprias, utpote cum inferuntur eis injuriae personales; alio modo possunt impugnari quantum ad statum eorum, ut puta cum aliquis verbis vel factis perfectionis statui derogat: et haec duo tanguntur Jac. 2, 6: *Nonne divites per potentiam opprimunt vos?* quod pertinet ad personales injurias: *Nonne ipsi blasphemant bonum nomen quod invocatum est super vos?* quod pertinet ad religionem vel statum. In injuriis ergo personalibus decet perfectos viros esse maxime patientes, ut sint etiam parati plura sufferre, secundum illud Matthaei 5, 39: *Si quis percusserit in dextra maxilla, praebe ei et alteram.* Statum vero suum impugnari non debent pati, quantum resistere possunt; hoc enim vergeret in injuriam Dei; unde contra quosdam dicitur Ezech. 13, 5: *Non ascendistis ex adverso, nec opposuistis vos murum pro domo Israel.* Et ideo Dominus injurias quae contra humanitatem ejus inferebantur, patienter toleravit, sicut cum Judaei dicebant: *Ecce homo vorax et potator vini*, ut habetur Matth. 11, 19; et sicut diabolus dixit ei: *Mitte te deorsum*, quod videbatur ad propriam injuriam pertinere; sed injurias Dei non tolerabat: unde Pharisaeos dure redarguit Matthaei 12, quia dicebant quod in Beelzebub ejiceret daemonia, quod pertinebat ad injuriam Spiritus sancti. Et similiter cum diabolus ei dixit (Matth. 4, 9): *Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me:* quod ad injuriam Dei pertinebat; statim enim eum repulit, dicens: *Vade Satana*, ut habetur Matthaei 4; ubi dicit Chrysostomus: *Illius discamus exemplo nostras quidem injurias magnanimiter sustinere; Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre; quoniam in propriis injuriis esse quemlibet patientem laudabile est; injurias autem Dei dissimulare, nimis est impium.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XXVII.

(120.)

Utrum qui juravit se non intraturum religionem, possit licite intrare.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ille qui juravit se non intraturum religionem, non possit licite intrare. Omnis enim obligatio licita, est adimplenda. Sed licitum erat ei non intrare religionem. Ergo, cum ad hoc juramento se obligavit, videtur quod teneatur non intrare.

Sed contra est, quia nullum impedimentum spiritualis profectus est ex Deo. Sed juramentum est ex Deo. Ergo per juramentum non impeditur spiritualis profectus intrandi religionem.

Respondeo dicendum, quod obligatio juramenti tripliciter se potest habere. Quandoque enim est illicita obligatio, et de re illicita, puta cum aliquis jurat se fornicaturum; et tale juramentum non tenetur homo adimplere, nec etiam est licitum impleri. Quandoque vero est obligatio licita et de re licita, puta cum aliquis jurat se eleemosynam daturum; et tale juramentum praeterire non licet. Quandoque vero est obligatio illicita, sed de re licita; puta cum aliquis jurat se non facturum aliquod majus bonum, quod tamen facere non tenetur, puta jejunare, vel non dare aliquam eleemosynam, vel religionem non intrare; tunc enim id ad quod se juramento obligat, licitum est, sed tamen obligatio est illicita; quia per hoc homo, quantum in se est, obfirmat se contra gratiam Spiritus sancti, quae facit hominem in suo corde ascensiones disponere. Unde tale juramentum licite potest homo implere, abstinendo ab illo bono quod facere non tenetur; non tamen cogitur ex illo juramento ad hoc quod impleat quod juravit; quia juramentum, ad hoc quod sit obligatorium, debet habere tres comites, judicium, justitiam, et veritatem, ut habetur Hierem. 4. Huic autem juramento deest judicium discretionis, quia vergit in deteriorem exitum, retrahendo a meliori bono.

ARTICULUS XXVIII.

(121.)

Utrum liceat clerico qui tenetur ad horas canonicas, dicere matutinas sequentis diei de sero. — (*Art.* 67; *et* 3 *part.*, *quaest.* 80, *art.* 8, *ad* 5.)

Deinde circa clericos quaesitum est unum; utrum scilicet liceat clerico qui tenetur ad horas canonicas, dicere matutinas sequentis diei de sero; et videtur quod non. Dicitur enim Eccli. 20, 7: *Lascivus et imprudens non servabit tempus.* Sed iste in dicendo matutinas non observat tempus: cum enim dies incipiat a media nocte, videtur quod matutinas sequentis diei dicat in die praecedenti. Ergo videtur quod hoc ad lasciviam et imprudentiam pertineat; et ita videtur esse peccatum.

Sed contra, Deus clementior est quolibet homine. Sed homo non imputat debitori in culpam, si debitum sibi reddat ante tempus. Ergo multo minus Deus.

Respondeo dicendum, quod hic consideranda est intentio ejus qui praevenit tempus in matutinis dicendis, vel in quibuscumque horis canonicis. Si

enim hoc facit propter lasciviam, ut scilicet quietius somnolentiae et voluptati vacet, non est absque peccato. Si vero hoc faciat propter necessitatem, et licitarum honestarum occupationum, puta si clericus aut magister debet videre lectiones suas de nocte, vel propter aliquid aliud hujusmodi, licite potest de sero dicere matutinas, et in aliis horis canonicis tempus praevenire, sicut etiam hoc in solemnibus Ecclesiis fit: quia melius est Deo utrumque reddere, scilicet et debitas laudes, et alia honesta officia, quam quod per unum aliud impediatur.

Ad primum dicendum, quod quantum ad contractus et alia hujusmodi, dies incipit a media nocte; sed quantum ad ecclesiasticum officium et solemnitatum celebritates incipit dies a vesperis: unde, si aliquis post dictas vesperas et completorium, dicat matutinas, jam hoc pertinet ad diem sequentem.

QUODLIBETUM SEXTUM.

QUAESTIO I.

Quaesitum est de Deo, de Angelo, de homine, et de creaturis pure corporalibus. Circa Deum quaesitum est unum; utrum scilicet unitas essentiae ponat in numerum cum unitate personae.

ARTICULUS PRIMUS.

(122.)

Utrum unitas essentiae ponat in numerum cum unitate personae.

Et videtur quod non. Sunt enim tres personae divinae. Si ergo unitas essentiae poneret in numerum cum unitate personae, sequeretur quod in Deo esset quaternitas; quod est haereticum. Non ergo unitas essentiae ponit in numerum cum unitate personae.

Sed contra, si unitas essentiae sit penitus idem cum unitate personae, non ponens cum ea in numerum; sequeretur, quod de quocumque praedicatur unum, praedicaretur et reliquum. Sed unitas essentiae praedicatur de tribus personis; dicimus enim, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unum. Ergo unitas personalis praedicabitur de eis, ut dicatur, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus; quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod unumquodque inquantum est unum, intantum est ens; unde ens et unum convertuntur. Est autem unumquodque ens per suam formam; unde et unumquodque per suam formam habet unitatem: et inde est quod quae est comparatio formae ad formam, eadem est comparatio unitatis ad unitatem. Deus autem est formaliter Deus per suam essentiam; proprietas autem personalis est quasi forma constituens personam: quae quidem realiter distinguitur ab alia persona propter oppositionem relativam: sed proprietas personalis non distinguitur realiter ab essentia; alioquin sequeretur quod in Deo esset compositio, et quod aliquid adveniret ei per modum accidentis nam omne quod est extra essentiam rei, accidentaliter advenit. Differt tamen proprietas personalis ab essentia, secundum modum intelligendi et significandi. Nam essentia dicitur absolute; proprietas vero personalis importat relationem. Unde patet quod unitas personae non ponit in numerum cum unitate essentiae quasi realiter ab ea differens, sed solum secundum modum intelligendi.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Nam primum procedebat secundum differentiam rei: quae quia non est in divinis inter unitatem essentiae et personae, ideo non potest poni quaternitas in Deo. Secundum vero procedebat secundum differentiam quae est ex modo intelligendi et significandi, ex quo provenit quod dicimus, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus dicuntur unum, sed non unus.

QUAESTIO II.

Deinde circa Angelos quaerebantur duo: 1.° de actione ipsorum; utrum scilicet quidquid agunt agant per imperium voluntatis; 2.° de loco ipsorum; utrum scilicet possint esse in convexo caeli empyrei, quod etiam quaerebatur circa corpora gloriosa.

ARTICULUS II.

(123.)

Utrum quidquid agit Angelus, agat per imperium voluntatis.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non quidquid agit Angelus, agat per imperium voluntatis. Voluntas enim aequaliter se habet ad propinqua et remota. Si ergo Angelus ageret per solum imperium voluntatis, sequeretur quod non differret, ad hoc quod Angelus aliquid ageret, quod esset propinquum vel remotum illud in quod agit; et sic nunquam oportet quod de caelo ad terram descenderet ad aliquid hic agendum: quod est contra traditionem sacrae Scripturae.

2. Praeterea, quantum ad voluntatem non differt unitas et multitudo: sicut enim aliquis potest velle movere unam rem, ita potest velle movere plures res, vel etiam totum universum. Si ergo Angelus ageret solum per imperium voluntatis, sequeretur quod posset movere totum universum; quod est impossibile, cum ipse sit pars universi. Non ergo Angelus agit solo imperio voluntatis.

Sed contra, omnis actio est ab aliqua virtute. Sed in Angelo non est alia virtus quam intellectus et voluntas: intellectus autem non agit nisi per voluntatem. Ergo omnis actio Angeli est per imperium voluntatis.

Respondeo dicendum, quod omnis actio cujuscumque rei est per formam naturae illius rei. Nam etsi sint aliquae formae accidentales principia actionum alicujus rei, oportet quod hujusmodi actiones reducantur, sicut in primum principium, in formam specificam illius rei agentis; sicut actio caloris ignis reducitur sicut ad primum principium in formam substantialem ipsius, quae est etiam principium omnium accidentium propriorum ignis. Et ideo oportet se aliter habere in actionibus alicujus rei habentis naturam simplicem, quam in actioni-

bus alicujus rei habentis naturam compositam. Si enim fuerit aliquid habens naturam simplicem, omnis actio ejus erit secundum proprietatem et modum illius naturae; quod non contingit, si habeat naturam compositam. Omnis enim actio ignis est secundum proprietatem naturae ignis: in cultello autem ignitio est quaedam actio non pertinens ad proprietatem ignis, scilicet incisio. Et hoc etiam considerandum est in substantiis spiritualibus. Anima enim humana non est totaliter intellectus, sed participat intellectualitatem; unde est in ea aliqua virtus et actio quae non pertinet ad intellectualem naturam, sicut praecipue patet in his quae pertinent ad animam vegetabilem. Sed Angelus est totaliter intellectualis naturae; et ideo oportet quod omnis ejus actio sit secundum intellectum; unde Beatus Dionysius dicit, 4 capit. de divin. Nomin., quod angeli habent substantias et virtutes et operationes intellectuales. Intellectus autem non agit nisi mediante voluntate; quia motus voluntatis est inclinatio sequens formam intellectam; unde oportet quod quidquid Angelus agit, agat per imperium voluntatis.

Sed tamen considerandum est, quod cum virtus sit media inter essentiam et operationem, oportet quod virtus et operatio cujuslibet rei proportionetur essentiae ejus; unde superioris Angeli, cujus est essentia nobilior, est etiam virtus efficacior sicut ad intelligendum, ita etiam ad agendum in res exteriores: et secundum hoc actio Angeli limitatur ad aliquem effectum, quia nec virtutem nec essentiam habet infinitam.

Ad primum ergo dicendum, quod actio voluntatis angelicae radicatur in essentia ejus, a qua procedit ejus virtus et operatio: oportet autem movens esse simul cum mobili quod ab eo movetur, ut habetur in 7 Physic. (text. comm. 12 ; et ideo oportet substantiam Angeli aliqualiter conjungi rebus quas movet.

Ad secundum dicendum, quod quia actio voluntatis limitatur secundum modum essentiae, non oportet quod Angelus possit agere omnia quae potest velle.

ARTICULUS III.

(124.)

Utrum Angelus possit esse in convexo caeli empyrei. — (1 *part.*, *quaest.* 61, *art.* 4, *ad* 1, *quaest.* 102, *art.* 1, *ad* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit esse in convexo caeli empyrei. Dicit enim Anselmus: *In nihilo nihil esse potest.* Sed extra caelum empyreum nihil est. Ergo Angelus non potest esse in convexo caeli empyrei: sic enim esset extra caelum empyreum.

2. Item, videtur quod nec corpus gloriosum ibi possit esse. Omne enim corpus necesse est in loco esse. Sed extra caelum empyreum non est aliquis locus. Ergo non potest esse corpus gloriosum extra caelum empyreum.

Sed contra, si non potest esse ibi Angelus aut corpus gloriosum; aut hoc est quia non potest ibi ascendere; aut quia non potest penetrare profunditatem caeli empyrei; aut quia indiget loco continente; aut quia indiget conservante. Sed omnia haec sunt remota a perfectione corporis gloriosi; multo magis a conditione Angelorum. Ergo corpus gloriosum et Angelus possunt esse in convexo caeli empyrei.

Respondeo dicendum ad evidentiam hujus quaestionis, quod apud antiquos de loco fuerunt duae opiniones maxime probabiles. Quarum una fuit, quod locus sit quoddam spatium, sive dimensiones per se existentes: quae quidem opinio si vera esset, corpori deberetur locus ex hoc ipso, quod corpus est dimensiones habens, ad quas necesse est aliquas dimensiones occupare. Sed haec opinio de loco est a Philosopho in 4 Phys. reprobata. Unde alia opinio est ejus, quod locus sit superficies corporis continentis, non quidem inquantum est hujusmodi corporis quod immediate continet; alioquin sequeretur quod corpus quiescens non semper esset in eodem loco; puta si homo staret in fluvio, per cujus decursum semper renovarentur diversae superficies aquae circa ipsum; sed superficies corporis immediate continentis habet quod sit locus ex ordine ad primum continens; unde accipitur idem locus secundum eumdem situm ad primum continens, et propter hoc locus est immobilis.

Secundum ergo hanc opinionem, quae vera est, necessitas existendi (1) in loco convenit corpori ex hoc quod dependet a primo continente; et propter hoc, primum continens non est in loco nisi per accidens et secundum partes, ut dicitur in 4 Physic. (text. com. 45): Angelus autem non dependet a primo continente, nec etiam corpus gloriosum, quod perficitur per animam ex divina fruitione beatificatam; et ideo nulla necessitas est quod corpus glorificatum aut Angelus ab aliquo locali corpore ambiatur; et propter hoc nihil prohibet corpus glorificatum, vel etiam Angelum, in convexo caeli empyrei esse.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Anselmi intelligendum est in vi affirmationis. Non enim possibile est quod aliquid sit in nihilo tamquam in continente; sed iste intellectus non facit ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod ratio ista procedit de corpore dependente a primo continente.

QUAESTIO III.

Deinde quaesitum est de his quae pertinent ad hominem. Et primo de spiritualibus. Secundo de corporalibus. Circa spiritualia quaesitum est. Primo de sacramentis. Secundo de virtutibus. Tertio de peccatis. Circa sacramenta quaesita sunt duo de baptismo: 1.° de necessitate baptismi; utrum scilicet puer qui nascitur in deserto ubi non potest aqua haberi, moriens sine baptismo, salvari possit in fide matris fidelis; 2.° de impedimento matrimonii quod provenit ex baptismo; utrum si Christianus qui baptizat Judaeam, cui primo dederat fidem de contrahendo, si baptizaretur; cognoscens eam postea carnaliter, consummet matrimonium.

(1) *A*, exeundi.

ARTICULUS IV.

(125.)

Utrum puer in deserto natus possit absque baptismo salvari in fide parentum. — (3, *part.*, *q.* 68, *art.* 2, *corp. et quaest.* 72, *art.* 6, *ad* 1.)

Circa primum sic procedebatur. 1. Videtur quod puer in deserto natus possit absque baptismo salvari in fide parentum. Non enim est minoris efficaciae fides tempore gratiae quam tempore legis naturae. Sed tempore legis naturae salvabantur pueri in fide parentum, ut Gregorius dicit. Ergo etiam nunc tempore gratiae.

2. Praeterea, per Christum non est arctata hominibus via salutis, cum ipse dicat, Joan. 10, 10: *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Sed ante Christi adventum salvabantur aliqui pueri in fide parentum. Ergo multo magis nunc post Christi adventum.

Sed contra est quod Dominus dicit, Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest intrare in regnum caelorum.*

Respondeo dicendum, quod ab illa damnatione quam humanum genus incurrit propter peccatum primi parentis, nullus potest liberari nisi per Christum, qui solus ab illa damnatione immunis invenitur, ita scilicet ut ei incorporetur sicut capiti membrum. Hoc autem tripliciter fieri potest. Primo quidem per susceptionem baptismi, secundum illud ad Galat. 3, 27: *Omnes qui in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Secundo per sanguinis effusionem propter Christum; quia per hoc etiam aliquis passioni Christi conformatur, a qua efficaciam sortitur baptismus; unde dicitur de Martyribus, Apocal. 7, 14, quod *laverunt stolas suas in sanguine agni.* Tertio modo per fidem et dilectionem, secundum illud Prov. 15, 27: *Per misericordiam et fidem purgantur peccata*; et Act. 15, 9, dicitur: *Fide purificans corda eorum*; et per fidem Christus habitat in cordibus nostris, ut habetur ad Eph. 3; unde et ipse baptismus dicitur fidei sacramentum: et secundum hoc dicitur esse triplex baptismus, scilicet aquae, spiritus, et sanguinis: quia alia duo supplent vicem baptismi aquae, si tamen adsit propositum suscipiendi talem baptismum; ita scilicet quod articulus necessitatis, non autem contemptus religionis sacramentum excludat. Manifestum est autem, quod in pueris nondum habentibus usum rationis non potest esse motus fidei et dilectionis, aut propositum suscipiendi baptismum; et ideo non possunt salvari nisi per baptismum aquae, vel per baptismum sanguinis, si propter Christum occidantur; ex quo non solum Christiani, sed etiam Martyres fiunt, ut Augustinus dicit de Innocentibus. Et sic patet quod ille puer in deserto moriens sine baptismo salutem non consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam, tempore legis naturae non sufficiebat ad salutem parvulorum solus motus fidei in parentibus, sed requirebatur aliqua exterior protestatio fidei per aliquod sensibile signum. Et secundum hoc, nihil differebat id quod tunc requirebatur ab eo quod nunc requiritur ad salutem, nisi quod nunc illud signum sensibile est determinatum, tunc erat indeterminatum, et pro voto adhibebatur. Aliorum opinio est, quod solus interior motus fidei relatus ad salutem pueri sufficiebat ad salutem pueri: nec tamen nunc diminuta est fidei virtus, sed augmentatur gradus salutis; quia nunc qui salvantur per Christum, statim introducuntur in regnum caelorum, quod tunc non erat; unde non est inconveniens, si ad hoc amplius aliquid requiratur, scilicet baptismus, ut dicitur Joan. 3.

Ad secundum dicendum, quod per Christum in hoc ipso est ampliata hominibus via salutis quod nunc per eum aperta est eis janua vitae aeternae, quae ante clausa erat per peccatum primi parentis.

ARTICULUS V.

(126.)

Utrum possit esse matrimonium inter Christianum et Judaeam baptizatam ab eo, quam carnaliter cognovit post fidem de contrahendo datam. — (4, *dist.* 42, *quaest.* 3, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non possit esse matrimonium inter Christianum et Judaeam baptizatam ab eo, quam carnaliter cognovit post fidem de contrahendo datam. Dicitur enim in Decretis, 30, quaest. 1, quod filius sacerdotis non potest ducere in uxorem puellam quam pater ejus baptizavit. Ergo multo minus, si ipsemet baptizasset eam, non posset eam habere in uxorem. Si ergo iste Christianus baptizavit Judaeam, non potest eam in uxorem accipere.

Sed contra est, quia secundum jura, quando post fidem datam de contrahendo per verba de futuro, sequitur copula carnalis, est matrimonium praesumptum praesumptione juris, contra quam non admittitur probatio. Sed ita est in proposito. Ergo est verum matrimonium.

Respondeo dicendum, quod spiritualis cognatio impedit matrimonium contrahendum, et dirimit jam contractum. Manifestum est autem quod ex hoc quod Christianus baptizavit Judaeam, contrahitur inter illos spiritualis cognatio, quia illa fit filia ejus spiritualis; unde nullum est matrimonium sequens, etiam si expresse contrahat per verba de praesenti, et etiam subsequatur carnalis copula.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam quod dictum est de praesumptione juris, intelligendum est quando non intervenit aliquod impedimentum matrimonii.

QUAESTIO IV.

Deinde quaesitum est de virtutibus: et 1.° quantum ad fidem; utrum scilicet certitudo adhaesionis quae est in haeretico, vel malo catholico, sit actus ipsius fidei virtutis; 2.° de quibusdam pertinentibus ad religionem, sive ad latriam; 3.° de quibusdam pertinentibus ad caritatem.

ARTICULUS VI.

(127.)

Utrum certitudo adhaesionis in haeretico vel malo catholico sit actus fidei virtutis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod certitudo adhaesionis in haeretico vel malo catholico sit actus fidei virtutis. Quia secundum Philosophum 2 Ethic., tria sunt in anima, potentia, pas-

sio, et habitus. Sed illa certitudo adhaesionis non potest attribui potentiae, quia est meritoria vel demeritoria; potentiis autem non meremur neque demeremur: similiter non potest pertinere ad passiones, quia passiones pertinent ad appetitum sensitivum, qui non potest extendi ad hoc quod inhaereat veritati divinae. Ergo relinquitur quod pertineat ad aliquem habitum. Sed habitus ad quem pertinet certitudo adhaesionis, est virtus fidei. Ergo certitudo adhaesionis in haeretico vel malo catholico est actus ipsius fidei.

2. Praeterea, omne quod agit ad similitudinem alicujus, videtur agere in virtute illius. Sed haereticus per certitudinem adhaerens his quae credit, agit secundum similitudinem fidei; cui intantum certitudinaliter inhaeret, inquantum aestimat se rectam fidem habere. Ergo operatur in virtute fidei; et ita videtur quod illa certitudo adhaesionis sit actus virtutis fidei.

3. Praeterea, tota firmitas spiritualis aedificii est a fide, secundum illud Matth. 7, 25: *Venerunt flumina, flaverunt venti, et non potuerunt movere eam; fundata enim erat supra firmam petram*, scilicet supra fidem. Sed certitudo adhaesionis ad firmitatem spiritualem pertinet. Ergo est actus virtutis fidei.

Sed contra, quod non est, non potest agere. Sed in haeretico vel malo Christiano non est virtus fidei. Ergo certitudo adhaesionis non potest in eis esse actus virtutis fidei.

Respondeo dicendum, quod si aliquis id quod est commune multis, accipiat ut proprium uni, necesse est quod decipiatur. Certitudo autem adhaesionis non est propria virtutis fidei. Primo quidem, quia convenit virtutibus intellectualibus, puta sapientiae, scientiae, et intellectui. Secundo, quia convenit non solum fidei verae, sed etiam falsae; sicut enim est opinio vera et falsa, ita et fides: nec minus firmiter inhaeret aliquis veritati quam falsitati, ut Philosophus dicit in 7 Ethic. Tertio, quia certitudo inhaesionis non semper provenit ex aliquo habitu; sed ex proprio arbitrio aliquis potest assensum suum firmare ad aliquod verum vel falsum antequam habeat habitum. Quarto, quia certitudo inhaesionis non solum competit fidei formatae, quae est virtus, sed etiam fidei informi, quae non est virtus.

Dicendum est ergo, quod in haeretico certitudo inhaesionis est actus falsae fidei, in malo autem catholico est actus fidei informis; et sic in neutro est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod divisio illa datur de his quae sunt in anima per modum principii actus. Nam omnis operatio animae aut est ex aliqua passione, aut ex aliquo habitu, aut ex pura potentia. Hujusmodi autem certitudo inhaesionis non potest esse ex passione. In malo autem catholico est ex habitu fidei informis: sed in haeretico est vel ex habitu perverso fidei, vel ex pura potentia, sicut in principio antequam habitum acquisiverit; non enim potest dici quod perversa fides sit habitus infusus. Quod autem dicitur, quod potentiis non meremur neque demeremur, si sic intelligatur quod non meremur neque demeremur hoc ipso quod habemus potentias, verum est: si autem sic intelligatur quod pura potentia non possit esse principium merendi neque demerendi, verum est quantum ad meritum, quod non potest esse sine gratia; non est autem verum quantum ad demeritum; alioquin ille qui a principio peccat, antequam acquirat habitum vitiosum, non demeretur.

Ad secundum dicendum, quod aliquis potest agere secundum similitudinem alicujus dupliciter: uno modo secundum similitudinem veram, et sic vere agit aliqualiter in virtute illius; alio modo secundum similitudinem apparentem, et sic agit in apparentia virtutis illius; et ita est in proposito; unde in haeretico certitudo adhaesionis est actus fidei apparentis, non autem fidei verae.

Ad tertium dicendum, quod sicut ex fide vera dependet firmitas spiritualis aedificii, ita etiam ex fide falsa procedit firmitas diabolici aedificii.

QUAESTIO V.

Deinde quantum ad actus latriae sive religionis quaesita sunt quatuor: 1.° de celebratione festorum, utrum scilicet liceat celebrare festum Conceptionis Dominae nostrae; 2.° de solutione officiorum; utrum scilicet clericus habens beneficium cum cura, vel sine cura, existens in scholis teneatur dicere officium mortuorum; 3.° de collatione beneficiorum; utrum scilicet Episcopus teneatur dare beneficium meliori; 4.° de solutione decimarum; utrum scilicet aliquis pauper teneatur decimas dare diviti sacerdoti.

ARTICULUS VII.

(128.)

Utrum liceat celebrare Conceptionem Dominae nostrae.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod liceat celebrare Conceptionem Dominae nostrae. Si enim non liceat, hoc non est nisi quia fuit concepta in originali peccato. Sed non fuit concepta in originali peccato, ut videtur; quia Beata Virgo facta est ut speciali modo esset habitaculum Dei. Ergo debuit ad hoc specialiter praeparari. Non autem praeparata est specialiter secundum corpus, quod conceptum est ex sexuum commixtione; nec etiam quantum ad animam, quia alii etiam leguntur sanctificati in utero; et ita relinquitur quod fuerit specialiter praeparata per immunitatem ab originali peccato; et sic licet ejus Conceptionem celebrare.

Sed contra est quod hoc privilegium solius Christi dicitur esse, quod sine originali peccato est conceptus. Non ergo competit Beatae Virgini; et ita ejus Conceptio non est celebranda.

Respondeo dicendum, quod hic inducuntur duae quaestiones: una principalis, altera accessoria, scilicet an Beata Virgo fuerit concepta cum originali; quod oportet primo determinari.

Est ergo considerandum, quod unusquisque peccatum originale contrahit ex hoc quod fuit in Adam secundum seminalem rationem, ut Augustinus dicit super Genesim ad litteram. Omnes autem illi in Adam fuerunt secundum seminalem rationem qui non solum ab eo carnem acceperunt, sed etiam secundum naturalem modum originis ab eo sunt propagati. Sic autem processit ab Adam Beata Virgo, quia nata fuit per commixtionem sexuum, sicut et ceteri; et ideo concepta fuit in originali peccato, et includitur in universitate illorum de qui-

bus (1) Apostolus dicit ad Rom. 5, 12: *In quo omnes peccaverunt;* a qua universitate solus Christus excipitur, qui in Adam non fuit secundum seminalem rationem; alioquin si hoc alteri conveniret quam Christo, non indigeret Christi redemptione. Et ideo non tantum debemus dare matri quod subtrahat aliquid honori Filii, qui est Salvator omnium hominum, ut dicit Apostolus, 1 ad Tim. 4.

Quamvis autem Beata Virgo in originali concepta fuerit, creditur tamen in utero fuisse sanctificata, antequam nata. Et ideo circa celebrationem Conceptionis ejus diversa consuetudo Ecclesiarum inolevit. Nam Romana Ecclesia et plurimae aliae, considerantes Conceptionem Virginis in originali peccato fuisse, festum Conceptionis non celebrant. Aliqui vero considerantes sanctificationem ejus in utero, cujus tempus ignoratur, celebrant Conceptionem; creditur enim quod cito post conceptionem et animae infusionem fuerit sanctificata. Unde illa celebritas non est referenda ad Conceptionem ratione conceptionis, sed potius ratione sanctificationis. Sic ergo non est ideo celebranda Conceptio praedicta, quia fuerit sine peccato originali concepta Non enim per hoc tollitur quin fuerit specialius ceteris praeparata, eo quod in ipsa sanctificatione copiosius ceteris munus gratiae accepit; non solum ut purgaretur a peccato originali, sed ut tota ejus vita redderetur immunis ab omni peccato tam mortali quam veniali, ut dicit Anselmus.

ARTICULUS VIII.

(129.)

Utrum clericus beneficiatus teneatur, in scholis existens, dicere officium mortuorum.

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod clericus beneficiatus teneatur, in scholis existens, dicere officium mortuorum. Ille enim qui recipit bona temporalia alicujus, tenetur ei in spiritualibus recompensare. Sed iste clericus accipit bona quae fuerunt defunctorum. Ergo tenetur pro eis dicere officium mortuorum.

Sed contra, ille qui minus recipit, minus tenetur. Sed clericus qui in scholis moratur, minus recipit quam alii qui in Ecclesia residentiam faciunt, qui recipiunt quotidianas distributiones. Ergo non tenetur dicere officium mortuorum sicut illi.

Respondeo dicendum, quod clericus, ex hoc ipso quod est clericus, et praecipue in sacris ordinibus constitutus, tenetur dicere horas canonicas. Videntur enim tales specialiter esse assumpti ad laudem divinam, secundum illud Isa. 43, 7: *Omnem qui invocat nomen meum, in laudem meam creavi illum.* Sed inquantum est clericus beneficiatus in hac Ecclesia, tenetur dicere officium secundum modum illius Ecclesiae.

Est ergo considerandum, quod officium mortuorum quandoque in Ecclesia dicitur sicut ordinarie pertinens ad Ecclesiae officium, sicut in tota Ecclesia in die animarum dicitur officium pro mortuis; et in qualibet Ecclesia est aliqua super hoc specialis consuetudo, puta ut dicatur ordinarie officium mortuorum semel in septimana, vel qualitercumque aliter secundum certum tempus: et ad hujusmodi officium mortuorum tenetur clericus beneficiatus in aliqua Ecclesia, etiam in scholis existens, ut per hoc satisfaciat mortuis, quorum recipit bona. Aliquando vero dicitur officium mortuorum in Ecclesia extraordinarie, propter aliquam causam specialiter emergentem, puta ad preces alicujus personae, vel propter aliquid hujusmodi: et ad hujusmodi officium mortuorum non tenetur clericus existens in scholis.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) *Al.* de quo, *item* de qua.

ARTICULUS IX.

(130.)

Utrum Episcopus peccet dans beneficium bono, si praetermittat meliorem. — (*Art.* 84; *et* 2-2, *quaest.* 183, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Episcopus peccet dans beneficium bono, si praetermittat meliorem. Quia qui facit contra conscientiam, aedificat ad gehennam. Sed iste Episcopus praetermittens meliorem, videtur facere contra conscientiam. Ergo peccat mortaliter, aedificans ad gehennam.

Sed contra est quod etiam secundum jura sufficit dare bono, si sit idoneus ad serviendum in Ecclesia.

Respondeo dicendum, quod aliquis potest dici melior dupliciter: uno modo simpliciter, quia est sanctior, plus habens de caritate; alio modo dicitur aliquis melior quo ad aliquid. Contingit autem quandoque aliquem esse meliorem simpliciter, qui tamen non est melior quantum ad hoc quod beneficium percipiat: quia alius forte potest Ecclesiam magis juvare vel per consilium sapientiae, vel per auxilium potentiae, vel quia servivit in Ecclesia. Non ergo Episcopus tenetur semper dare meliori simpliciter, sed tenetur dare meliori quo ad hoc: non enim potest esse quod unum praeferat alteri nisi propter aliquam causam: quae si quidem pertineat ad honorem Dei et utilitatem Ecclesiae, jam quantum ad hoc iste est melior; si autem illa causa ad hoc non pertineat, erit acceptio personarum, quae tanto est gravior, quanto in rebus divinis committitur. Unde super illud Jacob. 2, *Tu sede hic bene etc.*, dicit Glossa Augustini: *Si hanc distantiam sedendi et standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum leve esse peccatum in acceptione personarum habere fidem Domini gloriae. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiae, contempto paupere sanctiore et instructiore?*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS X.

(131.)

Utrum pauper teneatur decimas solvere diviti sacerdoti. — (2-2, *quaest.* 87, *art.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod pauper non tenetur decimas solvere diviti sacerdoti. Ideo institutum est ut decimae solvantur ad sustentationem ministrorum Ecclesiae. Sed sacerdos dives habet alias unde sustentetur. Ergo non sunt ei decimae solvendae, et praecipue a paupere.

2. Praeterea, in multis terris decimae non solvuntur: quod tamen praelati corrigerent, si homines

ex necessitate juris divini decimas solvere tenerentur. Non ergo videtur quod praesertim pauperes teneantur solvere decimas divitibus sacerdotibus.

Sed contra est quod Dominus, Matth. 23, 23, dicit: *Haec oportuit facere*, scilicet judicium et veritatem, *et illa non omittere*, scilicet ea quae pertinent ad decimarum solutionem.

Praeterea, Luc. 18, 12, Pharisaeus dicit: *Decimas do omnium quae possideo.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosopbus docet in 5 Ethic., medium justitiae accipitur non solum quo ad nos, sicut in ceteris virtutibus, sed etiam secundum rem: quia scilicet in aliis virtutibus attenduntur diversae conditiones personarum, secundum quas medium diversificatur; sicut circa cibos, quod est multum uni, est paucum alteri vel moderatum; sed in justitia non variatur medium secundum diversas personae conditiones, sed attenditur solum ad quantitatem rei. Qui enim emit rem aliquam, debet tantum solvere quantum valet, sive a paupere, sive a divite emat. Reddere autem debitum est actus justitiae; et ideo ad hoc quod alicui reddatur quod ei debetur, non refert utrum sit dives vel pauper. Decimae autem sacerdotibus debentur in communi quidem secundum jus naturale. Naturalis autem ratio dictat ut illi qui pro populo in spiritualibus laborant, a populo stipendia suae sustentationis accipiant; et secundum hoc etiam in novo testamento est jure divino sancitum: nam, ut dicitur 1 ad Cor. 14, 9: *Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, ut de Evangelio vivant.* Sed in lege veteri judiciali praecepto taxata est quantitas ejus quod ministris Dei est a populo solvendum, scilicet decima; et hoc etiam Ecclesia statuit in populo christiano solvendum. Unde, cum sacerdotibus decimae debeantur tum de jure naturali, tum de jure divino, tum etiam ex statuto Ecclesiae, quamvis sacerdos sit dives, nihilominus pauper tenetur ei decimas solvere.

Ad primum ergo oportet respondere dupliciter. Uno modo ut dicatur, quod decimarum solutio est instituta non solum ad sustentationem ministrorum Ecclesiae, sed etiam ad sustentationem pauperum, quibus debet de domo Dei provideri; unde dicitur Malach. 3, 10: *Inferte omnem decimationem, ut sit cibus in domo mea*; et sic sacerdoti, qui non solum sibi, sed pauperibus providere debet, quantumcumque diviti, sunt decimae necessariae. Alio modo potest dici, quod necessitas sustentationis ministrorum fuit ratio ecclesiasticae institutionis de decimarum solutione; sed ex quo officium est alicui debitum per statutum Ecclesiae, nihilominus ei debetur, quamvis sit dives.

Ad secundum dicendum, quod sicut Paulus laudabiliter non exigebat sumptus qui sibi propter praedicationem Evangelii debebantur, ne quod impedimentum fieret Evangelio, aut scandalum fidelibus Christi; non tamem illi peccabant non ministrantes sumptus quos Apostolus sibi debitos remittebat: ita etiam praelati Ecclesiae laudabiliter faciunt non exigendo decimas in terris illis in quibus propter dissuetudinem timent scandalum generari; nec peccant illi qui non solvunt decimas in terris illis in quibus non est consuetum; peccarent autem si obstinate exigentibus dare recusarent; et ideo, ut huic peccato obvient sacerdotes, in terris illis non exigunt decimas.

QUAESTIO VI.

Deinde quaesitum est de actibus caritatis. Et 1.° de obedientia; utrum sit magis meritorium obedire praelato, vel facere aliquid ad dictum fratris; 2.° de eleemosyna.

ARTICULUS XI.

(132.)

Utrum magis sit meritorium obedire praelato quam facere aliquid ad dictum fratris. — (2-2, *quaest.* 114, *art.* 3.)

Circa primum *sic* proceditur. Videtur quod magis sit meritorium obedire praelato quam facere aliquid ad dictum fratris. Majori enim merito majus demeritum (1) opponitur. Sed magis demeretur ille qui est inobediens praelato quam ille qui non assentit dicto fratris. Ergo et magis meretur aliquis obediendo praelato quam assentiens dicto fratris.

Sed contra, ubi est major humilitas, ibi videtur esse majus meritum; quia humilibus dat Deus gratiam, ut dicitur Jac. 4. Sed majoris humilitatis videtur esse quod aliquis aequali se subjiciat faciens aliquid ad dictum ejus, quam quod aliquis subjiciat se superiori, obediens praelato. Ergo magis videtur esse meritorium quod aliquis faciat ad dictum fratris, quam quod obediat praelato.

Respondeo dicendum, quod aliquis actus potest dici magis meritorius dupliciter. Uno modo ex genere operis; et sic ille actus est magis meritorius qui est excellentioris virtutis. Manifestum est autem quod latria, per quam aliquis servit Deo, est excellentior virtus quam beneficentia, qua quis satisfacit proximo; sicut et diligere Deum est magis meritorium quam diligere proximum. Quod autem aliquid fiat ad dictum fratris, pertinet ad amicitiam vel beneficentiam, qua quis diligit proximum; quod autem obediatur praelato inquantum est Dei minister, pertinet ad religionem, qua quis colit et diligit Deum; et ideo magis est meritorium quod aliquis faciat aliquid obediens praelato, vel servans votum, quam si aliquid faciat ad dictum fratris. Alio modo potest dici aliquis actus magis meritorius ex eo quod procedit ex majori caritate, licet sit minor ex suo genere; et sic nihil prohibet magis mereri illum qui facit aliquid ad dictum fratris.

Primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum, quod ille qui facit aliquid ad dictum fratris, facit propria sponte; unde majoris humilitatis esse videtur quam quod aliquis obediat praelato tamquam superiori.

QUAESTIO VII.

Deinde quaesitum est de eleemosyna. Et 1.° de eleemosyna clericorum; 2.° de eleemosynis quae fiunt pro mortuis.

(1) *Al.* detrimentum.

ARTICULUS XII.

(13cc.)

Utrum clerici peccent mortaliter, si ea quae eis superfluunt, in eleemosynas non largiantur.

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod clerici peccent mortaliter, si ea quae eis superfluunt in eleemosynas non largiantur. Quia super illud Luc. 3, *Qui habet duas tunicas, det unam non habenti*, dicit Glossa: *De duabus tunicis dividendis datur praeceptum; quia si una dividatur, nemo vestitur in dimidia tunica, et nudus remanet qui accipit et qui dedit.* Sed per largitionem unius tunicae intelligitur largitio eorum quae superfluunt ad necessitatem vitae, ut patet per ea quae in eadem Glossa praemittuntur. Ergo dare superflua est in praecepto. Sed qui transgreditur praeceptum, peccat mortaliter. Ergo ille qui non dat superflua pauperibus, peccat mortaliter.

2. Praeterea, praeceptum plus obligat quam consilium. Sed dare omnia quae quis possidet, est consilium; et tamen ad hoc homo obligatur in casu extremae necessitatis. Ergo etiam extra casum extremae necessitatis tenetur aliquis superflua dare pauperibus, cum hoc sit in praecepto; et ita qui non largitur, peccat mortaliter.

3. Praeterea, quicumque consumit quod est alterius, tenetur ad restitutionem. Sed bona clericorum sunt pauperum, ut patet per Glossam Hieronymi super illud Isa. 2, *Rapina pauperum in domo vestra.* Ergo si clerici inutiliter bona ecclesiastica consumunt, tenentur restituere pauperibus aliunde, si habuerint.

4. Praeterea, quicumque facit se impotentem ad id quod tenetur facere, peccat mortaliter. Sed clerici, faciendo superfluas expensas, faciunt se impotentes ad subveniendum pauperibus, ad quod tenentur. Ergo videtur quod peccent mortaliter.

Sed in contrarium videtur esse consuetudo quae apud multos praevaluit.

Respondeo dicendum, quod aliter videtur se habere circa bona patrimonialia et circa bona ecclesiastica. Nam bonorum patrimonialium vel licite acquisitorum, homo vere est dominus; unde, quantum pertinet ad conditionem ipsius rei, potest re sua uti ut vult; et ex hac parte non accidit peccatum; potest tamen peccatum accidere ex inordinato modo utendi: vel per superabundantiam, dum scilicet inutiliter consumit bona propria in ea in quae non oportet; vel secundum defectum, inquantum scilicet non erogat ea in quae oportet. Utroque enim modo corrumpitur virtus, ut dicitur in 2 Ethic.

Bonorum vero ecclesiasticorum clerici non sunt vere domini, sed dispensatores, secundum illud 1 ad Corinth. 9, 17: *Dispensatio autem mihi credita est.* Pertinet autem ad dispensatorem ut fideliter distribuat ea quae ejus dispensationi committuntur, secundum illud 1 ad Cor. 4, 2: *Hic jam quaeritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur.*

In his ergo potest dupliciter peccatum contingere. Uno modo ex conditione ipsius rei; dum scilicet usurpat sibi quasi rem propriam, et in usus suos convertit id quod esset aliis erogandum. Alio modo ex inordinato usu eorum quae in partem suam cedunt, sicut etiam de aliis dictum est. Verum, quia horum dispensatio fidei dispensatoris committitur, ut dictum est; si quis bona fide dispensat ecclesiastica bona, inde accipiens quod sibi convenit secundum conditionem status et personae, et aliis largitur secundum quod sibi videtur bona fide expedire, non peccat mortaliter, etiam si forte aliquid plus in suos usus convertat quam oporteat. Talia enim, quia in singularibus est eorum judicium, non possunt per omnimodam certitudinem definiri. Unde si non sit multus excessus, potest compati bonam fidem dispensatoris; si vero multus excessus fiat, non potest latere; et ita non potest cum bona fide dispensatoris hoc agit. Si autem non conservet bonam fidem in dispensando, peccat mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de sermone Domini in monte, illa praecepta quae Dominus tradidit Matth. 5, 39, *Qui percusserit te in unam maxillam, praebe ei et aliam*, et quae ibi sequuntur, sunt intelligenda secundum praeparationem animi; ut scilicet homo sit paratus hoc facere quando necessitas hoc requirit. Unde non semper est peccatum mortale quando homo hoc non facit; sed quando videt necessitatem imminere, si non faciat, tunc peccat mortaliter: et eadem ratio est de hoc praecepto, *Qui habet duas tunicas, det non habenti*, et de omnibus similibus. Unde non semper peccat mortaliter quotiescumque non dat pauperi qui superfluum habet, sed quando necessitas imminet. Quando autem sit talis necessitas quod obliget ad peccatum mortale, non potest ratione determinari; sed committitur prudentiae et fidei dispensantis; unde si bona fide det quando sibi videtur expedire, immunis est a peccato; alioquin mortaliter peccat.

Ad secundum dicendum, quod illa eadem quae sunt consilia, cadunt sub praecepto secundum animi praeparationem. Nullum enim consilium est perfectius quam quod homo tradat animam suam pro fratribus suis; et tamen hoc cadit sub praecepto secundum animi praeparationem, secundum illud 1 Joan. 3, 16: *Et nos debemus pro fratribus animam ponere.* Et similiter dare omnia sua pauperibus, cadit sub praecepto secundum animi praeparationem; ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si necessitas immineat. Minor tamen necessitas requiritur ad superflua eroganda quam ad omnia exhibenda; tamen hoc totum ratione universali determinari non potest, sed committitur prudentiae, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod bona ecclesiastica non solum sunt dispensanda pauperibus, sed etiam Ecclesiae ministris; unde secundum canones debent dividi hoc modo, ut aliqua pars cedat in usus pauperum, et aliqua pars in usus ministrorum et in cultum Ecclesiae. Aliter ergo dicendum est de illis ecclesiasticis bonis quae principaliter sunt attribuenda necessitatibus pauperum, et ex consequenti necessitatibus ministrorum; sicut sunt bona hospitalium, et aliorum hujusmodi; et aliter de illis bonis quae sunt principaliter attributa usibus ministrorum, sicut sunt praebendae clericorum, et alia hujusmodi. Nam in primis bonis peccatum committitur non solum ex abusu, sed etiam ex ipsa rerum conditione, dum aliquis in suos usus assumit quod est alterius; et ideo tenetur ad restitutionem tamquam defraudator rei alienae. In secundis vero bonis non committitur peccatum nisi per abusum, sicut et de bonis patrimonialibus dictum est; unde

non tenetur quis ad restitutionem, sed solum ad poenitentiam peragendam.

Ad quartum dicendum, quod neque bona fides dispensatorum salvari videtur in eo qui scienter superfluas expensas facit in voluptuosis conviviis, et aliis hujusmodi superfluitatibus: et sic non est dubium quod in talibus peccat mortaliter; unde dicitur Matth. 14, 48: *Si dixerit malus servus ille in corde suo: Moram facit dominus meus venire; et coeperit percutere conservos suos*, quod pertinet ad superbum et crudele dominium; *manducet autem et bibat cum ebriosis*, quod pertinet ad superflua et voluptuosa convivia: *veniet dominus servi illius in die qua non sperat, et hora qua ignorat, et dividet eum*, scilicet a societate sanctorum, *partemque ejus ponet cum hypocritis*, scilicet in inferno: unde ibi subditur: *Ibi erit fletus et stridor dentium*. Si autem aliquis non multum in talibus excedat, potest bona fide fieri ab aliquo, qui vult secundum decentiam sui status morem gerere his quibus convivit.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaesitum est de eleemosynis quae fiunt pro mortuis; et circa hoc quaesita sunt duo: 1.° utrum mortuus patiatur aliquod detrimentum, si executor ejus differat dare eleemosynas quas ipse in testamento dari mandavit; 2.° utrum executor licite possit differre distributionem eleemosynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendantur in posterum.

ARTICULUS XIII.

(134.)

Utrum mortuus aliquod detrimentum sentiat ex hoc quod eleemosynae quas mandavit dari, retardantur. — (4, *dist.* 45, *quaest.* 11, *art.* 2, *quaest.* 2, *ad* 4.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod mortuus nullum detrimentum sentiat ex hoc quod eleemosynae quas mandavit dari, retardantur. Hujusmodi enim retardatio provenit ex negligentia executoris. Sed negligentia unius non imputatur alteri. Ergo nullum detrimentum mortuus patitur ex hujusmodi tarditate.

Sed contra est quod propter hujusmodi tarditatem retardantur orationes et sacrificia quae fierent pro anima defuncti, ex quibus plurimum juvaretur. Ergo ex hujusmodi tarditate patitur detrimentum.

Respondeo dicendum, quod hic est opus duplici distinctione. Primo quidem ex parte ipsius detrimenti: distinguendum est enim duplex detrimentum. Nam quoddam detrimentum est quod pertinet ad tolerantiam poenae, secundum illud quod habetur 1 Corinth. 3, 15: *Si cujus opus arserit, detrimentum patietur*. Aliud autem quod pertinet ad subtractionem remedii. Secundo etiam distinguendum est ex parte eleemosynae: circa quam potest considerari etiam meritum (1) ipsius eleemosynae, et effectus ipsius. Quantum ergo ad meritum eleemosynae, nullum detrimentum patitur defunctus ex praedicta tarditate, maxime si quantum in ipso fuit, curam adhibuit ut hujusmodi eleemosynae cito darentur, quia meritum principaliter ex voluntate et intentione dependet; sed quantum ad effectum eleemosynae patitur detrimentum, non quidem ut pro hujusmodi tarditate puniatur; sed quia remedium ei non adhibetur, dum suffragia differuntur, ex quibus plurimum juvaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod negligentia unius non imputatur alteri ad poenam; potest tamen redundare in alterum quantum ad defectum remedii, secundum quod unus homo ab alio juvari potest.

(1) *Al.* detrimentum.

ARTICULUS XIV.

(135.)

Utrum executor debeat tardare distributionem eleemosynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendantur.

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod executor debet tardare distributionem eleemosynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendatur. Quia ex hoc sequitur quod plures eleemosynas poterit facere pro defuncto, ex quibus defunctus magis juvabitur. Ergo si differat, videtur quod laudabiliter et fideliter hoc faciat.

Sed contra est, quia ex tarditate eleemosynarum sequitur retardatio remedii, quo forte defunctus indiget. Ergo videtur quod hujusmodi retardatione gravetur defunctus potius quam juvetur.

Respondeo dicendum: in mora modici temporis non videtur esse magnum periculum; unde si executor per modicum tempus eleemosynam dare differat, ut rebus defuncti melius venditis, ampliores eleemosynas dare possit, laudabiliter hoc facit. Si vero e converso per multum tempus differat eleemosynas distribuere, ut non multo ampliores eleemosynas faciat, non videtur esse absque culpa: quia forte defunctus a purgatorio liberaretur, in quo existenti remedium suffragiorum maxime necessarium erat. Hoc autem requirit prudentis executoris examen: ut scilicet, consideratis dilatione temporis et conditione personae quae creditur citius vel tardius liberanda, et etiam quantitate augmenti eleemosynarum, faciat quod videbitur expedire defuncto.

QUAESTIO IX.

Deinde quaesitum est de peccatis; et circa hoc quaesita sunt tria: 1.° de peccato originali; utrum scilicet ille qui baptizatus est, transmittat peccatum originale in prolem; 2.° de peccato actuali in generali; quid scilicet sit prius, utrum aversio a Deo, vel conversio ad commutabile bonum; 3.° specialiter de mendacio; quod mendacium sit gravius; utrum illud quod fit verbo, vel illud quod fit facto.

ARTICULUS XV.

(136.)

Utrum ille qui est baptizatus, transmittat peccatum originale in prolem. — (*De malo, quaest.* 4, *art.* 1, *et* 8; *et* 1-2, *quaest.* 81, *art.* 5 *et* 4.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod ille qui est baptizatus, non transmittat peccatum originale in prolem. In eo enim qui nascitur, tria possunt considerari; scilicet corpus, anima, et unio

utriusque. Sed non contrahit peccatum originale secundum corpus, quod contrahit a parentibus, quia parentes erant totaliter a peccato originali mundati; similiter etiam nec secundum animam, quam habet ex creatione Dei, in quem peccatum non cadit; et per consequens neque etiam secundum unionem utriusque. Ergo ille qui nascitur ex baptizatis, nullo modo contrahit peccatum originale.

Sed contra est, quia remedium non adhibetur nisi vulneri. Sed baptismus, qui est medicinale remedium contra vulnus originalis peccati, adhibetur parvulis baptizatorum filiis secundum communem Ecclesiae consuetudinem. Ergo parvuli baptizatorum filii cum originali peccato nascuntur.

Respondeo dicendum, quod peccatum quod ex transgressione primorum parentum in omnes posteros originaliter derivatur, non aboletur nisi per gratiam Christi, qui *de peccato damnavit peccatum in carne*, ut dicitur ad Rom. 8, 3: sed hoc quodam ordine peragitur. Nam primo in statu praesentis vitae per sacramenta gratiae Christi removetur peccatum originale quantum ad inquinationem animae, ut scilicet non imputetur homini ad culpam; remanet tamen interim quantum ad corruptionem fomitis in carne; unde Apostolus dicebat, ad Rom. 7, 25: *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati*, inquantum scilicet concupiscit adversus spiritum. Unde homo baptizatus, secundum mentem vivit in novitate spiritus, sed secundum carnem adhuc retinet vetustatem Adae. Et ideo, sicut per spiritualem generationem, quae fit per Evangelium, alios producit (1) filios in Christo absque peccato, ita etiam secundum generationem carnalem producit filios in vetustatem Adae cum peccato originali.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XVI.

(137.)

Utrum in peccato actuali prius sit aversio quam conversio.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in peccato actuali prius sit aversio quam conversio. Aversio enim importat recessum a termino, conversio autem accessum ad terminum. Sed in motu corporali prius est recessus a termino quam accessus ad terminum. Ergo et in spirituali motu prius est aversio quam conversio.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom.: *Nemo intendens ad malum, operatur, sed intendens ad bonum.* Ergo prius animus peccantis convertitur per appetitum ad bonum commutabile quam avertatur a Deo.

Respondeo dicendum, quod peccatum principaliter in voluntate consistit, ut Augustinus dicit. Quantum autem ad voluntatem illud est prius quod principaliter intenditur; et ideo in peccatis in quibus principaliter intenditur fruitio boni commutabilis, sicut in luxuria, avaritia, et similibus, prius est naturaliter conversio quam aversio, quae non est principaliter intenta, sed praeter intentionem consequitur ex inordinata conversione. In peccatis autem in quibus directe intenditur aversio a Deo, sicut est infidelitas, desperatio, et alia hujusmodi, prius est aversio ab incommutabili bono, et postea est conversio ad commutabile bonum; sicut patet in illis qui desperantes se ipsos tradunt impudicitiae, ut dicitur ad Ephes. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in motibus operabilibus recessus a termino prior sit in executione, accessus tamen ad terminum prior est in intentione, in qua principaliter consistit peccatum.

(1) *Al.* quae scilicet per Evangelium alios producit etc.

ARTICULUS XVII.

(138.)

Utrum majus peccatum sit cum aliquis mentitur facto quam cum aliquis mentitur verbo.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod majus peccatum sit cum aliquis mentitur facto quam cum aliquis mentitur verbo. Majus enim peccatum esse videtur cum aliquis mentiendo abutitur eo cui magis creditur. Sed, sicut Anselmus dicit in lib. de Veritate, magis creditur factis quam verbis. Ergo gravius peccat qui mentitur factis quam verbis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Doctrina christiana: *Inter omnia signa praecipuum locum tenent verba.* His autem abutitur ille qui verbo mentitur. Ergo videtur quod gravius peccat ille qui mentitur verbo, quam ille qui mentitur facto.

Respondeo dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit in quodam sermone, non solum in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus mendacium est. Peccatum autem mendacii principaliter quidem consistit in intentione fallendi; unde ille qui dicit falsum quod putat esse verum, non mentitur. Magis autem est reus mendacii ille qui dicit verum quod putat esse falsum, ut patet per Augustinum in lib. de Mendacio. Unde, cum eadem intentio fallendi sit in eo qui mentitur verbo, et in eo qui mentitur facto, uterque aequaliter peccat. Verbum enim et factum assumuntur ut instrumenta fallendi; unde non refert quantum ad peccatum mendacii, utrum aliquis verbo vel scripto vel nutu vel quocumque facto mentiatur; sicut non refert quantum ad peccatum homicidii, utrum quis gladio vel securi interficiat hominem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO X.

Deinde quaesitum est circa corpus hominis; utrum scilicet aliquis possit esse naturaliter vel miraculose simul virgo et pater.

ARTICULUS XVIII.

(139.)

Utrum aliquis possit esse naturaliter vel miraculose simul virgo et pater.

Et videtur quod hoc possit esse miraculose. Quia pater et mater simul sunt generationis principia. Sed aliqua mulier miraculose fuit simul virgo et mater. Ergo pari ratione aliquis vir miraculose potest simul esse virgo et pater.

2. Item, videtur quod hoc possit esse absque miraculo. Quia daemon incubus potest furari semen viri virginis in somnis polluti, et transfunde-

re in matricem mulieris; ex quo quidem semine potest concipi proles, cujus pater non est daemon incubus, sed ille ex cujus semine generatur, quod agit in virtute ejus a quo est resolutum. Ergo videtur quod etiam absque miraculo possit aliquis simul esse virgo et pater.

Sed contra, mulier absque miraculo non potest simul esse virgo et mater. Ergo pari ratione nec vir absque miraculo potest simul esse virgo et pater.

Item, videtur quod nec per miraculum. Quia si filius Dei, qui est natus miraculose de virgine, ex alia parte corporis virginalis carnem assumpsisset quam ex illa unde mulier naturaliter concipit, puta de manu aut pede, non diceretur filius virginis, sicut nec Eva dicta est filia Adae, quamvis sit formata de costa ipsius. Sed non posset contingere, salva virginitate viri, quod ex eadem parte corporis et in eodem loco prolem generaret sicut naturaliter generatur. Ergo nec etiam miraculose fieri posset quod aliquis simul esset virgo et pater.

Respondeo dicendum, quod ad hujus evidentiam videre oportet quid ad virginitatem requiratur. Requiruntur autem tria ad ejus perfectionem. Quorum primum est principale et formale, scilicet electio, sive intentio voluntatis, sicut in omnibus moralibus; unde istud ex necessitate ad virginitatem requiritur, quod adsit alicui assidua voluntas nunquam experiendi delectationem veneream. Secundum autem est materiale, scilicet passio appetitus sensitivi, scilicet delectatio quam quis experitur in actu venereo, cujus privatio requiritur ad perfectam virginitatem materialiter; nam passiones sensitivae sunt materia virtutum moralium. Si tamen praeter electionem propriae voluntatis hoc contingat, puta cum quis in somno polluitur, vel cum mulier per violentiam ab hoste opprimuntur, non perit virtus virginitatis. ut patet per Augustinum in 1 de Civitate Dei. Tertium autem est quasi per accidens et concomitanter se habens ad virginitatem, scilicet corporalis integritas. Unde si claustra pudoris aliter corrumpantur quam per venereum actum, puta si obstetrix vel medicus ferro incidat ad sanandum, nihil virginitati deperit; sicut Augustinus dicit in 2 de Civitate Dei.

Sic ergo si virginitas accipiatur secundum perfectum suum esse, prout ad virginitatem tria praedicta concurrunt; mulier quidem salva virginitate non potest esse mater, ita quod concipiat et pariat, nisi miraculose; quia proles egredi non potest cum hoc quod permaneant claustra pudoris inviolata, nisi per miraculum, sicut accidit in matre Dei. Posset tamen forte absque miraculo mulier salva omnimoda virginitate concipere, sicut dicitur accidisse de quadam puella pubescente, quam propter pudoris custodiam in lecto suo pater habebat, qui dum somno pollueretur, semen ad matricem descendit, et puella concepit. Vir autem absque omni seminis resolutione non potest esse pater neque naturaliter neque miraculose; quia si de corpore ejus proles aliter miraculose formaretur, non posset dici pater.

Si vero virginitas largius accipiatur, prout solum requirit interiorem electionem mentis; sic patet de muliere quidem quod naturaliter potest esse mater, virginitate tali manente; sicut si aliqua per violentiam opprimeretur ab hoste, et inde conciperet; et multo magis hoc posset miraculose fieri. Vir autem salva tali virginitate posset esse pater naturaliter propter pollutionem nocturnam, quae quocumque casu ad matricem mulieris perveniret. Non autem ita congrueret quod miraculose vir fieret pater, sicut quod virgo fieret mater; tum quia virgo miraculose facta est mater, Spiritu sancto formante corpus prolis ex purissimis sanguinibus ejus, ut Damascenus dicit; resolutio autem seminis sine qua vir pater esse non posset, non congruit operationi Spiritus sancti; tum quia vir in generatione est sicut agens, mulier sicut patiens; Deo autem competit agere et non pati; unde magis congruit ut Deus miraculose suppleat id quod deest ex parte viri, quam id quod deest ex parte mulieris.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO XI.

Deinde ultimo quaesitum est de creatura pure corporali; utrum scilicet caelum empyreum habeat influentiam super alia corpora.

ARTICULUS XIX.

(110.)

Utrum caelum empyreum habeat influentiam super alia corpora. — (3 *part.*, *quaest.* 66, *art.* 5, *ad* 2; *Phil.* 4, *lec.* 7; *et* 1, *dist.* 3, *quaest.* 2, *art.* 3.)

Et videtur quod non. Quia omne corpus quod naturaliter influit in alia corpora, per prius influit in propinqua quam in remota. Si ergo caelum empyreum influeret in corpora inferiora, per prius influeret in caelum aqueum, quod est sibi propinquius, quam in caelum sidereum. Sed hoc videtur esse inconveniens: quia caelum sidereum similius est caelo empyreo, cum neutrum sit de natura quatuor elementorum, quam caelum aqueum, quod est de natura quatuor elementorum; quia illae aquae dicuntur ibi positae ad refrigerandum calorem provenientem ex motu caeli; ratione cujus Saturnus, qui est altior inter planetas, dicitur habere frigiditatem. Non ergo caelum empyreum influit in corpora inferiora.

Sed contra est quod in libro de Intelligentiis dicitur, quod *omne quod influit in alia, est lux, vel lucem habens*; et in commento dicitur, quod *omnis influentia est per virtutem lucis*. Sed caelum empyreum maxime habet lucem inter alia corpora. Ergo in alia corpora influit.

Respondeo dicendum, quod quidam ponunt caelum empyreum non habere influentiam in aliqua corpora, quia non est institutum ad effectus naturales, sed ad hoc quod sit locus beatorum. Et hoc quidem mihi aliquando visum est.

Sed diligentius considerans, magis videtur dicendum quod influat in corpora inferiora, quia totum universum est unum unitate ordinis, ut patet per Philosophum, 12 Metaph. (text. com. 52). Haec autem unitas ordinis attenditur secundum quod quodam ordine reguntur corporalia per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit in 3 de Trinit. Unde, si caelum empyreum non influeret in corpora inferiora, caelum empyreum non contineretur sub unitate universi: quod est inconveniens. Videtur autem proprius effectus ejus esse perpetuitas et

permansio, in inferioribus corporibus. Nam secundum Philosophum in 11 Metaph (text. com 45), in caelo sunt principaliter duo motus. Quorum unus est ab oriente in occidentem, qui vocatur diurnus, et est super polos aequinoctialis: et quia iste est uniformis, causat perpetuitatem in inferioribus motibus. Alius autem motus est ab occidente in orientem, quo movetur sol et alii planetae, qui est super polos zodiaci, per quem planetae accedunt et recedunt a nobis; unde iste motus proprie causat differentiam generationis et corruptionis, et ceterorum motuum in istis inferioribus: et sic continuatur generatio et corruptio horum inferiorum quosque Deus vult: quae quidem quantum ad continuitatem causatur a primo motu, quantum autem ad contrarietatem a secundo. Sicut autem uniformitas motus praecedit difformitatem; ita etiam unitas quietis praecedit uniformitatem motus: quia moveri est se aliter habere nunc quam prius: quiescere autem est eo modo se habere nunc ut prius; et sic quies habet puram unitatem. Uniformitas autem motus habet unitatem cum diversitate: et ideo primum caelum, scilicet empyreum, singulariter per suam quietem influit; secundum autem caelum, quod dicitur (1) aqueum, per suum motum uniformem; tertium autem caelum, scilicet sidereum, per suum motum difformem. Hoc autem est proprium huic corpori quod influat absque motu, inquantum est supremum, attingens quodammodo ordinem substantiarum spiritualium; prout Dionysius dicit, 2 cap. de div. Nom., quod divina sapientia conjungit principia secundorum finibus primorum.

Ad primum ergo dicendum, quod caelum empyreum magis influit in caelum aqueum quam in inferiora corpora, inquantum scilicet caelum aqueum plus recipit de influentia caeli empyrei, ut uniformitas motus ostendit; unde etiam magis convenit cum caelo empyreo ratione suae uniformitatis quam caelum sidereum. Est autem de caelestibus corporibus (2) duplex opinio. Una scilicet, quod sint de natura elementorum; secundum quam caelum empyreum esset de natura ignis, caelum aqueum de natura aquae vel aeris; caelum autem sidereum est compositum ex utraque natura; quia in parte est lucidum, in parte diaphanum; et ad hanc opinionem pertinet quod dicitur aquas esse ibi ad infrigidandum. Alia autem est opinio, quod corpora caelestia non sunt de natura quatuor elementorum, sed quinta essentia; secundum quam etiam caelum aqueum non est de natura quatuor elementorum, sed dicitur aqueum propter diaphaneitatem, sicut dicitur caelum empyreum, idest igneum, propter lumen.

Contrarium concedimus: quamvis liber de intelligentiis non sit auctoritatis alicujus; nec etiam verum sit quod omnis influxus sit ratione lucis, nisi lux metaphorice accipiatur pro omni actu, prout omne agens agit inquantum est ens actu. Vel hoc potest esse verum in solis corporalibus, in quibus proprie dicitur lux, inquantum scilicet lux corporalis est forma primi corporis agentis, scilicet caeli, cujus virtute omnia corpora inferiora agunt.

Et haec ad praesens dicta sufficiant.

(1) *Al.* caelum est quod dicitur etc.
(2) *Al.* corporalibus.

QUODLIBETUM SEPTIMUM.

QUAESTIO I.

Quaesitum est de tribus. Primo quaedam pertinentia ad substantias spirituales. Secundo quaedam pertinentia ad sacramentum altaris. Tertio quaedam pertinentia ad corpora damnatorum. Circa substantias quaerebatur: Primo de cognitione earum. Secundo de fruitione animae Christi tempore passionis. Tertio de pluralitate in substantiis spiritualibus inventa. Circa primum quaerebantur quatuor: 1.° utrum aliquis intellectus creatus possit divinam essentiam videre immediate; 2.° utrum intellectus creatus possit simul plura intelligere; 3.° utrum intellectus angelicus possit intelligere singularia; 4.° utrum notitia, quam Augustinus dicit prolem mentis, sit accidens, vel non.

ARTICULUS PRIMUS.

(141.)

Utrum aliquis intellectus creatus possit divinam essentiam immediate videre. — (1 *part.*, *quaest.* 12, *art.* 2, *et art.* 4, *ad* 3.; *de Verit. quaest.* 9; *et* 4, *dist.* 49, *quaest.* 2, *art.* 1; *et* 2-2, *quaest.* 175, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus intellectus creatus possit divinam essentiam immediate videre. Intellectus enim creatus, cum indifferenter se habeat ad omnia intelligibilia, non potest cognoscere determinate aliquid, nisi per objectum suum determinetur. Sed divina essentia non est objectum quod possit intellectum determinare, quia est summum in entibus, et maximae generalitatis, et nullo modo determinatum. Ergo intellectus creatus ipsam videre non potest.

2. Praeterea, ad hoc quod intellectus cognoscat aliquid, oportet quod fiat in actu: nihil enim operatur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Intellectus autem non fit in actu nisi secundum quod intelligibili informatur. Cum ergo essentia divina non possit per se ipsam informare intellectum, ut formaliter faciat ipsum esse in actu: oportet, si debet per intellectum cognosci, quod per aliquam sui similitudinem intellectum informet ad hoc quod cognoscatur; et ita non poterit immediate nisi per similitudinem videri.

3. Praeterea, ad hoc quod intellectus creatus essentiam divinam videat, oportet quod per lumen gloriae perficiatur. Sed lumen gloriae est medium distans et ab ipso intellectu, et ab ipsa essentia divina, quae est beatitudo increata, cum lumen praedictum dicatur creatura. Ergo intellectus creatus non potest videre divinam essentiam immediate.

4. Praeterea, secundum Philosophum in 3 de Anima (text. comm. 2), sicut sensus se habet ad sensibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. Sed ad hoc quod sensus suum objectum percipiat, duplici medio indiget: scilicet lumine, et specie, quae est similitudo rei visae. Ergo hoc idem est necessarium intellectui in visione divinae essentiae; et sic non immediate eam videbit.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 3, 2: *Videbimus eum sicuti est.*

Praeterea, ad hoc quod intellectus intelligat, nihil aliud videtur requiri nisi quod intelligibile fiat in actu, et quod intellectui conjungatur. Sed essentia divina per se ipsam est intelligibilis actu, cum sit immaterialis; intellectui etiam praesens est, quia, ut dicit Augustinus, Deus unicuique rei est vicinior quam ipsa res sibi. Ergo intellectus creatus essentiam divinam poterit immediate videre.

Respondeo dicendum, quod absque dubio tenendum est, quod divina essentia in patria immediate ab intellectu glorificato videatur.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in visione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est quo videt; et hoc est species intelligibilis, quae intellectum possibilem determinat, et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est in quo aliquid videtur; et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus; sicut in effectu videmus causam, et in uno similium vel contrariorum videtur aliud; et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt. Primum ergo medium et secundum non faciunt mediatam visionem: immediate enim dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum per speciem ejus in oculo receptam et per lumen videat: quia visus non fertur in haec media tamquam in visibilia; sed per haec media fertur in unum visibile, quod est extra oculum. Sed tertium medium facit visionem mediatam: visus enim prius fertur in speculum sicut in visibile, quo mediante accipit speciem rei visae in specie vel speculo: similiter intellectus cognoscens causam in causato, fertur in ipsum causatum sicut in quoddam intelligibile, ex quo transit in cognitionem causae. Et quia essentia divina in statu viae in effectibus (1) suis cognoscitur, non videmus eam immediate; unde in patria, ubi immediate videbitur, tale medium penitus subtrahetur. Similiter etiam non est ibi medium secundum, scilicet aliqua species essentiae divinae intellectum informans: quia quando aliquid videtur immediate per speciem suam, oportet quod species illa repraesentet rem illam secundum completum esse suae speciei; alias non diceretur res illa immediate videri, sed quaedam umbra ejus; sicut si similitudo lucis in oculo fieret per modum coloris, qui est lux obumbrata. Cum autem omne quod recipitur in aliquo, recipiatur in eo per modum recipientis; impossibile est in intellectu creato similitudinem divinae essentiae recipi, quae eam perfecte secundum totam suam rationem repraesentet. Unde si per aliquam similitudinem talem essentia divina a nobis videretur, immediate non videremus essentiam divinam, sed quamdam umbram ejus.

Restat ergo quod solum primum medium erit in illa visione, scilicet lumen gloriae, quo intellectus perficietur ad videndum essentiam divinam; de quo in Psalm. 35, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Hoc autem lumen non est necessarium ad hoc quod faciat intelligibile in potentia esse intelligibile in actu, ad quod est nobis necessarium lumen intellectus agentis; quia ipsa divina essentia, cum sit a materia separata, est per se actu intelligibilis; sed erit necessarium tantum ad perficiendum intellectum, ad quod etiam nunc lumen intellectus agentis valet. Praedictum autem lumen gloriae sufficienter perficiet intellectum ad videndum divinam essentiam, eo quod ipsa essentia divina totaliter lux intelligibilis est. Unde lumen gloriae ab ea in intellectum descendens facit hoc respectu divinae essentiae in intellectu quod facit respectu aliorum intelligibilium, quae non sunt lux tantum, sed species rei intellectae simul, et lumen; sicut si lux sensibilis per se existeret, ad ejus visionem sufficeret lumen oculum perficiens sine aliqua similitudine.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur determinatum dupliciter: primo ratione limitationis; alio modo ratione distinctionis. Essentia autem divina non est quid determinatum primo modo, sed secundo modo; quia forma non limitatur nisi ex hoc quod in alio recipitur, cui materia commensuratur. In essentia autem divina non est aliquid in alio receptum, eo quod esse ejus est ipsa divina natura subsistens; quod in nulla re alia contingit; nam quaelibet res alia habet esse receptum, et sic limitatum; et inde est quod essentia divina ab omnibus distinguitur per hoc quod est in alio non recipi: sicut si esset aliqua albedo existens non in subjecto, ex hoc ipso distinguere tur a qualibet albedine in subjecto existente; quamvis in ratione albedinis non esset recepta, et sic nec limitata. Patet ergo, quod essentia divina non est quid generale in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta, sed solum in causando; quia id quod est per se, est causa eorum quae per se non sunt. Unde esse per se subsistens est causa omnis esse in alio recepti; et ita essentia divina est intelligibile quod potest determinare intellectum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus creatus fit in actu ad videndum divinam essentiam per lumen gloriae; et hoc sufficit, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod illud lumen gloriae quamvis et ab essentia divina et ab intellectu sit differens per essentiam, non tamen facit mediatam visionem, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod visibilia non sunt lux tantum; et ideo oportet, ad hoc quod visus determinetur ad ea, quod non solum sit ibi lumen, sed etiam species rei visae. Essentia autem divina est pure lux; et ideo non requirit aliquam aliam speciem quam ipsum lumen ut videatur, sicut ex dictis patet.

ARTICULUS II.

(142.)

Utrum intellectus creatus possit simul plura intelligere. — (1 *part.*, *quaest.* 12, *art.* 10, *et quaest.* 58, *art.* 3, *et quaest.* 85, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus creatus possit simul plura intelligere. Potentia enim sensitiva, cum sit materialis, est inferior et magis contracta quam intellectiva. Sed sensus potest simul plura sentire; sicut sensus communis simul sentit album et dulce, dum eorum

(1) *Al.* in statu, vel in effectibus etc.

differentiam cognoscit. Ergo intellectus multo fortius potest simul plura intelligere.

2. Praeterea, plura intelligibilia possunt simul cognosci, inquantum sunt unum. Sed omnia intelligibilia sunt unum, inquantum sunt intelligibilia. Ergo omnia intelligibilia possunt simul cognosci.

3. Praeterea, sicut se habet intellectus in habitu ad intelligibile in habitu, ita se habet intellectus in actu ad intelligibile in actu. Sed intellectus in habitu simul plura intelligibilia cognoscit in habitu. Ergo intellectus in actu simul plura intelligit in actu.

4. Praeterea, ad cognitionem intellectus sufficit species rei intelligibilis in intellectu existens. Sed species intelligibiles non se impediunt quin simul sint in intellectu, cum non sint contrariae, eo quod sunt a materia separatae. Ergo intellectus non impeditur quin possit simul plura intelligere.

5. Praeterea, capacitas intellectus est major quam cujuscumque corporis. Sed aliquod corpus est in quo simul possunt plures species etiam contrariorum fieri, sicut patet quod in uno puncto aeris, in quo se intersecant duae lineae directae a duobus visibilibus ad duos videntes, est species utriusque visibilis. Ergo multo fortius plures species actu possunt simul esse in intellectu; et ita intellectus potest simul plura intelligere.

Sed contra est quod dicit Philosophus in 2 Topic.: *Contingit plura scire, intelligere vero unum solum.*

Respondeo dicendum, quod intellectus dupliciter aliquid intelligit, scilicet primo, et ex consequenti. Ex consequenti quidem contingit plura simul intelligere, inquantum habent ordinem ad unum intelligibile primum; et hoc contingit dupliciter. Uno modo ex unitate ejus quo intelligitur; sicut quando plura intelligibilia per unam speciem intelliguntur; sicut intellectus divinus omnia simul videt per unam essentiam suam: et eodem modo intellectus creatus, videns essentiam divinam, potest simul omnia videre quae per essentiam divinam videt. Alio modo ex unitate ejus quod intelligitur, scilicet quando plura intelliguntur ut unum; totum enim unum est primo intellectum, et illa plura sunt intellecta ex consequenti in illo; sicut cum intellectus intelligit lineam, simul intelligit partes lineae, ut dicitur in 3 de Anima (text. com. 23); et similiter cum intelligit propositionem, intelligit simul subjectum et praedicatum; et cum intelligit similitudinem vel differentiam aliquorum, simul intelligit ea quorum est similitudo vel differentia. Sed quod intellectus simul intelligat plura intelligibilia primo et principaliter, est impossibile. Cujus ratio est, quia intellectus secundum actum est omnino, idest perfecte, res intellecta, ut dicitur in 3 de Anima (text. com. 36). Quod quidem intelligendum est, non quod essentia intellectus fiat res intellecta, vel species ejus; sed quia complete informatur per speciem rei intellectae, dum eam actu intelligit. Unde intellectum simul plura actu intelligere primo, idem est ac si res una simul esset plura. In rebus enim materialibus videmus quod una res numero non potest esse simul plura in actu, sed plura in potentia, vel secundum dispositionem, potest esse unum et idem; idem enim aer est simul potentia aqua et ignis; et possunt etiam simul dispositiones ad utrumque quantum ad aliquid inesse eidem; sicut si aer ex una parte calefieret et ex alia inspissaretur; sed quod aer simul actu sit ignis et aqua, est impossibile; et similiter etiam quod aliquid sit simul actu lapis et ferrum, quae non videntur contraria, sed disparata. Intellectus autem ex ipsa ratione suae potentiae est simul potentia omnia intelligibilia, sicut et sensus omnia sensibilia. Potentia autem sensitiva per similitudines sensibilium reducitur in actum dupliciter. Uno modo incomplete per modum dispositionis, quando scilicet species sensibiles sunt in ea ut dispositiones, quod appellat Avicenna *esse ut in thesauro.* Alio modo perfecte, quando scilicet species sensibiles actu informant potentiam sensitivam, et hoc vocat Avicenna *apprehensionem sensus*, distinguens potentias sensitivas apprehendentes ab illis in quibus sunt formae sensibiles ut in thesauro; et similiter in intellectu in habitu sunt similitudines intelligibilium ut dispositiones; sed quando sunt actu intellectae, sunt in eo ut formae perficientes, et tunc intellectus fit omnino res intellecta; et hoc contingit per intentionem, quae conjungit intellectum intelligibili, et sensum sensibili, ut dicit Augustinus.

Unde patet quod sicut una res materialis non potest esse simul plura actu, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere primo; et hoc est quod Algazel dicit, quod sicut unum corpus non potest simul figurari pluribus figuris, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere. Nec potest dici quod intellectus informetur perfecte simul pluribus speciebus intelligibilibus, sicut unum corpus simul informatur figura et colore; quia figura et color non sunt formae unius generis, nec in eodem ordine accipiuntur, quia non ordinantur ad perficiendum in esse unius rationis; sed omnes formae intelligibiles, inquantum hujusmodi, sunt unius generis, et in eodem ordine se habent ad intellectum, inquantum perficiunt intellectum in actu. Unde plures species intelligibiles se habent sicut figurae plures, vel plures colores, qui simul in actu in eodem esse non possunt secundum idem.

Ad primum ergo dicendum, quod similiter dicendum est de potentia sensitiva, idest quod non potest plura simul sentire, sed ex consequenti, inquantum plura accipiuntur ut unum; sicut plura sensibilia uniuntur in una differentia, et plura sensibilia quae sunt partes uniuntur in uno toto; unde quando sentitur totum, sentiuntur simul plures partes ex consequenti: et tunc intentio sensus non fertur ad aliquam partium principaliter, sed ad totum; quia si ad aliquam partium ferretur ut ad sensibile principale, non simul sentiretur alia. Et iterum sensus communis, quamvis sit una potentia secundum essentiam, tamen aliquo modo multiplicatur secundum esse, inquantum conjungitur diversis sensibus propriis, sicut unum centrum conjungitur pluribus lineis. Unde immutationes omnium sensibilium simul terminantur ad sensum communem, sicut motus qui esset per omnes lineas, posset simul terminari ad centrum; sed intellectus non multiplicatur modo praedicto in plures potentias; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod cognoscibilia quae simul cognoscuntur, oportet quod accipiantur ut cognoscibile unum numero. Omnia autem intelligibilia, inquantum hujusmodi, sunt unum genere, non numero; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod jam patet ex praedictis, quod non eodem modo se habet intellectus in habitu ad intelligibilia in habitu, quae sunt in ipso ut dispositiones, et intellectus in actu ad intelligibilia in actu, quae sunt in ipso ut ultimae perfectiones.

Ad quartum dicendum, quod non solum prohibetur res aliqua esse plura contraria actu simul, sed etiam plura esse disparata, ut patet ex dictis; unde, quamvis formae intelligibiles in intellectu non sint contrariae, nihilominus tamen intellectus prohibetur simul plura intelligere, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod species sensibiles, quae sunt in medio deferente, sunt ibi per modum dispositionis, et non per modum ultimae perfectionis, quia sunt ibi sicut in quodam fluxu; et ideo non est simile.

ARTICULUS III.

(113.)

Utrum intellectus angelicus possit cognoscere singularia. — (1 *part., quaest.* 57, *art.* 2; *et de Ver. quaest.* 8, *art.* 2, *et quaest.* 10, *art.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus angelicus non possit cognoscere singularia. Si enim cognoscit; aut cognoscit per speciem acquisitam, aut per concreatam. Non per acquisitam: quia vel illa esset particularis, et per consequens materialis, et ita in intellectu Angeli immateriali esse non posset; vel esset universalis, et sic per eam singulare cognosci non posset: similiter nec per concreatam: quia species concreata Angelo a principio suae creationis fuit in ipso; ad cognitionem autem alicujus sufficit quod species ejus sit in intellectu; et ita, si per speciem concreatam posset aliquod particulare cognosci dum est praesens, a principio creationis suae illud cognovisset quando adhuc erat futurum; quod non potest esse, quia futura (1) cognoscere solius Dei est; Isai. 41, 27: *Annuntiate quae ventura sunt in futurum; et sciemus quoniam dii estis vos.* Ergo Angelus singularia cognoscere non potest.

2. Si dicatur, quod species illae concreatae faciunt cognitionem praesentium, non autem futurorum; contra. Non potest aliqua cognitio nova fieri, nisi fiat aliqua innovatio in cognoscente. Sed per hoc quod particulare, quod erat futurum, fit praesens, non fit aliqua innovatio in intellectu angelico, cum nihil recipiat a re extra. Ergo si prius, dum erat futurum, non cognoscebat; nec dum fit praesens, cognoscere poterit.

3. Si dicatur, quod quamvis nihil recipiat, tamen formam quam apud se habebat prius, applicat ad particulare quod de novo fit; contra. Intellectus non potest aliquid ad aliud applicare, nisi praecognoscat et quod applicatur, et cui applicatur: quia prius est cognoscere duo secundum se, quam comparationem unius ad alterum. Ergo applicatio praedicta sequeretur cognitionem singularium, et sic non posset esse causa ejus.

4. Praeterea, si Angelus cognoscit singularia; aut cognoscit una specie, aut pluribus. Sed non pluribus; quia sic oporteret quod infinitas species apud se haberet, cum infinita sint particularia, ad minus in potentia: similiter nec una; quia sic intellectus angelicus aequaretur intellectui divino, qui uno, scilicet essentia divina, plura intelligit. Ergo intellectus angelicus singularia cognoscere non potest.

5. Si dicatur, quod non cognoscit per unam speciem omnia, sed per unam speciem omnia individua unius speciei, et non alia; contra. Illa una species non se habet magis ad unum individuum quam ad aliud. Sed oportet quod per speciem intelligibilem intellectus determinetur ad determinatum cognoscibile. Ergo per speciem illam non poterit cognoscere hoc particulare determinate.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. 1, 14: *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis*; quod non posset esse, nisi cognoscerent singulares homines.

Respondeo dicendum, quod Angelus absque dubio singularia cognoscit. Ut autem videamus modum quo hoc possibile sit, sciendum est, quod ad hoc quod singulare aliquod cognoscatur, oportet quod in potentia cognoscitiva sit similitudo ejus, inquantum particulare est. Omnis autem forma de se communis est: unde additio formae ad formam non potest esse causa individuationis: quia quotcumque formae simul aggregentur, ut album, bicubitum, et crispum, et hujusmodi, non constituunt particulare, quia haec omnia simul sunt in uno, et ita in pluribus potentiis est possibile invenire; sed individuatio formae est ex materia, per quam forma contrahitur ad hoc determinatum. Unde ad hoc quod particulare cognoscatur, oportet quod in cognoscente non solum sit similitudo formae, sed aliqualiter materiae. Similitudo autem rei cognitae dupliciter est in cognoscente: uno modo sicut causata a re, sicut in his quae cognoscuntur per speciem abstractam a rebus; alio modo sicut causa rei, ut patet in artifice, qui cognoscit artificiatum per illam formam per quam ipsum facit. Species autem quae est in sensu causata a re sensibili, inquantum non est omnino a conditionibus materialibus depurata, est similitudo formae secundum quod est in materia; et ideo per eam cognoscitur particulare. Sed quia secundum quod in intellectu nostro recipitur species rei sensibilis, est omnino jam a materialibus conditionibus depurata, non potest intellectus noster per eam directe particulare cognoscere, sed per quamdam reflexionem intellectus ad potentias sensitivas, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. Per formam autem, quae est causa rei, hoc modo cognoscitur res secundum quod forma illa est causa ejus. Et quia artifex homo per formam artis non producit materiam, sed materia praesupposita inducit formam artis; forma artis, quae est in mente artificis, non est similitudo artificiati nisi quo ad formam tantum; unde per eam non cognoscit artificiatum in particulari, nisi formam artificiati per sensum accipiat. Artifex autem increatus, scilicet Deus, non solum producit formam, sed etiam materiam. Unde rationes ideales in mente ipsius existentes non solum sunt efficaces ad cognitionem universalium, sed etiam ad singularia cognoscenda a Deo. Sicut autem illae rationes ideales effluunt in res producendas in esse suo naturali in quo particulariter unumquodque subsistit in forma et materia; ita procedunt in mentes angelicas, ut sint

(1) *Al. deest* futura.

in eis principium cognoscendi res secundum suum totum esse in quo subsistunt; et sic per species influxas sibi ab arte divina Angeli non solum universalia, sed etiam particularia cognoscunt, sicut et Deus.

Est tamen differentia in duobus. Primo, quia ideae quae sunt in mente divina, sunt formae factivae rerum, et non solum principia cognoscendi; sed species quae recipiuntur in mente angelica, sunt solum principia cognoscendi, et non sunt factivae, sed exemplatae a factivis. Secundo, quia intellectus quanto est altior et perspicacior, tanto ex uno potest plura cognoscere: et quia intellectus divinus est altissimus, per unam simplicem essentiam suam omnia cognoscit, nec est ibi aliqua pluralitas formarum idealium, nisi secundum diversos respectus divinae essentiae ad res cognitas. Sed in intellectu creato multiplicatur secundum rem quod est unum secundum rem in mente divina, ut non possit omnia per unum cognoscere; ita tamen quod quanto intellectus creatus est altior, tanto pauciores habet formas ad plura cognoscenda efficaces: et hoc est quod Dionysius dicit, 12 cap. cael. Hierarch., quod superiores ordines habent scientiam magis universalem inferioribus; et in lib. de Causis dicitur, quod intelligentiae superiores habent formas magis universales: hoc tamen observato, quod in infimis Angelis sunt formae adhuc universales, intantum quod per unam formam possunt cognoscere omnia individua unius speciei, ita quod illa species sit propria unicujusque particularium secundum diversos respectus ejus ad particularia, sicut essentia divina efficitur propria similitudo singulorum secundum diversos respectus. Sed intellectus humanus, qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium, habet formas intantum particulatas quod non potest per unam speciem nisi unum quid cognoscere: et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adjuncti sunt sensus, quibus singularia accipiat.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus nullo modo cognoscit singularia per speciem acquisitam: quia nec per speciem acceptam a re, sic enim res agerent in intellectum ejus, quod est impossibile; neque per aliquam speciem de novo influxam a Deo revelante ipsi Angelo aliquid de novo, quia species quas Angelus habet apud se concreatas, sufficiunt ad omnia cognoscibilia cognoscenda: sed secundum quod per altius lumen intellectus Angeli elevatur, in altiores conceptiones ex illis speciebus prodire potest; sicut etiam ex eisdem phantasmatum speciebus intellectus Prophetae lumine prophetiae adjutus aliquam cognitionem accipit, ad quam non sufficiebat naturale lumen intellectus agentis. Restat ergo ut Angelus cognoscat singularia per species concreatas. Sicut autem per unam speciem concreatam potest cognoscere diversa individua, ita etiam multo amplius potest per unam cognoscere quidquid est in uno individuo, ut non oporteat eum aliam speciem habere, non qua cognoscit colorem et odorem unius pomi; sed simul cognoscendo hoc pomum, cognoscit quidquid est in pomo illo et essentialiter et accidentaliter. Effectus autem non est in causa sua ut in ea possit cognosci, nisi sit causa determinata ad effectum illum; sicut patet in causis necessariis, quibus cognoscuntur effectus earum; sed causa contingens non determinatur ad effectum suum nisi quando actu producit ipsum; unde in causa contingente non est effectus ejus ut in ea possit cognosci, nisi quando jam actu productus est. Et ideo Angelus per species concreatas cognoscens causas universales omnium singularium contingentium, non cognoscit naturali cognitione effectus earum antequam sint in actu, sed statim cum actu sunt.

Ad secundum dicendum, quod quando aliquid incipit esse praesens, Angelus de novo cognoscit illud non facta aliqua innovatione in ipso Angelo, sed in re cognoscibili, in qua est aliquid quod prius non fuit, quod sine ea cognita non cognoscitur.

Ad tertium dicendum, quod applicatio illa est intelligenda per modum illum quo Deus ideas ad res cognoscendas applicat, non sicut medium cognoscibile ad aliud, sed sicut modus cognoscendi ad rem cognitam; alias nihil valeret ad propositum, sicut ostensum est in objiciendo.

Ad quartum dicendum, quod intellectus Angeli neque una specie cognoscit omnia, neque tot species habet quot sunt individua, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod illa una species efficitur ratio cognoscendi quodlibet individuum, secundum respectum ad ipsum, ut ex dictis patet.

ARTICULUS IV.

(.0:.)

Utrum notitia, quae ab Augustino dicitur proles mentis, sit in mente sicut accidens in subjecto.

Circa quartum sic proceditur. 1. Videtur quod notitia, quae ab Augustino dicitur proles mentis, non sit in mente sicut accidens in subjecto. Nullum enim accidens excedit suum subjectum. Sed notitia excedit mentem, quia mens non solum se ipsam, sed et alia per notitiam novit. Ergo notitia non est accidens mentis.

2. Praeterea, nullum accidens est aequale suo subjecto. Sed notitia est aequalis menti; alias in notitia, mente et amore non consisteret imago Trinitatis, quod Augustinus ponit. Ergo notitia non est accidens mentis.

3. Praeterea, hoc idem videtur ex verbis Augustini, qui in 9 lib. de Trinit. dicit, quod notitia et amor in anima existunt substantialiter, vel, ut ita dicam, essentialiter, non tamquam accidens in subjecto, ut color aut figura in corpore.

Sed contra, notitia mentis nihil aliud esse videtur quam scientia. Sed scientia est accidens, cum sit in prima specie qualitatis. Ergo et notitia.

Respondeo dicendum, quod notitia quatuor modis accipi potest. Primo pro ipsa natura cognoscitiva; secundo pro potentia cognitiva; tertio pro habitu cognoscitivo; quarto pro ipso cognitionis actu. Sicut etiam hoc nomen *sensus*, quandoque nominat naturam sensitivam, prout scilicet est principium hujus naturae, quod est sensibile; quandoque vero nominat ipsam potentiam; quandoque vero actum. Loquendo ergo de notitia primo modo accepta, constat quod non est in substantia mentis sicut accidens in subjecto, sed substantialiter et essentialiter; sicut dicitur, quod rationale est in vivo, et vivum in ente. Si autem loquamur de notitia tribus aliis modis accepta; sic dupliciter potest con-

siderari: vel secundum quod comparatur ad cognoscentem; et sic inest cognoscenti sicut accidens in subjecto, et sic non excedit subjectum, quia nunquam invenitur inesse alicui nisi menti: vel secundum quod comparatur ad cognoscibile; et ex hac parte non habet quod insit, sed quod ad aliud sit. Illud autem quod ad aliquid dicitur, non habet rationem accidentis ex hoc quod est ad aliquid, sed solum ex hoc quod inest; et inde est quod sola relatio secundum rationem sui generis cum substantia remanet in divinis, nec tamen est ibi accidens; et propter hoc notitia secundum considerationem istam non est in anima sicut in subjecto; et secundum hanc comparationem excedit mentem, inquantum alia a mente per notitiam cognoscuntur. Secundum hanc etiam considerationem ponitur Trinitatis imago, quia etiam personae divinae distinguuntur secundum quod ad alterum sunt; et secundum hoc etiam est quaedam aequalitas notitiae ad mentem, inquantum se extendit ad omnia ad quae potest se extendere mens.

Et sic patet responsio ad objecta.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de fruitione animae Christi in passione.

ARTICULUS V.

(145.)

Utrum fuerit fruitio animae Christi in passione. — (*3 part., quaest. 46, artic. 7; de Ver. quaest. 24, art. 10, corp. et 9; opusc. 3, cap. 48, et opusc. 60, de ejus passione.*)

Et videtur quod illa fruitio perveniret usque ad essentiam animae. Anima enim Christi perfecte fruebatur. Sed non esset perfecte fruitio, si ad essentiam animae non perveniret, sed consisteret tantum in una potentia, scilicet in superiori ratione. Ergo perveniebat usque ad essentiam animae.

2. Praeterea, anima Christi perfectius fruebatur quam animae Sanctorum in patria. Sed fruitio Sanctorum in patria pertingit usque ad essentiam animae. Ergo multo fortius in Christo.

Sed contra, nihil fruitur nisi quod cognoscit; quia, secundum Augustinum, fruimur cognitis, in quibus propter se voluntas delectata conquiescit. Sed cognoscere non est essentiae animae, sed potentiae. Ergo fruitio ad essentiam animae non perveniebat.

Respondeo dicendum, quod fruitio in actu quodam consistit, quo Deus videtur et amatur; actus autem non est nisi rei subsistentis; unde, proprie loquendo, neque potentia animae fruitur, neque essentia, sed homo, vel anima per se subsistens; sed tamen potentiae animae sunt principia operationum vitae, sicut essentia animae est principium esse viventis. Et secundum hoc oportet dicere, quod superior ratio, cujus objectum est res aeterna, qua fruendum est, est principium fruitionis, quo scilicet anima fruitur; ad alias autem vires, vel ad animae essentiam, fruitio pertinere non potest nisi per quamdam redundantiam; prout scilicet ex illa fruitione superioris rationis aliquis effectus in essentia animae vel in potentiis inferioribus relinquitur: et sic aliquo modo perveniebat fruitio ad essentiam animae Christi in passione, et aliquo modo non. Si enim consideretur essentia animae in passione Christi prout est actus corporis, sic fruitio ad eam non perveniebat; alias corpus ejus gloriosum factum fuisset: similiter nec ad essentiam, secundum quod est radix inferiorum virium; quia sic fruitionis gaudium dolorem passionis, qui erat in viribus inferioribus, totaliter evacuasset: perveniebat autem ad essentiam animae secundum quod erat radix superioris rationis. Et quia essentia animae est simplex, et est tota in qualibet potentia; ideo dicitur quod tota anima fruebatur in Christo; inquantum scilicet est radix superioris rationis: et tota patiebatur; inquantum scilicet est actus corporis, et radix inferiorum virium.

Ad primum ergo dicendum, quod non impeditur perfectio rei nisi per hoc quod tollitur aliquid de essentialibus rei; gloria autem corporis et inferiorum virium pertinet ad gaudium accidentale beatitudinis; et ideo, quamvis in Christo fruitio non perveniret ad essentiam animae, secundum quod est actus corporis, et secundum quod est radix inferiorum virium, non sequitur quod fruitio fuerit imperfecta in Christo, sive beatitudo.

Ad secundum dicendum, quod anima Christi perfectius fruebatur quam animae Sanctorum in patria, loquendo intensive, non autem loquendo extensive; quia in patria gaudium fruitionis ad inferiores vires et etiam ad corpus glorificatum perveniet; quod si in Christo fuisset, viator non fuisset.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de pluralitate in substantiis spiritualibus inventa; et quaeruntur duo: 1.° utrum immensitas divina excludat pluralitatem personarum; 2.° utrum angelica simplicitas patiatur compositionem ex subjecto et accidente.

ARTICULUS VI.

(146.)

Utrum immensitas divina excludat pluralitatem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod immensitas divina excludat pluralitatem personarum. Omne enim immensum, cum sit indeterminatum, stat in uno. Sed quidquid est in divinis, est immensum. Cum ergo persona sit in divinis, stabit in uno, ita quod non erunt ibi plures personae.

2. Si dicatur, quod personae hoc modo in uno stant quod omnes sunt una essentia; contra. Sicut essentia est immensa, ita et persona. Sed immensitas essentiae facit quod sit una essentia tantum. Ergo immensitas personae facit quod sit una persona tantum.

3. Si dicatur, quod persona non est immensa nisi immensitate essentiae; contra. Persona secundum intellectum addit aliquid supra essentiam. Sed quidquid intelligitur in divinis, intelligitur ut immensum. Ergo praeter immensitatem essentiae est in Deo immensitas personae, quae faciet in divinis unam tantum personam.

Sed contra est quod dicitur 2 Joan. 5, 7: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo.*

Respondeo dicendum, quod immensitas non excludit pluralitatem, nisi secundum quod tollit de-

terminationem, quae est pluralitatis principium primum. Sicut autem dictum est prius, art. 1 hujus quaest., ad 1, duplex est determinatio; scilicet limitationis, et distinctionis. In divinis autem nullo modo cadit determinatio limitationis; cadit autem ibi determinatio distinctionis dupliciter: uno modo secundum quod distinguitur per essentiam ab omnibus creatis ut non limitatum a limitato; alio modo secundum quod persona distinguitur a persona per relationem originis: quae quidem distinctio non est propter aliquam limitationem, sed ratione oppositionis quae est in relatione: unde hanc distinctionem immensitas divina non excludit, et per consequens nec pluralitatem personarum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis persona sit immensa, tamen immensitas est essentiale, sicut persona est bona bonitate essentiali; unde non oportet quod immensitas faciat indistinctionem in personis, sed solum in esse naturae.

Ad tertium dicendum, quod persona non dicitur aliquid secundum intellectum addere supra essentiam, quasi intellectus debeat intelligere aliquid additum essentiae; esset enim intellectus falsus; sed quia intelligendo personam, intelligo essentiam de necessitate, sed non e converso: unde objectio non procedit.

ARTICULUS VII.

(117.)

Utrum in Angelis sit compositio accidentis et subjecti. — (1 *part., quaest.* 50, *art.* 6.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non sit compositio accidentis et subjecti. Quia esse accidentale causatur ab esse substantiali. Ergo et compositio accidentalis a compositione substantiali. Sed in Angelis non est compositio substantialis, quia sunt substantiae simplices, ut Dionysius dicit. Ergo nec compositio accidentalis.

2. Praeterea, Boetius dicit in lib. de Trinit., quod forma simplex subjectum esse non potest. Sed Angeli sunt formae simplices, secundum Dionysium. Ergo non possunt esse subjectum accidentis.

Sed contra est quod Augustinus substantias spirituales ponit deficere a simplicitate divina per hoc quod est in eis compositio accidentis et subjecti.

Respondeo dicendum, quod ex hoc aliquid est susceptivum formae substantialis vel accidentalis, quod aliquid habet possibilitatis: quia de ratione potentiae est ut actui substernatur, qui forma dicitur. De Angelis autem diversi diversa sentiunt. Quidam enim dicunt, quod sunt ex materia et forma compositi; alii dicunt, quod sunt compositi ex esse et quod est, ut Boetius dicit: et utroque modo oportet ponere potentialitatem in Angelo. De primo enim modo patet: similiter patere potest de secundo: quia omne quod non est suum esse oportet quod habeat esse receptum ab alio, quod est sibi causa essendi. Et ita, in se consideratum, est in potentia respectu illius esse, quod recipit ab alio; et hoc modo ad minus potentialitatem ponere oportet in Angelo, quia Angelus non est suum esse, hoc enim solius Dei est; et ita relinquitur quod Angelus possit esse subjectum accidentalis formae.

Ad primum ergo dicendum, quod substantialis simplicitas in Angelis excludit compositionem materiae et formae, non autem compositionem ex esse et quod est; quam compositionem ad minus accidentalis compositio in Angelis praesupponit. Et iterum non oportet quod, si esse accidentale causatur a substantiali, compositio accidentalis a compositione substantiali causetur; quia substantia aliquo modo simplex potest esse subjectum accidentis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Boetius loquitur de illa forma simplici quae est actus purus, cui nihil potentialitatis admiscetur; et talis est solus Deus.

QUAESTIO IV.

Deinde quaeritur de sacramento altaris; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum corpus Christi secundum totam suam quantitatem contineatur sub speciebus panis; 2.° utrum in eodem instanti sit panis et corpus Christi; 3.° utrum Deus possit facere quod albedo et aliae qualitates sint sine quantitate, sicut facit quod quantitas in sacramento altaris sit sine subjecto.

ARTICULUS VIII.

(118.)

Utrum possit totum corpus Christi sub speciebus panis contineri. — (3 *part., quaest.* 76, *art.* 1, *et quaest.* 79, *art.* 1, *ad* 3.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod non possit totum corpus Christi sub illis speciebus panis contineri. Non enim potest etiam per miraculum fieri ut duo contradictoria sint simul vera, ut Augustinus dicit contra Faustum. Hoc autem sequeretur, si totum corpus Christi subesset illis speciebus: si enim est sub illis speciebus totum, non est majus illis speciebus, cum non excedat eas; et tamen secundum rei veritatem est majus, cum sit bicubitum (1), vel amplius; et sic erit eodem majus et non majus. Ergo non potest, etiam per miraculum, fieri quod sub illis speciebus contineatur totum.

Sed contra, ubicumque est pars alicujus corporis, est totum corpus, nisi corpus sit divisum. Sed corpus Christi non est divisum, cum sit impassibile. Ergo, cum aliquid corporis Christi sit sub illis speciebus, ut dicitur Matth. 26, 12: *Hoc est corpus meum*; oportet quod sub illis speciebus totum corpus Christi contineatur.

Respondeo dicendum, quod sub illis speciebus absque dubio continetur totum corpus Christi, et tota quantitas ejus. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in sacramento altaris dupliciter aliquid continetur: uno modo ex vi sacramenti; alio modo ex naturali concomitantia; verbi gratia, sub speciebus panis continetur et corpus et sanguis Christi; sed corpus ex vi sacramenti, sanguis ex concomitantia naturali; quia corpus Christi non est sine sanguine; sub speciebus autem vini est e converso. Illud autem continetur sub sacramento ex vi sacramenti quod est transubstantiationis terminus; et propter hoc anima et Divinitas non continetur in sacramento ex vi sacramenti, cum panis et vi-

(1) *Al.* sicut bicubitum etc.

num in ea non convertantur, sed ex naturali concomitantia, qua anima inseparabiliter unitur illi corpori, et Divinitas humanitati. Cum autem ex parte panis substantia transeat, et quantitas maneat cum reliquis accidentibus, patet quod directe transubstantiationis terminus est substantia corporis Christi; et sic ipsa substantia corporis Christi est ibi ex vi sacramenti, sed quantitas ex naturali concomitantia. Unde patet quod substantia corporis Christi immediate habet ordinem ad dimensiones panis remanentes; quantitas autem corporis Christi quasi ex consequenti. E converso autem est, in ordine locati ad locum; quia substantia locati ordinatur ad locum mediantibus dimensionibus propriis; et inde est quod oportet dimensiones locati commensurari dimensionibus loci continentis; non autem dimensionem corporis Christi commensurari dimensionibus specierum; et ideo sub cujuscumque parvis dimensionibus panis potest esse totum corpus Christi, sicut tota natura substantiae alicujus corporis salvatur in qualibet parte illius corporis.

Ad primum ergo dicendum, quod non sequitur ex hoc corpus Christi non esse majus illis speciebus, quia non continetur sub eis quasi commensuretur; et sic non sequitur contradictoria esse simul.

ARTICULUS IX.

Utrum in eodem instanti sub speciebus illis sit substantia panis et corpus Christi. — (1 *part.*, *quaest.* 55, *art.* 5, *corp.*; 3 *part.*, *quaest.* 75, *art.* 7; *et* 4, *dist.* 2, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 2, *ad* 2.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in eodem instanti sub speciebus illis sit substantia panis et corpus Christi. Accipiatur enim ultimum instans in quo est panis, et primum instans in quo est corpus Christi. Aut ergo sunt duo instantia, aut unum. Sed non duo; quia, cum inter quaelibet duo instantia sit tempus medium, esset aliquod tempus dare in quo non esset ibi nec corpus Christi nec substantia panis. Ergo oportet quod sit unum instans; et sic in eodem instanti ibi est panis et corpus Christi.

2. Si dicatur quod non est dare ultimum instans in quo est panis; contra. Esse panis mensuratur quodam tempore. Sed mensura propria aequatur mensurato. Ergo in quolibet instanti illius temporis est ibi panis, et sic in ultimo instanti.

3. Praeterea, sicut se habet tempus ad motum continuum, ita se habet instans ad mutationem instantaneam. Sed tempus includit utrumque terminorum motus continui. Ergo et terminum (1) transubstantiationis, quae est mutatio instantanea. Ejus autem termini sunt panis et corpus Christi. Ergo in eodem instanti est panis et corpus Christi.

4. Praeterea, in qualibet mutatione instantanea simul est verum dicere quod fit et factum est, quia in instanti non est accipere prius et posterius. Ergo, cum transubstantiatio sit mutatio instantanea; simul verum est dicere quod sit ibi corpus Christi et factum est: ergo corpus Christi simul est ibi et non est. Sed quando non est ibi corpus Christi, est ibi substantia panis. Ergo simul in eodem instanti est ibi corpus Christi et substantia panis.

Sed contra, duae formae substantiales disparatae non possunt in eodem instanti eidem inesse. Sed forma panis et corpus Christi sunt hujusmodi. Ergo non possunt simul eidem inesse et in eodem instanti.

Respondeo dicendum, quod nullo modo in eodem instanti est ibi corpus Christi et substantia panis; nec est assignare ultimum instans in quo est ibi panis, sed ultimum tempus quod continuatur ad instans illud in quo primo est ibi corpus Christi.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in rebus naturalibus mutationes instantaneae sunt termini motus semper; cujus ratio est, quia hujusmodi mutationes habent pro terminis formam et privationem, sicut generatio ignis ignem et non ignem. Inter formam autem et privationem non potest esse aliquod medium nisi per accidens; inquantum scilicet illud quod privatur forma, magis et minus appropinquat ad formam, ratione alicujus dispositionis ad formam, quae intenditur vel remittitur per motum continuum: et ideo oportet praeexistere motum alterationis, qui terminetur ad generationem: et sic alteratio habet duos terminos; unum sui generis, scilicet ultimam dispositionem, quae est necessitas ad formam, quia alteratio est motus in qualitate; et alium alterius generis, scilicet formam substantialem. Et eodem modo illuminatio est terminus localis solis, qui est mutatio instantanea existens inter formam luminis et privationem ejus, scilicet tenebras. Cujuslibet autem motus qui mensuratur aliquo tempore, oportet quod ultimus terminus sit in ultimo instanti temporis. Unde, cum forma substantialis sit quidam terminus alterationis, oportet quod in ultimo instanti illius temporis introducatur forma substantialis. Corruptio autem et generatio simul currunt, quia generatio unius est corruptio alterius. Oportet ergo quod in ultimo instanti illius temporis sit terminus corruptionis unius, ut aeris, et terminus generationis alterius, ut ignis. Terminus autem corruptionis est non esse. Oportet ergo quod in ultimo instanti illius temporis sit primo non aer, et primo ignis (1). Sed ante ultimum instans alicujus temporis non potest accipi penultimum; quia inter quaelibet duo instantia est tempus medium, secundum Philosophum; et sic non est accipere ultimum instans in quo sit aer; sed in toto tempore mensurante motum alterationis erat aer, et in ultimo instanti ejus est primo non aer, et primo ignis. Et similiter transubstantiatio est terminus cujusdam motus, qui consistit in prolatione verborum: unde in ultimo instanti temporis mensurantis illam prolationem est primo non panis, et primo corpus Christi; et sic non est ultimum instans in quo est panis, sed ultimum tempus. Inter tempus autem et instans non oportet quod aliquid cadat medium, sicut nec inter lineam et punctum; et sic non oportet quod aliquando neque sit panis neque corpus Christi.

Et ita patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod punctum additum vel subtractum lineae non facit majus vel

(1) *Al.* et unum.

(1) *Al.* et primo non ignis.

minus: et similiter est de instanti apposito tempori vel subtracto ab eo. Unde, quamvis in ultimo instanti temporis mensurantis esse, panis non sit panis, tamen non sequitur quod tempus illud sit majus quam duratio esse panis, et sic quod mensura non aequetur mensurato.

Ad tertium dicendum, quod instans dicitur mensurare mutationem aliquam instantaneam, inquantum mensurat terminum ejus *ad quem*, quia terminus *a quo* jungitur cum toto motu praecedenti; et ita mensuratur tempore mensurante motum praecedentem; sed tempus mensurat motum ratione utriusque termini; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod *fieri* dicitur dupliciter. Uno modo, moveri ad esse; et sic illud quod generatur, in toto tempore alterationis praecedentis dicitur fieri: et hoc modo loquitur Philosophus de *fieri* in 6 Physic, ubi ostendit quod omne *factum esse* praecedit *fieri*, et omne *fieri* praecedit *factum esse*; et sic non est verum quod aliquid fiat et factum sit; sed sic est verum quod illud quod fit, non est. Alio modo dicitur fieri res quando introducitur forma; et sic *fieri* non est moveri, sed terminari motum: unde sicut simul motus terminatur et terminatus est; ita simul aliquid fit et factum est: sed hoc modo illud quod fit, est; quia terminus factionis est *esse*, in quo ponitur esse illud *esse* quod dicitur hoc modo moveri.

ARTICULUS X.

(150.)

Utrum Deus possit facere quod albedo aut aliqua qualitas corporalis sit sine quantitate. — (*Perihermenias lect.* 10, *in princ.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit facere quod albedo aut aliqua qualitas corporalis sit sine quantitate. Quia quantitas est prima dispositio corporis, ex eo quod immediate adhaeret substantiae, ut dicit Boetius. Sed primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post, ut dicitur in 2 Metaph. (text. com. 3). Ergo a quantitate habent omnia alia accidentia quod sint dispositiones corporales: ergo remota quantitate, nulla qualitas corporalis remaneret.

2. Praeterea, qualitas spiritualis, ut scientia vel virtus, est nobilior quam qualitas corporalis. Sed qualitas spiritualis etiam miraculose non posset esse sine subjecto, ut videtur. Ergo multo minus qualitas corporis posset esse sine subjecto, ad minus quod est quantitas.

3. Praeterea, magis est remotum a natura quod qualitas corporalis sit omnino sine subjecto (1), quam quod sit in subjecto spirituali: quia esse in subjecto spirituali est qualitatis spiritualis, quae est in praedicamento eodem cum qualitate corporali; sed esse omnino sine subjecto est substantiae, quae est aliud praedicamentum. Sed non posset miraculose fieri quod qualitas corporalis esset in subjecto spirituali, ut albedo in Angelo. Ergo multo minus potest fieri quod qualitas corporalis non habeat subjectum, ad minus quantitatem.

4. Praeterea, magis dependet qualitas a substantia quam e converso. Sed Deus non posset facere aliquam substantiam creatam absque omni accidente: quia ad minus oportet quod creaturae insit relatio ad suum Creatorem. Ergo multo minus potest fieri quod qualitas sit absque omni subjecto.

5. Sed contra, propter hoc potest fieri quod in sacramento altaris quantitas sit sine substantia, quia quantitas per essentiam a substantia differt. Sed similiter qualitas differt per essentiam a quantitate. Ergo eadem ratione fieri posset ut qualitas esset sine quantitate.

Respondeo dicendum, quod divinae potentiae, ratione suae immensitatis, attribuendum est quidquid in defectum non sonat; tamen aliqua sunt quae natura creata non patitur ut fiant, propter aliquam repugnantiam quam important ratione contradictionis implicitae: et de talibus consuevit a quibusdam dici quod Deus potest facere, quamvis fieri non possint.

Ut ergo videamus utrum fieri possit a Deo quod albedo sit sine quantitate, sciendum est, quod in albedine et qualibet alia qualitate corporali est duo considerare: scilicet ipsam naturam albedinis, per quam speciem sortitur; et individuationem ejus, secundum quod est haec albedo sensibilis ab alia albedine sensibili distincta. Posset ergo fieri miraculo ut natura albedinis subsisteret absque omni quantitate; tamen illa albedo non esset sicut haec albedo sensibilis, sed esset quaedam forma intelligibilis ad modum formarum separatarum, quas Plato posuit. Sed quod haec albedo sensibilis individuata esset sine quantitate, fieri non posset, quamvis fieri possit quod quantitas individuata sit sine substantia; quia quantitas non individuatur solum ex subjecto, sicut alia accidentia, sed etiam ex situ, qui est de ratione ipsius quantitatis dimensivae, quae est quantitas positionem habens. Et ideo possibile est imaginari duas lineas separatas ejusdem speciei numero diversas secundum diversum situm; alias linea non esset divisibilis ex ipsa ratione sui generis; non enim dividitur linea nisi in lineas. Plures autem albedines ejusdem speciei sine subjecto imaginari, est impossibile; et sic patet quod albedo non individuatur nisi ex subjecto: et propter hoc non posset esse individua, nisi esset in aliquo subjecto, ad minus in quantitate: sed quantitas habet unde individuetur etiam absque subjecto; et ideo potest per miraculum esse haec quantitas sensibilis etiam absque subjecto, sicut patet in corpore Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod si albedo sine quantitate esset, jam non esset corporalis qualitas, sed spiritualis, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod de qualitate spirituali omnino idem dicendum videtur quod de qualitate corporali dictum est.

Ad tertium dicendum, quod cum substantia spiritualis quantitate careat, non potest fieri quod qualitas corporalis sit in substantia spirituali nisi per modum illum quo potest esse sine quantitate, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod substantia creata comparatur ad Deum, consequitur ipsam aliquod accidens, sicut ipsa relatio creationis, aut servitutis, aut alia similis ratio: unde, sicut Deus non potest facere quod creatura non dependeat ab ipso, ita non posset facere quod esset absque hujusmodi accidentibus; posset autem facere quod esset absque aliis accidentibus. Accidens autem non habet subjectum ex hoc quod comparatur ad Deum; et ideo nihil prohibet quin

(1) *Al.* sine objecto, *et sic infra.*

Deus facere possit aliquod accidens esse sine subjecto.

Ad quintum quod objicitur contra, patet quod non est eadem ratio de quantitate et qualitate, ut ex dictis patet.

QUAESTIO V.

Deinde quaeritur de corporibus damnatorum; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum corpora damnatorum sint incorruptibilia; 2.° utrum resurgent cum suis deformitatibus; 3.° utrum punientur in inferno verme, et fletu corporali.

ARTICULUS XI.

(151.)

Utrum corpora damnatorum erunt incorruptibilia. — (4, *dist.* 44, *quaest.* 3, *art.* 2, *quaest.* 2; *et cont. Gent.* 4, *cap.* 89; *et opusc.* 10, *cap.* 25, *et opusc.* 11, *cap.* 19, *et* 20.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora damnatorum non erunt incorruptibilia. Corpus enim non potest esse incorruptibile nisi per naturam, ut caeleste, vel per gratiam innocentiae, ut corpus hominis in primo statu, vel per gloriam, sicut corpus Christi in resurrectione. Sed nullum istorum competit corporibus damnatorum. Ergo corpora damnatorum non erunt incorruptibilia.

2. Si dicatur quod erunt incorruptibilia ex decreto divinae justitiae ut perpetuo puniantur; contra. Culpae non debetur poena perpetua nisi secundum quod habet aliquid perpetuitatis. Sed perpetuitas culpae non est ex parte corporis, sed ex parte voluntatis, quae eligit perpetuo in peccato manere. Ergo divina justitia non requirit quod corpus aeternaliter puniatur.

3. Praeterea, corpus non punitur pro peccato animae nisi inquantum est organum animae operantis peccatum. Sed in aliquibus actibus potest esse peccatum mortale in quibus corpus non communicat, sicut patet in peccatis spiritualibus. Ergo si aliquis pro eis solis damnetur, corpori ejus non debetur poena perpetua.

4. Praeterea, sicut aliquis damnatur propter peccatum transgressionis, ita damnatur propter peccatum omissionis. Sed in omissione nihil cooperatur corpus. Ergo non debetur sibi poena perpetua, si propter peccatum omissionis aliquis damnetur; et sic divina justitia non requirit corpora damnatorum esse incorruptibilia.

Sed contra, remota causa removetur effectus. Sed post resurrectionem cessabit motus caeli, qui est causa corruptionis in corporibus. Ergo cessabit corruptio; et sic corpora damnatorum erunt incorruptibilia.

Respondeo dicendum, quod corpora damnatorum erunt incorruptibilia, quamvis sint passibilia. Incorruptibilitatis autem prima causa et principalis est justitia divina, quae conservabit corpora damnatorum in perpetuis poenis; sed causa secundaria, et quasi coadjuvans, erit quies motus caeli; quo quiescente, nulla actio vel passio poterit esse in corporibus, pertinens ad transmutationem naturae. Unde et corpora damnatorum non patiuntur ab igne passione naturae, qua natura corporis humani transmutetur a natura sua; sed patientur passione animae, sicut organum sensus a sensibili, suscipiendo similitudinem qualitatis sensibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex insufficienti divisione; est enim hic alia causa incorruptionis a rebus quae tanguntur in objectione; scilicet decretum divinae justitiae. Quamvis possit dici aliquo modo, quod etiam per naturam erunt incorruptibilia, inquantum scilicet removetur naturale corruptionis principium; scilicet motus caeli.

Ad secundum dicendum, quod peccatum et rationem culpae et perpetuitatis habet ex anima, non ex corpore; unde, sicut corpus punitur pro peccato, inquantum est instrumentum peccati rationem culpae habentis ab anima, ita perpetuo puniri debet, inquantum est instrumentum peccati quod habet perpetuitatem ex voluntate.

Ad tertium dicendum, quod haec non est ratio principaliter quare corpus punitur pro peccato animae, quia est instrumentum animae operantis peccatum; sed magis quia est pars essentialis hominis, qui operatur: proprie enim loquendo, homo est qui peccat per animam; et ideo, si puniretur anima tantum, non puniretur qui peccavit, scilicet homo. Nec tamen est verum quod aliquis actus sit hominis in vita praesenti in quo corpus non communicet; quia, quamvis in actibus intellectivae partis non communicet corpus sicut instrumentum actus, communicat tamen sicut repraesentans objectum; quia objectum intellectus est phantasma, sicut color visus, ut dicitur in 3 de Anima (text. com. 30). Phantasma autem non est sine organo corporali; et sic patet quod etiam intelligendo, et in aliis actibus animae, utimur aliquo modo corpore.

Ad quartum dicendum, quod pro peccato omissionis non damnatur aliquis quia aliquid agatur; sed quia omittitur illud quod est debitum fieri ab anima et a corpore, inquantum corpus communicat actionibus animae; et ita eodem modo peccatum transgressionis et omissionis pertinet ad corpus et animam.

ARTICULUS XII.

(152.)

Utrum corpora damnatorum resurgent sine deformitatibus. — (4, *dist.* 44, *quaest.* 3, *art.* 1, *quaest.* 1; *et contra Gent.* 4, *cap.* 88.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod corpora damnatorum resurgent sine deformitatibus. Resurrectio enim fiet divina virtute, quae est perfectissima. Sed virtutis perfectae perfecta est operatio et effectus. Ergo, sicut corpora resurgentium erunt perfecta, ita corpora damnatorum resurgent sine deformitatibus.

Sed contra est Sapientiae 11, 17: *Per quae peccat quis, per haec et torquetur.* Sed damnati peccaverunt per corpora deformitatem habentia. Ergo resurgent cum deformitatibus.

Respondeo dicendum, quod deformitas in corpore potest esse duobus modis. Uno modo ex defectu alicujus membri; et talis deformitas, ut communiter dicitur, in corporibus damnatorum non erit, quia omnes resurgent incorrupti, idest sine defectu alicujus membri, ut sic totum corpus puniatur in reprobis et praemietur in electis. Alio

modo potest esse deformitas vel defectus corporis ex indebita proportione partium; sicut febris accidit ex indebita proportione humorum; et sicut gibbositas accidit ex superabundantia carnis in aliqua parte; et de tali deformitate vel defectu est duplex opinio. Quidam enim, attendentes damnationem reproborum, ut nihil eis mali deesset, dixerunt, quod talibus deformitatibus non carebunt. Alii vero attendentes virtutem resuscitantis, qui, sicut naturam condidit in opere creationis, ita naturam in resurrectione reparabit, dicunt, quod omnes defectus qui ex vitio naturae acciderunt, auctor naturae amovebit, ut febrem et hujusmodi; sed defectus qui ex prava voluntate processerunt, in reprobis remanebunt, sicut sunt maculae et reatus peccatorum. Quid autem horum verius sit, Augustinus in Ench. sub dubio relinquit, dicens, quod *nulla debet esse quaestio de pulchritudine illorum quorum est certa damnatio.*

His visis, facile patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XIII.

(153.)

Utrum corpora damnatorum punientur vermibus et fletu corporalibus. — (*Art.* 176; *et* 4 *dist.* 50, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 3; *et opusc.* 20, *cap.* 40, 41 *et* 42.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpora damnatorum punientur vermibus et fletu corporalibus. Dicitur enim Judith. ult., 21: *Dabit ignem et vermes in carnes eorum.* Sed vermis spiritualis non datur in carnem, sed magis in animam. Ergo vermis quo reprobi punientur, non est tantum spiritualis, sed etiam corporalis.

2. Item, Lucae 13, dicit quaedam Glossa quod *per fletum, quem Dominus reprobis comminatur, potest probari vera corporum resurrectio*: quod non esset, si fletus ille esset tantum spiritualis. Ergo etc.

Sed contra est quod vermis quo punientur reprobi, est immortalis; Isai. ult., 24: *Vermis eorum non morietur.* Sed nullum animal habet ordinem ad immortalitatem nisi homo. Ergo vermis ille non erit materialis.

Praeterea, in fletu corporali fit quaedam resolutio lacrymarum. Sed omne corpus finitum a quo aliquid continue resolvitur, nisi fiat aliqua restauratio, tandem consumitur. Cum ergo in corporibus damnatorum nulla restauratio fiat deperditi, videtur quod fletus, qui erit in eis perpetuus, non erit materialis.

Respondeo dicendum, quod circa hoc Augustinus, lib. 10 de civit. Dei, ponit diversas opiniones, sic dicens: *In poenis malorum et inextinguibilis ignis et vivacissimus vermis ab aliis atque aliis aliter atque aliter est expositus. Alii quippe utrumque ad animum retulerunt; alii utrumque ad corpus, alii ad corpus ignem, ad animum tropice vermem: quod esse credibilius videtur.* Unde sequentes Augustinum, dicimus, quod vermis ille erit spiritualis, ut ipse remorsus conscientiae interius animam corrodens, vermis dicatur; et similiter fletus erit spiritualis, ut ipse dolor fletus dicatur. Aliquo tamen modo posset dici corporalis fletus, etiam sine lacrymarum emissione; ut fletus dicatur non solum dolor animae, sed dispositio qua corpus disponitur, anima dolente.

Ad primum ergo dicendum, quod locutio illa tropica est; et sic possumus per carnes exponere animas impiorum, qui carnales fuerunt.

Ad secundum dicendum, quod fletus corporalis modo praedicto sine lacrymarum emissione sufficit ad veritatem resurrectionis insinuandam. Si tamen sustineretur quod vermis et fletus essent corporales; posset dici, quod divina virtute et vermis ille sustentaretur, et lacrymarum deperditio restauraretur.

QUAESTIO VI.

Deinde quaeritur de sensibus sacrae Scripturae; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum praeter sensus litterales in verbis sacrae Scripturae alii sensus lateant; 2.° de numero sensuum sacrae Scripturae; 3.° utrum illi sensus inveniantur in aliis scripturis.

ARTICULUS XIV.

(154.)

Utrum in eisdem verbis sacrae Scripturae lateant plures sensus. — (1 *part., quaest.* 2, *art.* 9, *ad* 2; *et art.* 10, *ad* 1: *et quaest.* 10, *art.* 1, *corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in eisdem verbis sacrae Scripturae non lateant plures sensus. Quia dictionibus semel sumptis non est utendum aequivoce vel multipliciter. Sed pluralitas sensuum facit multiplicem locutionem. Ergo in eadem locutione sacrae Scripturae non possunt plures sensus latere.

2. Praeterea, sacra Scriptura ordinata est ad intellectum, secundum illud Psalm. 118, 130: *Declaratio sermonum tuorum..... dat intellectum.* Sed multiplicitas sensuum obnubilat intellectum. Ergo non debent in sacra Scriptura multi sensus esse.

3. Praeterea, id quod potest esse occasio erroris, debet in sacra Scriptura vitari. Sed ponere alios sensus praeter litteralem in Scriptura, potest esse occasio erroris; quia quilibet posset exponere sacram Scripturam secundum quod ipse vellet, ad confirmationem opinionis suae. Ergo non debent esse plures sensus in sacra Scriptura.

4. Praeterea, Augustinus dicit, 2 super Genesim ad litteram, quod major est sacrae Scripturae auctoritas quam omnis humani ingenii perspicacitas. Ergo ille sensus qui non habet auctoritatem ad aliquid confirmandum, non est conveniens sensus sacrae Scripturae. Sed nullus sensus praeter litteralem habet robur ad aliquid confirmandum, ut patet per Dionysium in epist. ad Titum: dicit enim, quod *symbolica Theologia*, idest quae ex similibus procedit, *non est argumentativa.* Ergo sacra Scriptura alios sensus praeter litteralem non habet.

5. Praeterea, quicumque sensus ex verbis alicujus scripturae trahitur quem auctor non intendit, non est sensus proprius; quia auctor per unam scripturam non potest intelligere nisi unum, quia non contingit plura simul intelligere, secundum Philosophum. Ergo non possunt esse plures sensus proprii sacrae Scripturae.

Sed contra est quod dicitur Dan. 12, 4: *Pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia.*

Praeterea, Hieronymus dicit in prologo Bibliae, loquens de Apocalypsi: *In verbis singulis multiplices latent intelligentiae.*

Respondeo dicendum, quod sacra Scriptura ad hoc divinitus est ordinata ut per eam nobis veritas manifestetur necessaria ad salutem. Manifestatio autem vel expressio alicujus veritatis potest fieri de aliquo rebus et verbis; inquantum scilicet verba significant res, et una res potest esse figura alterius. Auctor autem rerum non solum potest verba accommodare ad aliquid significandum, sed etiam res potest disponere in figuram alterius: et secundum hoc in sacra Scriptura manifestatur veritas dupliciter. Uno modo secundum quod res significantur per verba: et in hoc consistit sensus litteralis. Alio modo secundum quod res sunt figurae aliarum rerum; et in hoc consistit sensus spiritualis, et sic sacrae Scripturae plures sensus competunt.

Ad primum ergo dicendum, quod varietas sensuum, quorum unus ab alio non procedit, facit multiplicitatem locutionis; sed sensus spiritualis semper fundatur super litteralem, et procedit ex eo; unde ex hoc quod sacra Scriptura exponitur litteraliter et spiritualiter, non est in ipsa aliqua multiplicitas.

Ad secundum dicendum, quod secundum quod Augustinus dicit in lib. de doctrin. Christ., utiliter est a Deo dispositum ut veritas in sacra Scriptura cum aliqua difficultate manifestetur: est enim hoc utile ad tollendum fastidium; quia ad ea quae sunt difficilia, major surgit attentio, quae taedium tollit: similiter ex hoc, tollitur superbiendi occasio, dum homo difficulter sacrae Scripturae (1) veritatem capere potest: similiter per hoc veritas fidei ab irrisione infidelium defenditur; unde Dominus Matth. 7, 6, *Nolite*, inquit, *sanctum dare canibus*; et Dionysius Timotheum monebat ut sacra ab immundis incontaminata servaret. Et ita patet quod expedit veritatem fidei sub diversis sensibus in sacra Scriptura tradi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in lib. de doctrina Christ., nihil est quod occulte in aliquo loco sacrae Scripturae tradatur quod non alibi manifeste exponatur; unde spiritualis expositio semper debet habere fulcimentum ab aliqua litterali expositione sacrae Scripturae; et ita vitatur omnis erroris occasio.

Ad quartum dicendum, quod non est propter defectum auctoritatis quod ex sensu spirituali non potest trahi efficax argumentum; sed ex ipsa natura similitudinis, in qua fundatur spiritualis sensus. Una enim res pluribus similis esse (2) potest; unde non potest ab illa, quando in Scriptura sacra proponitur, procedi ad aliquam illarum determinate; sed est fallacia consequentis: verbi gratia, leo propter aliquam similitudinem significat Christum et diabolum: unde per hoc quod aliquid de leone dicitur in sacra Scriptura, ad neutrum potest fieri processus, in sacra Scriptura argumentando.

Ad quintum dicendum, quod auctor principalis sacrae Scripturae est Spiritus sanctus, qui in uno verbo sacrae Scripturae intellexit multo plura quam per expositores sacrae Scripturae exponantur, vel discernantur: nec est etiam inconveniens quod homo, qui fuit actor instrumentalis sacrae Scripturae, in uno verbo plura intelligeret: quia Prophetae, ut Hieronymus dicit super Osee, ita loquebantur de factis praesentibus, quod etiam intenderunt futura significare: unde non est impossibile simul plura intelligere, inquantum unum est figura alterius.

(1) *Al.* dupliciter sacrae Scripturae etc.
(2) *Al.* simul esse.

ARTICULUS XV.

(155.)

Utrum debeant distingui quatuor sensus sacrae Scripturae. — (1 *part., quaest.* 1, *art.* 10.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant distingui quatuor sensus sacrae Scripturae; scilicet historialis vel litteralis, allegoricus, moralis et anagogicus. Sicut enim in sacra Scriptura aliqua figurate dicuntur de Christo, ita etiam figurate dicuntur de multis aliis hominibus; sicut Dan. 8, per hircum caprarum significatur rex Graecorum. Sed hujusmodi figurativae locutiones non faciunt aliquem sensum praeter litteralem in sacra Scriptura. Ergo nec sensus allegoricus, per quem exponuntur de Christo ea quae in figura ipsius praecesserunt, debet alius sensus ab historico poni.

2. Praeterea, una est Ecclesia capitis et membrorum. Sed sensus allegoricus videtur pertinere ad caput Ecclesiae, scilicet Christum; sensus moralis videtur pertinere ad membra ejus, scilicet fideles. Ergo sensus moralis non debet ab allegorico distingui.

3. Praeterea, moralis sensus est qui ad morum instructionem pertinet. Sed sacra Scriptura in pluribus locis secundum litteralem sensum mores instruit. Ergo moralis sensus non debet distingui a litterali.

4. Praeterea, sicut Christus est caput Ecclesiae militantis, ita est caput triumphantis; nec est alius et alius Christus. Ergo nec sensus anagogicus, per quem aliqua exponuntur de Ecclesia triumphante, debet esse alius ab allegorico, quo aliqua exponuntur de Christo et Ecclesia militante.

5. Praeterea, si isti quatuor sensus essent de necessitate sacrae Scripturae, quaelibet pars sacrae Scripturae deberet hos quatuor sensus habere. Sed hoc falsum est; ut enim Augustinus dicit super Genesim ad litteram, *in quibusdam sensus litteralis quaerendus est solus.* Ergo hi quatuor sensus non sunt de necessitate expositionis sacrae Scripturae.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 super Genesim ad litteram: *In omnibus libris sanctis oportet intueri quae ibi aeterna intuentur, quae ibi facta narrantur, quae futura praenuntiantur, quae agenda praecipiuntur.* Primum autem pertinet ad sensum anagogicum, secundum ad historicum, tertium ad allegoricum, quartum ad moralem. Ergo quatuor sunt sensus sacrae Scripturae.

Praeterea, Beda, super Genesim in princ., dicit: *Quatuor sunt sensus sacrae Scripturae: historia, quae res gestas loquitur; allegoria, in qua aliud ex alio intelligitur; tropologia,* idest moralis locutio, *in qua de moribus ordinandis tractatur; anagogia, per quam de summis et caelestibus tractaturi ad superiora reducimur.*

Respondeo dicendum, quod distinctio istorum quatuor sensuum hoc modo accipi debet. Sicut enim dictum est, sacra Scriptura veritatem quam tradit, dupliciter manifestat; per verba, et per re-

rum figuras. Manifestatio autem quae est per verba, facit sensum historicum sive litteralem; unde totum id ad sensum litteralem pertinet quod ex ipsa verborum significatione recte accipitur. Sed sensus spiritualis, ut dictum est, accipitur vel consistit in hoc quod quaedam res per figuram aliarum rerum exprimuntur, quia visibilia solent esse figurae invisibilium, ut Dionysius dicit. Inde est quod sensus iste qui ex figuris accipitur, spiritualis vocatur. Veritas autem quam sacra Scriptura per figuras rerum tradit, ad duo ordinatur: scilicet ad recte credendum, et ad recte operandum. Si ad recte operandum; sic est sensus moralis, qui alio nomine tropologicus dicitur. Si autem ad recte credendum, oportet distinguere secundum ordinem credibilium; ut enim Dionysius dicit, 4 cap. cael. Hierar., status Ecclesiae medius est inter statum Synagogae, et statum Ecclesiae triumphantis. Vetus ergo testamentum figura fuit novi: vetus simul et novum figura sunt caelestium. Sensus ergo spiritualis, ordinatus ad recte credendum, potest fundari in illo modo figurationis quo vetus testamentum figurat novum: et sic est allegoricus sensus vel typicus, secundum quod ea quae in veteri testamento contigerunt, exponuntur de Christo et Ecclesia; vel potest fundari in illo modo figurationis quo novum simul et vetus significant Ecclesiam triumphantem; et sic est sensus anagogicus.

Ad primum ergo dicendum, quod hircus, vel alia hujusmodi, per quae aliae personae a Christo in Scripturis designantur, non fuerunt res aliquae, sed similitudines imaginariae, ad hoc solum ostensae, ut ille personae significarentur; unde illa significatio qua per illas similitudines personae illae, aut regna designantur, non pertinet nisi ad historicum sensum; sed ad Christum designandum etiam illa quae in rei veritate contigerunt, ordinantur sicut umbra ad veritatem; et ideo talis significatio, qua per hujusmodi res Christus aut ejus membra significantur, facit alium sensum praeter historicum, scilicet allegoricum. Si alicubi vero inveniatur quod Christus significatur per hujusmodi imaginarias similitudines, talis significatio non excedit sensum litteralem; sicut Christus significatur per lapidem, qui excisus est de monte sine manibus, Dan. 2.

Ad secundum dicendum, quod sensus allegoricus non solum pertinet ad Christum ratione capitis, sed etiam ratione membrorum; sicut quod per duodecim lapides electos de Jordane, Josue 7, significantur duodecim Apostoli. Sed moralis sensus pertinet ad membra Christi quantum ad proprios eorum actus, et non secundum quod considerantur ut membra.

Ad tertium dicendum, quod moralis sensus non dicitur omnis sensus per quem mores instruuntur, sed per quem instructio morum sumitur ex similitudine aliquarum rerum gestarum; sic enim moralis sensus est pars spiritualis (1), quod nunquam est idem sensus moralis et litteralis.

Ad quartum dicendum, quod sicut sensus allegoricus pertinet ad Christum, secundum quod est caput Ecclesiae militantis, justificans eam et gratiam infundens; ita et sensus anagogicus pertinet ad eum secundum quod est caput Ecclesiae triumphantis, glorificans eam.

(1) *Editio Patavina an.* 1698, ita quod.

Ad quintum dicendum, quod quatuor isti sensus non attribuuntur sacrae Scripturae, ut in qualibet ejus parte sit in istis quatuor sensibus exponenda; sed quandoque istis quatuor, quandoque tribus, quandoque duobus, quandoque uno tantum. In sacra enim Scriptura praecipue ex prioribus posteriora significantur; et ideo quandoque in sacra Scriptura secundum sensum litteralem dicitur aliquid de priori quod potest spiritualiter de posterioribus exponi, sed non convertitur. Inter omnia autem quae in sacra Scriptura narrantur, prima sunt illa quae ad vetus testamentum pertinent; et ideo quae secundum litteralem sensum ad facta veteris testamenti spectant, possunt quatuor sensibus exponi. Secunda vero sunt illa quae pertinent ad statum praesentis Ecclesiae, in quibus illa sunt priora quae ad caput pertinent, respectu eorum quae pertinent ad membra; quia ipsum corpus verum Christi, et ea quae in ipso sunt gesta, sunt figura corporis Christi mystici, et eorum quae in ipso geruntur, ut in ipso, scilicet Christo, exemplum vivendi sumere debeamus. In Christo etiam futura gloria nobis praemonstrata est; unde ea quae ad litteram de ipso Christo capite dicuntur, possunt exponi et allegorice, referendo ad corpus ejus mysticum; et moraliter, referendo ad actus nostros, qui secundum ipsum debent reformari; et anagogice, inquantum in Christo est nobis iter gloriae demonstratum. Sed quando secundum litteralem sensum dicitur aliquid de Ecclesia, non potest exponi allegorice; nisi forte ea quae dicuntur de primitiva Ecclesia, exponantur quantum ad futurum statum Ecclesiae praesentis; possunt tamen exponi moraliter, et anagogice. Ea vero quae moraliter dicuntur secundum sensum litteralem, non consueverunt exponi nisi allegorice. Illa vero quae secundum sensum litteralem pertinent ad statum gloriae, nullo alio sensu consueverunt exponi; eo quod ipsa non sunt figura aliorum, sed ab omnibus aliis figurata.

ARTICULUS XVI.

(156.)

Utrum in aliis scripturis praedicti sensus distingui debeant.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in aliis scripturis praedicti sensus distingui debeant. Sensus enim spirituales in sacra Scriptura accipiuntur ex quibusdam similitudinibus. Sed in aliis scientiis proceditur etiam ex quibusdam similitudinibus. Ergo in scripturis aliarum scientiarum possunt sensus plures inveniri.

2. Praeterea, poeticae artis est veritatem rerum aliquibus similitudinibus fictis designare. Ergo videtur quod et in dictis poetarum sensus spirituales inveniantur, et non solum in sacra Scriptura.

3. Praeterea, Philosophus dicit, quod qui dicit unum, quodammodo multa dicit. Ergo videtur quod in aliis scientiis in uno sensu possunt designari plures; et sic non solum sacra Scriptura hos sensus spirituales habet.

Sed contra est, quod dicit Gregorius, 22 Moralium: *Sacra Scriptura omnes scientias atque doctrinas ipso etiam locutionis suae more transcendit: quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium.*

Respondeo dicendum, quod spiritualis sensus

sacrae Scripturae accipitur ex hoc quod res cursum suum peragentes significant aliquid aliud, quod per spiritualem sensum accipitur. Sic autem ordinantur res in cursu suo, ut ex eis talis sensus possit accipi, quod ejus solius est qui sua providentia res gubernat, qui solus Deus est. Sicut enim homo potest adhibere ad aliquid significandum aliquas voces vel aliquas similitudines fictas, ita Deus adhibet ad significationem aliquorum ipsum cursum rerum suae providentiae subjectarum. Significare autem aliquid per verba vel per similitudines fictas ad significandum tantum ordinatas, non facit nisi sensum litteralem, ut ex dictis patet. Unde in nulla scientia, humana industria inventa, proprie loquendo, potest inveniri nisi litteralis sensus; sed solum in ista Scriptura, cujus Spiritus sanctus est auctor, homo vero instrumentum; secundum illud Psalm. 44, 2: *Lingua mea calamus scribae velociter scribentis.*

Ad primum ergo dicendum, quod in aliis scientiis proceditur ex similibus argumentando; non quod ex verbis quibus una res significatur, significetur et alia res.

Ad secundum dicendum, quod fictiones poeticae non sunt ad aliud ordinatae nisi ad significandum; unde talis significatio non supergreditur modum litteralis sensus.

Ad tertium dicendum, quod qui dicit unum, quodammodo dicit multa, scilicet in potentia, secundum quod conclusiones sunt potentia in principiis, ex uno enim principio multae conclusiones sequuntur: non quod in aliis scientiis per modum significationis quod dicitur de una re, simul de aliis intelligatur ut significatum, licet inde trahi possit per argumentationem etc.

QUAESTIO VII.

Quaestio est de opere manuali; circa quod quaeruntur duo: 1.° utrum operari manibus sit in praecepto; 2.° utrum ab hoc praecepto excusentur illi qui spiritualibus operibus vacant.

ARTICULUS XVII.

(157.)

Utrum operari manibus sit in praecepto.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod operari manibus sit in praecepto; 2 ad Thessal. 3, 10: *Si quis non vult operari, non manducet. Audivimus enim etc.* Glossa: *Quod ideo praecipio, quia audivimus.* Ergo etc.

2. Praeterea, Augustinus in lib. de opere Monachorum: *Audiant ergo quibus hoc praecipit Apostolus, qui non habent hanc potestatem.*

3. Praeterea, nullus debet excommunicari, ut jura dicunt, nisi pro mortali. Sed nullus peccat mortaliter nisi contra praeceptum faciens. Cum ergo ille qui cessat ab opere manuali, jure possit excommunicari, ut patet per illud quod dicitur 2 ad Thessal. 3, 14: *Si quis non obedierit verbo nostro per epistolam, hunc notate, et ne commisceamini cum illo, ut confundatur*; videtur quod operari manibus sit in praecepto.

4. Praeterea, ille qui peccavit, tenetur poenam debitam pro peccato subire ex necessitate praecepti. Sed omnes in Adam peccaverunt, Roman. 5: poena autem peccati Adae est labor manualis; Genes. 3, 19: *In sudore vultus tui vesceris pane tuo.* Ergo omnibus est praeceptum manibus laborare.

5. Praeterea, ad Ephesios 4, 28: *Qui furabatur, jam non furetur, magis autem laboret operando manibus suis*; Glossa: *Laboret operando non solum per servos, sed etiam manibus.* Illud autem quod ad omnes pertinet, est praeceptum, non consilium. Ergo etc.

6. Praeterea, labor manualis, necessarius est ad sustentationem vitae corporalis, sicut actus virtutum sunt necessarii ad sustentationem vitae spiritualis. Sed actus virtutum sunt in praecepto. Ergo et laborare manibus.

7. Praeterea, illud ad quod sequitur peccatum mortale, non potest sine peccato mortali fieri. Sed ad non laborare sequitur non manducare, quod quandoque est peccatum mortale; 2 ad Thessal. 3, 10: *Qui non operatur, non manducet.* Ergo non operari manibus est peccatum mortale; ergo ejus oppositum est in praecepto.

1. Sed contra, non est contrarium praecepto vel consilio praeceptum Domini vel consilium. Sed Dominus, vel praecipiendo vel consulendo, dicit, Matthaei 6, 25: *Nolite soliciti esse animae vestrae quid manducetis, neque corpori vestro quid induamini.* Huic autem contrariatur labor manuum; quia qui laborant manibus, soliciti sunt de necessariis corpori. Ergo labor manuum non est in praecepto.

2. Praeterea, lex vetus, quantum ad praecepta moralia, sufficienter continebat quae necessaria sunt ad salutem; unde Dominus Matthaei 19, 17, *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, et loquitur de mandatis Decalogi; unde subdit: *Non homicidium facies: Non furaberis.* Sed in praeceptis veteris legis nihil continetur de labore manuum. Ergo labor manuum non est in peaecepto.

3. Praeterea, ad praecepta servanda omnes tenentur. Sed ad labores manuum non omnes tenentur; alias qui sunt divites, et manibus non laborant, mortaliter peccarent. Ergo labor manuum non est in praecepto.

4. Praeterea, ad praecepta non magis tenentur religiosi quam saeculares. Sed ad laborandum manibus videntur magis teneri religiosi quam saeculares; unde Augustinus in lib. de operibus Monachorum, monachos reprehendit, quia non laborant; non autem alios. Ergo etc.

5. Praeterea, usus liberalium artium nobilior est quam mechanicarum, qui in opere manuali consistit. Sed usus liberalium artium non est in praecepto. Ergo multo minus labor manuum.

Respondeo dicendum, quod judicium de unaquaque re sumendum est secundum finem ad quem ordinatur. Labor autem manuum ad tria esse utilis invenitur. Primo ad otium tollendum; unde Hieronymus ad Rusticum monachum: *Semper aliquid operis facito, ut te diabolus inveniat occupatum:* et quod intelligat de opere manuali, patet per illud quod subjungit: *Vel fiscellam texe junco*; et postea subdit: *In desideriis est omnis otiosus.* Secundo ad corpus domandum; unde 2 ad Corinth. 6, 5, aliis carnis macerationibus conjungitur, ubi dicitur: *In laboribus*, scilicet operum, quia manibus suis operabatur; et subjungit: *in vigiliis et jejuniis etc.* Tertio ordinatur ad quaerendum victum, Actuum 20, 34: *Ad ea quae mihi opus erant,*

et his qui mecum erant, ministraverunt manus istae. Si ergo consideretur labor manuum secundum quod ordinatur ad tollendum otium vel corpus domandum; sic idem judicium est de labore manuum, et de aliis exercitiis ad eadem ordinatis. Non enim est in praecepto quod tollatur otium tali aut tali occupatione; sed sufficit ad otium tollendum, quacumque licita occupatione ab otio quis desistat; et sic occupatio laboris manuum non est in praecepto, considerato hoc fine. Et similis est ratio de labore manuum secundum quod ordinatur ad corpus domandum: quia multis exercitiis corpus domari potest, sicut vigiliis, jejuniis, et multis hujusmodi. Unde nullum eorum, inquantum ordinatur ad talem finem, est in praecepto in speciali; quamvis in generali sit in praecepto corpus domare qualicumque exercitio, quo mortiferae concupiscentiae reprimantur. Secundum autem quod ordinatur ad victum quaerendum, sic videtur esse in praecepto; unde dicitur 1 ad Thessal. 4, 2: *Operamini manibus vestris, sicut praecepimus vobis:* nec solum in praecepto juris positivi, sed etiam juris naturalis. Illa enim sunt de lege naturali ad quae homo ex suis naturalibus inclinatur. Sicut autem ex ipsa dispositione corporis patet, homo naturalem ordinationem habet ad opus manuale; propter quod dicitur Job 5, 7: *Homo ad laborem nascitur, et avis ad volandum.* Cum autem aliis animalibus natura sufficienter providerit in his quae ad sustentationem suae vitae pertinent in cibis et armis et tegumentis; homini in his non providit, quia ipse est praeditus ratione, per quam sibi potest providere in omnibus supradictis; unde et erit sibi loco omnium praedictorum manus conveniens ad diversa opera, quibus conceptiones rationis diversis artificiis exequatur; ut dicitur 14 de Animalibus.

Sciendum tamen est, quod duplex est praeceptum legis naturae. Quoddam quod ordinatur ad tollendum defectum unius singularis personae; vel spirituale, sicut de actibus virtutum; vel corporale, sicut praeceptum quod Dominus dedit homini, Gen. 2, 16: *De omni ligno quod est in paradiso, comede etc.* Aliud vero est quod ordinatur ad tollendum defectum totius speciei, sicut hoc quod dicitur Gen. 1, 28: *Crescite, et multiplicamini, et replete terram*; in hoc enim praecipitur actus generationis, quo natura salvatur et multiplicatur. Hoc autem interest inter haec duo genera praeceptorum: quia primum praeceptum legis naturae quilibet tenetur singulariter observare, sed ad secundum praeceptum non tenetur quilibet singulariter. In his enim quae pertinent ad speciem, omnes homines computandi sunt quasi unus homo: participatione enim speciei plures homines sunt unus homo, ut dicit Porphyrius in cap. de specie. Sicut autem homo unus habet diversa membra, quibus occupatur in diversis officiis ordinatis ad tollendum proprium defectum, quae non possunt omnia per unum membrum exerceri, sicut oculus videt totum corpus, et pes totum corpus portat; ita oportet esse in his quae ad totam speciem pertinent. Non enim sufficeret unus homo ad exercenda omnia quibus humana societas indiget; et ideo diversis officiis oportet occupari diversos, ut dicitur ad Romanos 12, 4: *Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eumdem actum habent; ita multi unum corpus sumus in Christo; singuli autem alter alterius membra, habentes autem donationes secundum gratiam quae data est nobis, differentes.* Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit, ut nihil unquam deesse inveniatur de necessariis ad vitam; secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia, vel ad diversos modos vivendi.

Quia ergo labore manuum aliquis potest subvenire et proprio defectui et alieno; cum non possit unus homo in omnibus sibi sufficere, sed indiget alieno auxilio; patet quod praeceptum de labore manuum quodammodo sub utroque genere praedictorum praeceptorum continetur. Inquantum enim labore manuum unius subvenitur necessitatibus aliorum, sic pertinet ad secundum genus naturalium praeceptorum; inquantum autem aliquis per hoc suis necessitatibus subvenit, pertinet ad primum genus, sicut praeceptum de comedendo. Praeceptum autem quod ordinatur ad tollendum defectum corporalem, non obligat nisi defectu existente; unde si esset aliquis qui posset vivere sine cibo, non obligaretur praecepto de comedendo. Sic ergo praeceptum de labore manuum non obligat aliquem singulariter, secundum quod ordinatur ad tollendum defectum communem aliquo modo, neque secundum quod ordinatur ad tollendum proprium, nisi defectu existente. Et ideo ille qui habet unde licite vivere possit, non tenetur manibus operari; qui autem non habet unde alias vivat, vel nisi aliquo illicito negotio victum acquirat, tenetur manibus laborare. Et hoc patet per Apostolum in tribus locis, ubi de manuum operatione praeceptum dat. Primo ad Ephes. 4, 28, ubi prohibendo furtum, injungit manuum operationem: *Qui furabatur, jam non furetur, magis autem laboret manibus suis.* Secundo 1 ad Thessal. 4, 2, ubi praecepit laborem manuum, prohibens concupiscentiam rerum alienarum; *Operemini*, inquit, *manibus vestris sicut praecepimus vobis, ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis.* Tertio, 2 ad Thessal. 3, 2, ubi praecipit operationem manuum, prohibens turpia negotia, quibus aliqui victum quaerebant: *Audimus*, inquit, *inter vos quosdam ambulare inquiete, nihil operantes, sed curiose agentes.* Glossa: *Qui foeda cura sibi necessaria provident:* et subjungit: *His autem qui hujusmodi sunt, denuntiamus, et obsecramus in Domino Jesu Christo, ut cum silentio operantes, panem suum manducent.*

Sciendum etiam est, quod sicut visus est principalior inter alios sensus, ratione cujus omnes alii sensus nomen visus sortiuntur, ut Augustinus dicit; ita manus, quia ad plurima opera necessaria est, dicitur organum organorum in 3 de Anima (text. com. 38): et ideo per operationem manualem intelligitur non solum quod manibus fit, sed quocumque corporali instrumento; et breviter quodcumque officium homo agit, de quo licite possit victum acquirere, sub labore manuum comprehenditur. Non enim videtur rationabile quod magistri artis mechanicae possint vivere de arte sua, et magistri artium liberalium non possint vivere de arte sua. Similiter et advocati possunt vivere de patrocinio quod praestant in causis; et similiter est de omnibus aliis licitis occupationibus. Quia ergo praeceptum est, sed non omnes obligat, ideo ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo et ad secundum patet solutio ex dictis: quia concedimus laborem manuum esse in praecepto, non tamen omnes ad hoc singulariter obligari.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex dictis patet, Apostolus loquitur in casu illo quando praetermisso labore manuum, de foedis negotiis sibi victum acquirebant, in quo casu obligabantur ad praeceptum servandum; et ideo digni erant excommunicari.

Ad quartum dicendum, quod verba illa Dei, magis sunt praenuntiantis poenam quam praecipientis satisfactionem; unde praemisit: *Maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi*; et similiter mulieri dixit: *In dolore paries filios.* Et ideo non sequitur quod ad laborandum quilibet homo teneatur ex necessitate praecepti: alias sequeretur quod quilibet teneretur ad agriculturam, de qua Dominus ibi facit mentionem.

Ad quintum dicendum, quod vita spiritualis a nullo potest conservari nisi per actus virtutum; et ideo quilibet obligatur ad servanda praecepta quae sunt de actibus virtutum: sed vita spiritualis a multis potest conservari sine hoc quod manibus operentur; et ideo, quamvis sit generaliter in praecepto, non tamen quilibet ad observationem ejus tenetur.

Ad sextum dicendum, quod non manducare non est peccatum mortale nisi quando sine manducatione vita servari non potest; tunc enim aliquis non manducando se ipsum occideret; et similiter non oportet quod aliquis peccet non laborando manibus, nisi quando alias vitam servare non posset nisi illicitis curis; et ideo, cum illicitae curae sint modis omnibus fugiendae, sub eadem distinctione posuit Apostolus non manducare et non operari, dicens: *Qui non vult operari, non manducet.*

Ad primum autem eorum quae in contrarium objiciuntur, dicendum, quod non prohibet Dominus Apostolis omnem sollicitudinem, scilicet de his quae pertinent ad victum corporis, alias ipse loculos non habuisset; sed prohibet sollicitudinem suffocantem, qua mens suffocatur dupliciter. Uno modo ut in rebus temporalibus finem ponat rectae operationis; et hoc Deus prohibet; unde Augustinus dicit in lib. de operibus Monachorum (exponens illud, *Nolite solliciti esse etc.*): *Non ut ista non procurent quantum necessitatis est, quod honeste poterunt; sed ut ista non intueantur, et propter ista faciant quidquid in praedicatione Evangelii facere jubentur*; et habetur in Glossa 1 ad Thessal. 4. Secundo suffocatur mens praedicta sollicitudine, quando fiduciam de Deo amittit; et hoc Dominus prohibere intendit; unde dicit Glossa super illud Matth. 6: *Hoc exemplo non prohibet: providentiam et laborem; scilicet de avibus et liliis; sed sollicitudinem, ut tota fiducia nostra sit in Deo; per quem et aves sine cura vivunt.*

Ad secundum dicendum, quod non omnia quae sunt in praecepto, continentur explicite in praeceptis decalogi, sed ad ea possunt reduci, cum implicite in eis contineantur; et sic praeceptum de labore manuum, per quem vita corporalis conservatur, reducitur ad hoc praeceptum, *Non occides*, sicut etiam praeceptum de manducando; vel ad hoc praeceptum, *Non furtum facies*, quo omne illicitum lucrum, quod per laborem manuum evitatur, prohibetur.

Ad tertium dicendum, quod in quolibet praecepto duo sunt consideranda; scilicet finis praecepti, et possibilitas observandi; quia omnia praecepta cujuslibet legis sunt ordinata ad aliquod bonum inducendum, vel malum tollendum: nec aliquid impossibile praecipi potest; unde dicit Hieronymus: *Qui dicit, Deum aliquid praecepisse impossibile, anathema sit.* Si ergo sit tale praeceptum quod nullo modo reddi possit impossibile ad observandum, et sine eo finis intentus haberi non possit; obligatio illius praecepti semper manet; sicut est in praeceptis de actibus virtutum; quia ad minus actus interiores semper sunt in hominis potestate, et sine eis vita spiritualis conservari non potest, ut dictum est. Duobus ergo modis praeceptum de operatione manuum obligationem amittit; uno modo quando aliquis redditur impotens ad laborandum propter corporis imbecillitatem; alio modo quando finem hujus praecepti, scilicet conservationem corporalis vitae, consequi potest sine labore manuum, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod ad laborem manuum, per se loquendo, aequaliter religiosi et saeculares tenentur; quod patet ex duobus. Primo ex verbo Apostoli, 2 ad Thessal. 3, 6, ubi ponit de opere manuum praeceptum, dicens: *Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate etc.* Fratres enim omnes Christianos vocat; non enim tunc temporis aliqui religiosi determinati erant. Secundo patet ex hoc quod religiosi non tenentur ad alia quam saeculares, nisi ad ea quibus se ex voto obligaverunt. Sed per accidens contingit quod hoc praeceptum magis tangit religiosos quam alios; et hoc dupliciter. Primo, quia religiosi in paupertate vivunt; unde facilius potest eis accidere quod non habeant unde vivant, quam aliis saecularibus. Secundo ex statuto regulae in aliquibus ordinibus; unde dicit Hieronymus in epistola ad Rusticum monachum: *Aegyptiorum monasteria hunc tenent morem, ut nullum absque opere et labore suscipiant, non tam propter victus necessaria, quam propter animae salutem, ne vagetur perniciosis cogitationibus*; sicut etiam ad vigilias et alia quibus domatur corpus, tenentur quandoque religiosi ex statutis suis, ad quae saeculares non tenentur.

Ad quintum dicendum, quod quamvis usus liberalium artium sit nobilior, non tamen ita est necessarius ad vitam corporis sustentandam; et praeterea sub operatione manuum comprehenditur, sicut ex dictis patet etc.

ARTICULUS XVIII.

(153.)

Utrum illi qui spiritualibus operibus vacant, excusentur a labore manuum. — (2-2, *quaest.* 187, *art.* 3.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod illi qui spiritualibus operibus vacant, non excusantur a labore manuum. 1 enim ad Thessal. 3, super illud: *Si quis non vult operari, non manducet*, dicit Glossa Augustini: *Dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc Apostolum praecepisse*; et postea subdit: *Sed superflue conantur et sibi et ceteris caliginem obducere, ut quod caritas utiliter monet, non solum facere nolint, sed nec intelligere*: et ita videtur quod per spiritualia opera a labore manuum non excusentur.

2. Praeterea, inter omnia spiritualia maxima sunt oratio, lectio et praedicatio. Sed per ista opera non excusantur aliqui a labore manuali. Ergo etc. Probatio mediae. Augustinus dicit in libro de operibus Monachorum: *Quid agant qui operari corporaliter nolunt, scire desidero etc. Vacant orationibus, inquiunt, et lectionibus, et verbo Dei*; et postea subdit: *Sed si ab his amovendi non sumus, nec manducandum est, nec est praeparandum. Si autem ab ista vacare servos Dei certis intervallis temporum infirmitatis necessitas cogit, cur etiam non praeceptis apostolicis observandis aliquas partes temporum deputamus?* Et quantum ad orationes dicit: *Citius exauditur una obedientis oratio quam decem millia contemnentis.* Quantum vero ad psallentes subdit: *Cantica divina cantare, etiam manibus operantes facile possunt, et ipsum laborem divino tamquam celeumate consolari.* Quantum vero ad legentes subdit: *Qui autem dicunt se lectioni vacare, nonne illic inveniunt quod praecepit Apostolus? Quae est ergo ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? Quis enim nesciat, tanto citius quemcumque proficere cum bona legit, quanto citius facit quod legit?* Quantum vero ad praedicantes subjungit: *Si autem alicui sermo est erogandus, et ita se occupat ut manibus operari non vacet; numquid omnes possunt in monasterio venientibus ad se vel divinas lectiones exponere, vel de aliquibus disputationibus salubriter disputare? Quando ergo non omnes possunt, cur sub hoc obtentu omnes vacare volunt? Quamquam etsi omnes possent, vicissitudine facere deberent, et non solum ut ceteri a necessariis actibus occuparentur, sed quia sufficit ut, pluribus audientibus, unus loquatur.*

3. Praeterea, clerici maxime operibus spiritualibus occupantur. Sed ipsi tenentur ad laborem manuum. Ergo etc. Probatio mediae. Distinctione 81, dicitur: *Clericus victum aut vestitum sibi artificio vel agricultura, absque officii sui dumtaxat detrimento, praeparet.* Item in alio capitulo: *Clericus qui verbo Dei eruditus est, artificio victum quaerat.* Item: *Omnes clerici qui ad operandum validi sunt, et artificialia et litteras discant.*

4. Praeterea, religiosi qui omnia reliquerunt, maxime operibus spiritualibus vacant. Sed tales tenentur ad manuum laborem. Ergo etc. Probatio mediae. Luc. 12, *Vendite quae possidetis*, Glossa: *Non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras, ut omnibus vestris simul pro Domino spretis, postea labore manuum operemini, unde vivatis et eleemosynam faciatis.*

5. Praeterea, decretum dicit distinct. 22, quod ille est haereticus qui facit contra statutum Ecclesiae Romanae. Sed illi qui mendicant, non laborantes propriis manibus, faciunt contra statutum Callisti Papae 22, quaest. 1: *Videntes summi sacerdotes etc.*; ubi dicitur quod *Ecclesia statuit quod inter eos qui communi vita degere volunt, nullus egens inveniatur.* Ergo religiosi propter opera spiritualia non excusantur a labore manuum; immo si mendicant, sunt haeretici.

6. Praeterea, ille qui se exponit periculo mortis, peccat quasi tentans Deum; sicut si quis videret ursum venientem in furia, et deponeret arma quibus posset se defendere, tentaret Deum. Sed ille qui relinquit omnia, et non laborat manibus, abjicit a se necessaria victus, quibus resistitur consumptioni quae fit in corpore per calorem naturalem. Ergo talis peccat quasi tentans Deum.

7. Praeterea, ad Philip. 3, 17, dicit Apostolus: *Imitatores mei estote, fratres.* Sed ipse, quamvis praedicaret, et operibus spiritualibus vacaret, nihilominus opere manuum victum quaerebat; 2 ad Thessal. 3, 7: *Ipsi scitis, quemadmodum et vos oporteat imitari nos: quoniam non inquieti fuimus apud vos, neque gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et fatigatione, nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus.* Ergo etc.

8. Praeterea, Genes. 13, super illud, *Confirmatus est ager etc.* dicit Glossa, quod *perfectus praedicator animam suam abscondit sub bonae operationis et contemplationis regimine; ita et illi qui operibus spiritualibus insistunt per contemplationem, debent etiam operibus exterioribus vacare per actionem;* et sic opera spiritualia non excusant a labore manuum,

1. Sed contra, Lucae 9, 60: *Sine ut mortui sepeliant mortuos suos*; dicit Glossa: *Dominus docet minora bona pro majoribus esse dimittenda.* Sed opera spiritualia sunt majora bona quam opera manualia. Ergo debet haec praetermittere propter illa.

2. Praeterea, opera pietatis sunt potiora quam exercitia corporalia; 1 ad Tim. 4, 8: *Corporalis exercitatio ad modicum utilis est, pietas* autem *ad omnia valet.* Sed opera misericordiae et pietatis sunt dimittenda, ut vacetur praedicationi: Actuum 6, 2: *Non est aequum nos relinquere verbum Dei, et ministrare mensis.* Lucae 9, 60, *Sine mortuos sepelire mortuos suos; tu autem vade, et annuntia regnum Dei.* Ergo multo fortius propter praedicationem et alia opera spiritualia est dimittendum opus manuale, et alia quae ad exercitationem pertinent corporalem.

3. Praeterea, 2 ad Timotheum 2, 4: *Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus*; Glossa: *Illa sunt saecularia negotia quibus animus occupatur colligendae pecuniae cura.* Sed qui operantur manibus, habent curam de colligenda pecunia. Ergo implicantur negotiis saecularibus; et ita illi qui militant Deo in spiritualibus operibus, non debent operibus manuum occupari.

Respondeo dicendum, quod veritas hujus quaestionis apparet ex his quae in superiori quaestione sunt dicta. Dictum est enim supra, quod illi tantum obligantur ad observationem hujus praecepti, scilicet de opere manuum, qui non habent alias unde licite vivere possint; et ideo qui spiritualia opera exercent, et possunt alias licite vivere quam de labore manuum, non tenentur manibus laborare.

Unde distinguendum videtur de operibus spiritualibus. Sunt enim quaedam bona spiritualia quae in bonum commune cedunt; quaedam vero quae ad singularem profectum facientis pertinent. Eis autem qui in spiritualibus operibus occupantur ad utilitatem communem pertinentibus, debet provideri ab his quorum utilitati deserviunt; quod patet per auctoritatem 1 ad Corinth. 9, 2: *Si nos vobis spiritualia seminamus, magnum est, si carnalia vestra metamus?* Hoc etiam patet per rationem; quia utilitas spiritualis praefertur corporali. Eis autem qui utilitati communi deserviunt, in temporalibus debetur sustentatio ex proprio labore, quo

utilitati deserviunt: sicut patet de militibus, qui pro pace reipublicae militant; unde 1 Cor. 9, 7, *Quis militat suis stipendiis unquam?* Unde multo magis qui in spiritualibus bonum promovent, in tali ministerio sustentari possunt, et sic non tenentur manibus laborare.

Sunt autem quatuor opera spiritualia, quibus communis utilitas promovetur, et ex hoc eis stipendia debentur. Primum est occupatio in judiciis ecclesiasticis exequendis: dicitur enim ad Rom. 13, 6, de potestate saeculari, quae judicium saeculare exercet: *Ideo et tributa praestatis*, scilicet judicibus: *ministri enim Dei sunt in hoc ipsum, servientes vobis.* Et propter hoc Augustinus dicit in lib. de operibus Monachorum, quod debent manuum operibus insistere illi dumtaxat qui ab ecclesiasticis occupationibus vacant; unde et se excusat a labore manuum propter judicia ecclesiastica, quibus occupabatur, dicens: *Quamquam dicere possumus*, Quis militat suis stipendiis unquam? etc., *tamen Dominum nostrum Jesum Christum testem invoco super animam meam, quoniam quantum ad meum attinet commodum, multo mallem per singulos dies certis horis, quantum in bene moderatis monasteriis constitutum est, aliquid operari manibus, et certas horas habere ad orandum et legendum, aut aliquid de divinis litteris agendum liberas, quam tumultuosissimas perplexitates aliarum causarum pati de negotiis saecularibus, vel judicando dirimendis, vel interveniendo praecipiendis.* Secundum opus spirituale quod in bonum commune redundat, est opus praedicationis, quo fructus animarum in populo procreatur; et ideo, ut dicitur 1 ad Corinth. 9, 14, *Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere.* Nec debet hoc referri tantum ad illos qui habent auctoritatem praedicandi, sicut sunt praelati; sed etiam ad eos qui qualitercumque licite praedicant ex commissione praelatorum: quia stipendia non debentur potestati, sed operi et labori, ut dicitur 2 ad Timoth. 2, 6: *Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere*; Glossa: *Scilicet praedicatorem qui in agro Ecclesiae lectione verbi excolit corda auditorum.* Nec tantum illi qui praedicant, possunt de Evangelio vivere, sed etiam illi qui eis ministrant ad hoc officium cooperantes; quod patet ad Roman. 15, 27: *Si spiritualium participes facti sunt gentiles, debent etiam in carnalibus ministrare eis*; Glossa: *Eorum scilicet Judaeorum qui miserunt praedicatores ab Hierosolymis.* Unde etiam illi qui praedicatores mittunt, possunt de fructu Evangelii vivere. Tertium opus spirituale quod cedit in bonum commune, sunt orationes, quae fiunt in horis canonicis ad salutem Ecclesiae, ut avertatur ira Dei a populo; Ezech. 13, 5: *Non opposuistis vos murum pro domo Israel, ut staretis in praelio in die Domini*; Glossa: *Precibus dimicantes, et divinae sententiae resistentes.* Et ideo dicitur 1 ad Cor. 9, 13, quod *qui altario deserviunt, cum altario participant.* Et de his duobus operibus dicit Augustinus in lib. de operibus Monachorum: *Si evangelistae sunt, fateor, habent potestatem*, scilicet vivendi de sumplibus fidelium, *quia de hoc loquitur. Si ministri altaris, dispensatores sacramentorum sunt; unde sibi istam non arrogant sed vindicant potestatem.* Quartum opus spirituale quod redundat in bonum commune, est elucidatio sacrae Scripturae. Qui enim elucidationi sacrae Scripturae vacant ad alios instruendum, possunt de hoc opere spirituali vivere; 1 ad Timoth. 5, 17: *Qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur; maxime autem qui laborant in verbo et doctrina*; Glossa, *Ut eis spiritualiter obediant, et exteriora ministrent. Qui laborant in verbo*; Glossa: *In exhortatione scientium, et doctrina nescientium.* Et hoc etiam planius dicit Hieronymus ad Vigilantium: *Haec in Judea usque hodie perseverat consuetudo non solum apud nos, sed etiam apud Hebraeos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, et partem non habent in terra nisi solum Deum, synagogarum totius orbis foveantur ministeriis.* Patet ergo quod illi qui praedictis operibus spiritualibus vacant, non tenentur manibus laborare.

De his autem qui vacant spiritualibus quae non directe in bonum commune redundant, sed in bonum facientis, sicut sunt orationes privatae, jejunia, et hujusmodi, distinguendum est: quia aut illi qui in religione istis operibus occupantur, habent in saeculo unde vivant sine labore manuum, aut non. Si sic, tales cum ad religionem veniunt, non tenentur manibus laborare; unde Augustinus in libro de operibus Monachorum: *Si habebant aliquid in hoc saeculo, quo facile sine opificio sustentarent vitam suam, quod conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt, et eredenda eorum informitas et ferenda.* Solent enim tales languidius educati laborem corporalem sustinere non posse. Si autem in saeculo opifices fuerunt, de labore manuum viventes, tunc ex duplici causa venientes ad religionem possunt laborem manuum intermittere. Uno modo ex pigritia operandi, volentes in otio vivere; et tales peccant: et hoc est quod dicit Augustinus in praedicto libro: *Plerumque veniunt ad professionem servitutis Dei et ex professione servili et vita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebejo labore*: et postea subdit: *Tales ergo secundum quod minus operantur, de infirmitate corporis excusari non possunt: praeteritae quippe vitae consuetudine convincuntur*; et interponit: *Non enim apparet, utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes.* Alio modo intermittit aliquis opus manuale ex intensione divini amoris, quo ad opus contemplationis quasi continue elevatur: tales, cum spiritu Dei agantur, non peccant; quia *ubi spiritus Domini, ibi libertas* (2 Corinth. 12, 17). Unde Gregorius dicit super Ezechielem: *Contemplativa vita est caritatem Dei et proximi toto corde retinere, ab exteriori actione quiescere, soli desiderio conditoris inhaerere, ut nihil jam agere libeat:* et hoc idem habetur in quadam Glossa (Genes. 23: *Confirmatus est ager etc.*): *Contemplativa vita a cunctis actionibus funditus dividit*; et hoc est quod habetur Matthaei 6, in Glossa super illud, *Considerate volatilia caeli etc.: Sancti viri avibus comparantur, quia caelum petunt; et quidem ita remoti sunt a mundo, ut jam in terris nihil agant nihil laborent, sed sola contemplatione jam in caelo degunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa sumitur ab Augustino lib. de operibus Monachorum: qui librum illum scripsit contra quosdam monachos, qui dicebant quod non licebat servis Dei manibus laborare; et hoc quod dicit Apostolus, 2 Thess. 3, 10: *Qui non vult operari, non manducet*, exponebant de opere spirituali; quam positionem Augustinus in libro illo multipliciter impro-

bat. Unde dicendum est, quod illud Apostoli: *Qui non vult operari, non manducet etc.* de opere manuali intelligitur: non tamen sequitur quod ad hujusmodi impletionem praecepti omnes teneantur: ipse enim non tenebatur; unde praemisit: *Non quasi non habuerimus potestatem*, scilicet sumptus accipiendi, et vivendi sine labore manuum. Unde patet quod Glossa illa non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod in omnibus operibus quae tangit objectio, distinguendum est; quia vel possunt esse quasi publica opera, vel privata. Loquitur autem Augustinus de illis operibus spiritualibus, secundum quod sunt opera privata; intelligit enim de orationibus et canticis privatis, non de his quae in Ecclesia solemniter celebrantur; quod patet ex hoc quod dicit, quod possunt simul qui manibus operantur divina cantica cantare; quod non esset conveniens, si de horis canonicis intelligeretur. Similiter quod dicit de lectionibus, loquitur de illis qui vacant lectioni ad consolationem propriam tantum, sicut in monasteriis Monachi faciunt; non autem de illis quorum vita studio Scripturarum deputatur ad suam et aliorum instructionem; non est enim dubium quod per laborem manuum studium impediretur. Similiter quod dicit de praedicatione, intelligendum est de illis qui non publice praedicant, sed aliqua verba aedificatoria hominibus ad se venientibus loquuntur, sicut sancti patres in eremo facere consueverunt; et hoc patet ex ipsis verbis supra inductis; unde etiam dicit: *Si sermo erogandus est etc.*: quia, ut dicit Glossa 1 Corinth. 2, super illud: *Sermo meus et praedicatio mea*, sermo est qui privatim fiebat; sed praedicatio quae fiebat in communi.

Ad tertium dicendum, quod decretum loquitur de illis clericis quibus non sufficiunt oblationes et eleemosynae quae eis a fidelibus fiunt, vel Ecclesiae facultates. Eadem enim ratio est de illis qui vivunt de facultatibus Ecclesiae, et de illis qui vivunt particulariter de eleemosynis; quia facultates Ecclesiae eleemosynae sunt, et ad sustentationem pauperum dantur. Unde dicit Glossa (super illud Isaiae 3: *Et rapina pauperis in domo vestra*): *In domibus principum rapina pauperum est, dum Ecclesiae opes sibi thesaurizant, et in deliciis abuntur, quae ad sustentationem pauperum dantur;* et de hoc habetur 12, quaest. 1: propter quod etiam dicitur 3, quaest. 2, *Sacerdos*, quod *sacerdos cui dispensationis cura commissa est, cum laude pietatis accipit a populo dispensanda, et fideliter dispensat accepta; quia omnia sua aut reliquit parentibus, aut distribuit pauperibus, aut Ecclesiae rebus adjunxit, et se in numero pauperum paupertatis amore constituit, ut unde pauperibus subministrat, inde et ipse tamquam pauper voluntarius vivat.* Et sic patet quod clerici qui de Ecclesiae rebus vivunt, eamdem rationem utendi eis habent sicut illi qui facultatibus carentes de eleemosynis sibi datis vivunt.

Ad quartum dicendum, quod Glossa illa non imponit necessitatem his qui sua relinquunt ut manibus operentur; sed ostendit quoddam bonum quod facere possunt qui sua relinquunt; ut scilicet ex manuum labore acquirant unde sibi provideant, et eleemosynas aliis faciant. Nec tamen per hoc excluditur quia etiam bene faciant, si manibus non laborantes spiritualibus eleemosynis vacent, quae sunt corporalibus potiores.

Ad quintum dicendum, quod illius rationis prima falsa est; non enim qui facit contra statutum Papae, est haereticus; nisi forte credat Papae non esse obediendum; unde in capitulo inducto dicitur; *Qui Romanae Ecclesiae privilegium ab ipso summo omnium Ecclesiarum capite traditum auferre conantur, proculdubio in haeresim labuntur.* Privilegium autem praedictum consistit in hoc quod ei debet ab omnibus Christianis obediri. Similiter etiam minor est falsa; non enim est contra statutum Ecclesiae quod aliquis mendicet, vel se in statu egestatis ponat; sed hoc est contra statutum Ecclesiae, si ab eis qui facultates Ecclesiae possident, eorum necessitatibus non providetur; unde haec sunt verba capituli inducti: *Ex quibus*, scilicet rebus Ecclesiae, *Episcopi et dispensatores earum, omnibus communi vita agere volentibus ministrare cuncta necessaria debent, prout melius poterunt, ut nemo in eis egens inveniatur.*

Ad sextum dicendum, quod illi qui relinquunt omnia, nihil sibi reservantes, nec manibus operantes, non propter hoc discrimini se exponunt; quia devotio fidelium tanta probabiliter aestimatur, et experimento discitur, quod eis in necessariis providet. Nec etiam tentat Deum; quia ipse promisit movendo corda aliorum eis in necessitatibus providere, ut patet Matth. 6, et quaedam Glossa dicit Luc. 8: *Tanta praedicatori debet esse fiducia in Deo, ut praesentis vitae sumptus, etsi non provideat, sibi tamen non defutura certissime sciat; ne dum occupatur mens ad temporalia, minus praedicet aeterna.* Similiter si aliquis esset inter armatos qui defenderent, et aliqua causa arma deponeret, non tentaret Deum; si autem esset solus, videretur tentare Deum; nisi forte interiori inspiratione securus esset de divino auxilio, sicut beatus Martinus dixit: *Ego signo crucis, non clypeo protectus aut galea, hostium cuneos penetrabo securus.* Similiter videretur esse Dei tentatio, si aliquis inter infideles (1) vel homines inhospitales de necessariis victus sibi non provideret; unde dicit Glossa Lucae 22, super illud: *Qui habet sacculum, tollat etc.*) *In hoc nobis datur exemplum, ut nonnunquam causa instante quaedam de nostri propositi rigore sine culpa intermittere possimus.* Verbi gratia, si per inhospitales regiones iter agimus, plura viatica licet portare quam domi habeamus; et tamen in deserto aliqui sine labore manuum sustentati sunt pane divinitus misso, ut in vitis patrum legitur; sed privilegia paucorum non faciunt legem communem.

Ad septimum dicendum, quod hoc quod Apostolus laboravit, cum posset de Evangelio vivere, fuit supererogationis, ut patet 1 ad Cor. 9; et ideo alii praedicatores non tenentur eum in hoc imitari. Sciendum tamen, quod praedicator aliquando bene faceret non accipiendo sumptus ab his quibus praedicat, sed de labore manuum vivendo; in casibus scilicet illis in quibus Apostolus laborabat, ne scandalizaret eos quibus praedicabat; qui propter avaritiam dare sumptus gravabantur: et hanc causam ponit 2 ad Thessal. 3, 8: *Nocte ac die laborantes, ne quem vestrum gravaremus*; item ut suo exemplo alii ab otio retraherentur; unde ibidem subdit: *Non quasi nos non habuerimus potestatem, sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos*: item ad reprimendum rapacitatem pseudo aposto-

(1) *Al.* fideles.

lorum; unde dicit 2 ad Corinth. 11, 12: *Quod autem facio, et faciam, ut amputem occasionem eorum qui volunt occasionem, ut in quo gloriantur, tales inveniantur sicut et nos.* Aliquando autem, male facerent praedicatores, si laboribus manuum se implicarent; si scilicet per laborem a praedicatione retraherentur; unde dicit Glossa Lucae 18: *Cavendum est praedicatori ne dum occupatur mens ad temporalia, minus praedicet aeterna.* Ideo dicit Augustinus in supra dicto libro, quod Apostolus dum esset Athenis, ubi oportebat eum quotidie praedicare, non operabatur manibus; quod postea fecit veniens Corinthum, ubi Judaeis praedicabat solo die sabbati. Praedicatoribus enim non solum necessarium est ut habeant tempus liberum ab occupationibus, in quo praedicent, sed etiam in quo studeant; cum non habeant scientiam ex infusione, sicut Apostoli, sed continuo studio. Unde dicit Gregorius in Pastorali (exponens illud Exodi 25: *Vectes semper erunt in circulis etc.*): *Vectes (inquit) semper erunt in circulis; quia nimirum necesse est ut qui ad officium praedicationis excubant, a sacrae lectionis studio non recedant.*

Ad octavum dicendum, quod per actionem intelligitur ibi non solum opus manuale, sed omnia quae ad activam vitam pertinent. Solicitudo autem quae exhibetur a praedicatoribus circa eos quibus praedicant (1), ad activam vitam pertinet.

Rationes in contrarium concedo; tamen ultima inducitur praeter intentionem. Glossa enim dicit, saecularia negotia esse quae fiunt causa pecuniae colligendae sine opere manuali, ut per mercationem et hujusmodi, a quibus debent servi Dei penitus abstinere.

QUODLIBETUM OCTAVUM

QUAESTIO I.

Quaestio nostra circa tria versatur. Primo circa ea quae pertinent ad naturam. Secundo circa ea quae pertinent ad culpam et gratiam. Tertio circa ea quae pertinent ad poenam vel gloriam. Circa primum quaerebatur: Primo de pertinentibus ad naturam creatam. Secundo de pertinentibus ad naturam increatam. Circa naturam increatam duo quaerebantur: 1.° an senarius numerus, secundum quem omnes creaturae dicuntur esse perfectae, sit creator, vel creatura; 2.° de rationibus quae sunt in mente divina; utrum per prius respiciant exemplata, scilicet creaturas, ratione suae singularitatis, vel ratione naturae specificae.

ARTICULUS PRIMUS.

(159.)

Utrum senarius praedictus sit creator.
(1 part., quaest. 44, art. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod senarius praedictus sit creator. Remota enim omni creatura, perfectio non remanet nisi in creatore. Sed remota omni creatura facta in operibus sex dierum, remanet perfectio in numero senario; unde dicit Augustinus, 4 super Genesim ad litteram: *Itaque si ista non essent,* scilicet opera sex dierum, *perfectus ille esset,* scilicet senarius; *nisi autem ille perfectus esset, ista secundum eum perfecta non fierent.* Ergo senarius numerus est creator.

2. Sed dicebat, quod Augustinus loquitur de senario quantum ad ideam senarii, quae est in mente divina. Contra: sicut remotis omnibus creaturis, remanet perfectio in idea senarii numeri, ita remanet idea lapidis in mente divina. Ergo in hoc non haberet senarius numerus aliquam praeeminentiam ad lapidem: quod tamen videtur esse contra intentionem Augustini.

3. Praeterea, illud quod est permanentius omni creatura, non est creatum, sed creator. Senarius autem numerus est permanentior caelo et terra, quae tamen videntur esse permanentissimae creaturae; unde Augustinus dicit, 4 super Genesim ad litteram: *Facilius est caelum et terram transire, quae secundum senarium numerum fabricata sunt, quam effici posse ut senarius numerus non suis partibus compleatur.* Ergo senarius non est creatura sed creator.

Sed contra, creatoris perfectio non consistit ex partibus, nec est in eo aliquid habens partes. Sed, sicut dicit Augustinus in eodem lib., *Invenimus senarium numerum esse perfectum ea ratione quod suis partibus compleatur.* Ergo senarius numerus non est creator, sed creatura.

Respondeo dicendum, quod, secundum Avicennam in sua Metaphysica, triplex est alicujus naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicujus naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absolute, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cujuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae.

Harum quidem trium considerationem duae semper uniformiter eumdem ordinem servant: prior enim est consideratio alicujus naturae absoluta quam consideratio ejus secundum esse quod habet in singularibus: sed tertia consideratio naturae, quae est secundum esse quod habet in intellectu, non semper habet eumdem ordinem ad alias considerationes. Consideratio enim naturae secundum esse quod habet in intellectu qui accipit a rebus, sequitur utramque aliarum considerationum. Hoc enim ordine scibile praecedit scientiam, et sensibile sensum; sicut et movens motum, et causa causatum. Sed consideratio naturae secundum esse quod habet in intellectu causante rem, praecedit alias duas considerationes. Cum enim intellectus artificis adinvenit aliquam formam artificiati, ipsa natura seu forma artificiati in se considerata, est posterior intellectu artificis; et per consequens etiam arca sensibilis, quae talem formam vel speciem habet.

Sicut autem se habet intellectus artificis ad artificiata, ita se habet intellectus divinus ad omnes creaturas: unde uniuscujusque naturae causatae prima consideratio est secundum quod est in

(1) *Al.* qui praedicant.

intellectu divino; secunda vero consideratio est ipsius naturae absolute; tertia secundum quod habet esse in rebus ipsis, vel in mente angelica; quarta secundum esse quod habet in intellectu nostro; et ideo Dionysius dicit, 12 cap. de divin. Nomin., hunc ordinem assignans, quod primo inter omnia est ipse substantificator rerum Deus: postea vero ipsa dona Dei, quae creaturis exhibentur, et universaliter et particulariter considerata, ut per se pulchritudinem, per se vitam, quam dicit esse donum ex Deo proveniens, idest ipsam naturam vitae; deinde ipsa participantia universaliter et particulariter considerata, quae sunt res in quibus natura esse habet. In his ergo illud quod est prius, semper est ratio posterioris; et remoto posteriori remanet prius, non autem e converso; et inde est quod hoc quod competit naturae secundum absolutam considerationem, est ratio quare competat naturae alicui secundum esse quod habet in singulari, et non e converso. Ideo enim Socrates est rationalis, quia homo est rationalis, et non e converso: unde dato quod Socrates et Plato non essent, adhuc humanae naturae rationalitas competeret. Similiter etiam intellectus divinus est ratio naturae absolute consideratae, et in singularibus; et ipsa natura absolute considerata et in singularibus est ratio intellectus humani, et quodammodo mensura ipsius.

Possunt ergo verba Augustini intelligi de senario dupliciter. Uno modo ut per senarium numerum intelligatur ipsa natura senarii absolute, cui primo et per se competit perfectio; quae quidem est ratio perfectionis eorum quae senarium participant: unde remotis omnibus quae senario perficiuntur, adhuc perfectio naturae senarii competit;et hoc modo senarius nominat naturam creatam. Alio modo potest intelligi senarius secundum esse quod habet in intellectu divino; et sic ejus perfectio est ratio perfectionis in creaturis inventae, quae secundum senarium sunt conditae; quibus etiam remotis, in praedicto senario perfectio remaneret. Sic autem senarius non erit creatura, sed ratio creaturae in Creatore, quae est idea senarii; et est idem secundum rem quod divina essentia, ratione tantum differens.

Ad primum ergo dicendum, quod remotis omnibus creaturis quae sunt factae in senario dierum, non dicitur quod perfectio remaneat in senario numero, quasi senarius numerus aliquod esse habeat in rerum natura, nulla creatura existente; sed quia remoto omni esse creato, remanet absoluta consideratio naturae senarii, prout abstrahit a quolibet esse, et sic attribuitur sibi perfectio; sicut remotis omnibus singularibus hominibus adhuc remaneret rationalitas attribuibilis humanae naturae.

Ad secundum dicendum, quod sicut in rebus creatis quaedam sunt magis communes, et quaedam magis contractae; ita etiam rationes rerum in Deo magis communium ad plura se extendunt, minus vero communium ad pauciora; et quia unitas et multitudo sunt omnibus rebus creatis communia, ideo etiam ratio idealis numeri ad omnes creaturas se extendit; unde dicit Boetius in princ. Arithmeticae: *Omnia quaecumque a primaeva rerum natura constituta sunt, numerorum specie videntur esse formata.* Hoc enim fuit principale in animo conditoris. Exemplar autem lapidis, aut idea, non se extendit ad omnes creaturas; et ideo si senarius accipiatur pro idea senarii quantum ad hoc, adhuc senarius erit eminentior lapide, idest quam idea lapidis, prout scilicet ad plura se extendit; et iterum perfectio competit senario secundum naturam senarii, non autem lapidi.

Ad tertium dicendum, quod non est intentio Augustini dicere, quod si caelum et terra transeant et ceterae creaturae, senarius remaneret secundum aliquod esse creatum; sed quia si omnes creaturae ab esse deficerent, remaneret adhuc natura senarii, prout abstrahit a quolibet esse hujusmodi, quod ejus perfectioni competit; sicut etiam natura humana manebit talis quod ei competeret rationalitas.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod quamvis in Deo non possit esse aliquid habens partes, tamen potest esse in eo ratio rei habentis partes; et sic est in eo ratio senarii ex partibus constituti, et ratio suarum partium.

ARTICULUS II.

(160.)

Utrum ideae quae sunt in mente divina, per prius respiciant res quantum ad naturam singularem quam quantum ad naturam speciei. — (*De Ver., quaest.* 3, *art.* 8, *corp.*).

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod ideae quae sunt in mente divina, per prius respiciant res quantum ad naturam singularem quam quantum ad naturam speciei. Quia, ut Augustinus dicit, in lib. 83 Quaestionum, ideae sunt quaedam formae vel rationes rerum stabiles, quae in divina intelligentia continentur; et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri vel interire potest: et omne quod oritur vel interit, solum singulare est, idest quod generatur et corrumpitur. Ergo ideae per prius respiciunt singulare.

Sed contra, cum ideae sint formae exemplares, requiritur ad rationem ideae assimilatio ideati ad ipsam. Sed ideatum, idest res creata, magis assimilatur divino exemplari secundum formam, a qua est ratio speciei, quam secundum materiam, quae est individuationis principium. Ergo idea per prius respicit naturam speciei quam singularitatem individui.

Respondeo dicendum, quod, cum in mente divina sint omnium creaturarum formae exemplares, quae ideae dicuntur, sicut in mente artificis formae artificiatorum; hoc tamen interest inter formas exemplares quae sunt in mente divina et in mente artificis creati: quod creatus artifex agit ex praesupposita materia; unde formae exemplares quae sunt in mente ejus, non sunt factivae materiae, quae est individuationis principium; sed solius formae, a qua est species artificiati: et ideo hujus formae exemplares non respiciunt directe artificiatum quantum ad individuum, sed quantum ad speciem solum; formae autem exemplares intellectus divini sunt factivae totius rei et quantum ad formam et quantum ad materiam: et ideo respiciunt creaturam non solum quantum ad naturam speciei, sed etiam quantum ad singularitatem individui: per prius tamen quantum ad naturam speciei: quod ex hoc patet.

Exemplar enim est ad cujus imitationem fit a

liquid. Unde ad rationem exemplaris requiritur quod ipsa assimilatio operis ad exemplar sit intenta ab agente: alias talis assimilatio casu accideret, et non secundum viam exemplaritatis. Sic ergo in ratione exemplaris, includitur intentio agentis. Ad hoc ergo per prius exemplar respicit quod agens primo intendit in opere. Agens autem quilibet principaliter intendit in opere id quod perfectius est. Natura autem speciei est perfectissimum in unoquoque individuo: per ipsam enim duplex imperfectio perficitur; imperfectio scilicet materiae, quae est singularitatis principium; quae, cum sit in potentia ad formam speciei, perficitur quando naturam speciei consequitur: et iterum imperfectio formae generalis, quae se habet ad differentias specificas in potentia ut materia ad formam; unde species specialissima est primo in intentione naturae, ut patet per Avicennam in princ. suae Metaph. Non enim natura intendit principaliter generare Socratem, alias destructo Socrate ordo et intentio naturae periret; intendit autem in Socrate generare hominem. Similiter non intendit principaliter generare animal; alioquin quiesceret ejus actio, quando ad naturam animalis perduxisset; cum tamen in individuo generato prius compleatur natura animalis quam hominis, ut patet in 16 de Animalibus: non autem prius est homo quam hic homo. Unde exemplar quod est in mente divina primo naturam speciei respicit in qualibet creatura.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est primum in intentione, est ultimum in executione. Unde, quamvis natura primo intendat generare hominem, per prius tamen generatur hic homo; non enim homo generatur nisi per hoc quod hic homo generatur; et propter hoc etiam in definitione ideae dicitur, quod secundum eas oritur omne quod oritur quantum ad viam executionis, in qua singularia sunt primum.

Secundum, quod in contrarium objicitur, conceditur.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad naturam creatam: et primo de his quae pertinent ad animam humanam; secundo de his quae pertinent ad corpus. Circa primum quaeruntur duo: 1.° utrum anima accipiat species quibus cognoscit, a rebus quae sunt extra eam; 2.° quomodo caritas vel quilibet alius habitus, a non habente cognoscatur.

ARTICULUS III.

(161.)

Utrum anima accipiat species a rebus quae sunt extra eam. — (1 *part.*, *quaest.* 84, *art.* 3 *et* 4; *de Ver.*, *quaest.* 10, *art.* 9; *et* 1, *dist.* 3, *quaest.* 3, *art.* 1, *corp. et ad* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non accipiat species a rebus quae sunt extra eam. Dicit enim Augustinus, 12 super Genesim: *Imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili.* Non autem eam in se ipso faceret, si a rebus exterioribus eam acciperet. Ergo anima non accipit a rebus species quibus cognoscit.

2. Praeterea, ejus solius est dimensionem a re dimensionata abstrahere cujus est dimensionem corporibus dare, quod est solius Creatoris. Sed ad hoc quod species a rebus accipiatur in anima, oportet quod ab ipsa specie dimensiones separentur, quia in rebus extra animam habent esse dimensionale, non autem in anima, maxime quantum ad intellectum. Ergo anima non potest accipere species a rebus sensibilibus.

In contrarium videtur esse tota philosophorum doctrina, quae sensum a sensibilibus, imaginationem a sensu, intellectum a phantasmatibus accipere fatetur.

Respondeo dicendum, quod anima humana similitudines rerum quibus cognoscit, accipit a rebus illo modo accipiendi quo patiens accipit ab agente: quod non est intelligendum quasi agens influat in patiens eamdem numero speciem quam habet in se ipso, sed generat sui similem educendo de potentia in actum: et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato ad visum.

Sed in agentibus et patientibus distinguendum est. Est enim quoddam agens quod de se sufficiens est ad inducendum formam suam in patiens, sicut ignis de se sufficit ad calefaciendum. Quoddam vero agens est quod non sufficit de se ad inducendum formam suam in patiens, nisi superveniat aliud agens; sicut calor ignis non sufficit ad complendum actionem nutritionis nisi per virtutem animae nutritivae; unde virtus animae nutritivae est principaliter agens: calor vero igneus instrumentaliter. Similiter etiam est diversitas ex parte patientium. Quoddam enim est patiens quod in nullo cooperatur agenti; sicut lapis cum sursum projicitur, vel lignum cum ex eo fit scamnum. Quoddam vero patiens est quod cooperatur agenti; sicut lapis cum deorsum projicitur, et corpus hominis cum sanatur per artem. Et secundum hoc. res quae sunt extra animam, tripliciter se habent ad diversas animae potentias: ad sensus enim exteriores se habent sicut agentia sufficientia, quibus patientia non cooperantur, sed recipiunt tantum. Quod autem color per se non possit movere visum nisi lux superveniat, non est contra hoc quod dictum est; quia tam color quam lux, inter ea quae sunt extra animam, computantur. Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem; quamvis jam formati habeant propriam operationem, quae est judicium de propriis objectis. Sed ad imaginationem res quae sunt extra animam, comparantur ut agentia sufficientia. Actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pertingit usque ad phantasiam, sive imaginationem; tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti: ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines, quas nunquam sensu percepit, ex his tamen quae sensu recipiuntur, componendo ea et dividendo; sicut imaginamur montes aureos, quos nunquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum et montes. Sed ad intellectum possibilem comparantur res sicut agentia insufficientia: actio enim ipsarum rerum sensibilium nec etiam in imaginatione sistit; sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem; non autem ad hoc quod ex seipsis sufficiant, cum sint in potentia intelligibilia intellectus; autem non

movetur nisi ab intelligibili in actu; unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cujus illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu.

Et sic patet quod intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia: intellectus enim possibilis comparatur ad res quarum notitiam recipit, sicut patiens quod cooperatur agenti: multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei quae non cecidit sub sensu, quam imaginatio.

Ad primum ergo dicendum, quod si verbum Augustini referatur ad intellectum, sic planum est quod res non faciunt sui similitudinem in intellectu possibili principaliter, sed intellectus agens. Si autem referatur ad imaginationem, faciunt quidem, sed non solum; quia ipsa imaginatio cooperatur, ut dictum est. In sensu autem facit corpus sui similitudinem sufficienter et solum; sed de hoc non loquitur Augustinus, quia sensum contra spiritum dividit, sive corporalem visionem contra spiritualem.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ac si illa eadem species numero quae est in rebus vel in imaginatione, postmodum fieret in intellectu: sic enim oporteat quod auferrentur ab ea dimensiones; et hoc patet esse falsum.

ARTICULUS IV.

(1 ¢ 2.

Utrum non habens caritatem eam cognoscat per speciem. — (1, *dist.* 17, *quaest.* 1, *art* 4; *et* 3, *dist.* 23, *quaest.* 1, *art.* 2.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non habens caritatem, eam cognoscat per speciem. Omne enim quod cognoscitur, cognoscitur vel per essentiam, vel per sui similitudinem. Sed caritas a non habente non cognoscitur per sui essentiam, quia non est essentialiter in eo. Ergo si cognoscitur a non habente, cognoscitur per sui similitudinem.

2. Praeterea, aliquis habens caritatem aliquo modo cognoscit eam se habere, ad minus per conjecturas vel per revelationem; et similiter postquam eam amiserit, potest recordari se eam habuisse; quod esse non potest nisi per ejus speciem in memoria reservatam. Ergo caritas a non habente qui prius eam habuit, per sui similitudinem cognoscitur; et eadem ratione a quolibet alio non habente.

3. Praeterea, ut dicit Augustinus 10 Confess., hoc modo se habet memoria ad intelligentiam sicut venter animalis ruminantis ad os: quia sicut id quod est in ventre animalis ruminantis reducitur ad os, ita quod est in memoria reducitur ad intelligentiam. Si ergo in memoria conservatur caritas per sui similitudinem, et ab intelligentia capietur per sui similitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit 2 super Genesim, et habetur in Glossa, 2 ad Corinth. 22, quod intellectualis visio est earum rerum quae non habent species sibi similes, quae non sunt quod ipsae; et inter hujusmodi ponit caritatem. Ergo caritas non potest cognosci per sui similitudinem, sed solum per essentiam.

Respondeo dicendum, quod duplex est cognitio caritatis: una, qua cognoscitur quid est caritas; alia, quia caritas percipitur, ut cum aliquis cognoscit se habere caritatem; quod pertinet ad cognitionem *an est*. Prima quidem cognitio caritatis eodem modo competit habenti et non habenti caritatem. Nam intellectus humanus natus est rerum quidditatem comprehendere; in quibus cognoscendis naturaliter procedit sicut in cognoscendis conclusionibus complexis. Insunt enim nobis naturaliter quaedam principia prima complexa omnibus (1) nota, ex quibus ratio procedit ad cognoscendum in actu conclusiones quae in praedictis principiis potentialiter continentur, sive per inventionem propriam, sive per doctrinam alienam, sive per revelationem divinam; in quibus omnibus modis cognoscendis homo juvatur ex principiis naturaliter cognitis: vel ita quod ipsa principia cognita ad cognitionem acquirendam sufficiant adminiculantibus sensu et imaginatione, sicut cum aliquam cognitionem acquirimus per inventionem vel doctrinam; vel ita quod principia praedicta ad cognitionem acquirendam non sufficiant; nihilominus tamen in hujusmodi cognoscendis principia dirigunt, inquantum inveniuntur non repugnare principiis naturaliter cognitis: quod si esset, intellectus nullo modo eis assentiret, sicut non potest dissentire principiis. Et similiter in intellectu insunt nobis etiam naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut entis, unius, boni, et hujusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscujusque rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones; et hoc vel per ea quae quis sensu percipit; sicut cum per sensibiles proprietates alicujus rei concipio illius rei quidditatem; vel per ea quae ab aliis quis audit, ut cum laicus qui nescit quid sit musica, cum audit aliquam artem esse per quam discit canere vel psallere, concipit quidditatem musicae, cum ipse praesciat quid sit ars, et quid sit canere; aut etiam per ea quae ex revelatione habentur, ut est in his quae fidei sunt. Cum enim credimus aliquid esse in nobis divinitus datum, quo affectus noster Deo unitur, concipimus caritatis quidditatem, intelligentes caritatem esse donum Dei, quo affectus Deo unitur; praecognoscentes tamen quid sit donum, et quid affectus, et quid unio. De quibus etiam quid sint, scire non possumus, nisi resolvendo in aliqua prius nota; et sic quousque perveniamus usque ad primas conceptiones humani intellectus, quae sunt omnibus naturaliter notae. Et quia naturalis cognitio est quaedam similitudo divinae veritatis menti nostrae impressa, secundum illud Psalm. 4, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*; ideo dicit Augustinus, 10 de Trinit., quod hujusmodi habitus cognoscuntur in prima veritate.

Ipsa autem conceptio caritatis, quam intellectus format modo praedicto, non est solum similitudo caritatis sicut species rerum in sensu vel imaginatione: quia sensus et imaginatio nunquam pertingunt ad cognoscendum naturam rei, sed solummodo accidentia, quae circumstant rem; et ideo species quae sunt in sensu vel imaginatione, non repraesentant naturam rei, sed accidentia ejus tantum; sicut sensus (2) repraesentat hominem quan-

(1) *Al.* ab omnibus: *ita etiam infra.*
(2) *Al.* status.

tum ad accidentalia, sed intellectus cognoscit ipsam naturam et substantiam rei. Unde species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est quodammodo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale, prout est in rebus: et ideo omnia quae non cadunt sub sensu et imaginatione, sed sub solo intellectu, cognoscuntur per hoc quod essentiae vel quidditates eorum sunt aliquo modo in intellectu.

Et hic est modus quo caritas cognoscitur cognitione prima (1) tam ab habente caritatem quam a non habente; sed secundum alium modum cognoscendi caritatem neque caritas neque aliquis habitus sive potentia percipitur a nostro intellectu, nisi per hoc quod actus percipiuntur, ut patet per Philosophum 10 Eth. Actus autem caritatis vel alterius habitus eliciuntur ab ipsa caritate vel ab alio habitu per propriam essentiam caritatis vel alterius habitus: et per hunc modum dicitur aliquis se cognoscere habere caritatem vel alium habitum per ipsam essentiam habitus secundum esse naturale quod habet in rerum natura, et non solum in intellectu. Sic (2) autem nullus potest cognoscere caritatem nisi caritatem habens; quia actus caritatis et aliarum virtutum praecipue consistunt in motibus interioribus, qui non possunt esse cogniti nisi operanti, nisi quatenus manifestantur ex actibus exterioribus; et sic per quamdam conjecturam aliquis non habens caritatem potest percipere alium caritatem habere. Hoc autem dico supponendo quod aliquis possit scire se habere caritatem; quod tamen non puto esse verum: quia in actibus ipsius caritatis non possumus sufficienter percipere quod sint a caritate eliciti propter similitudinem dilectionis naturalis cum dilectione gratuita.

Ad primum ergo dicendum, quod in non habente caritatem, non secundum esse naturae, sed secundum esse intelligibile, est essentia caritatis.

Ad secundum dicendum, quod postquam aliquis desinit habere caritatem secundum esse naturale, adhuc caritas in ipso manet secundum esse intelligibile, et sic potest scire quid sit caritas. Manent etiam in memoria ejus actus caritatis quos fecit, etiam in memoria sensibili propter actus sensibiles caritatis, qui utique manent secundum sui similitudinem, sicut et cetera sensibilia; et ex his aliquis memoratur se habuisse caritatem.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est in memoria, redit ad intelligentiam, non ita quod eadem species numero quae est in memoria postmodum fiat in intellectu; sed per illum modum loquendi quo phantasmata dicuntur fieri in intellectu, ut dictum est.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad corpus humanum; utrum alimentum convertatur in veritatem humanae naturae.

(1) *Al.* quidem.
(2) *Al.* sicut.

ARTICULUS V.

(163.)

Utrum alimentum convertatur in veritatem humanae naturae. — (1, *dist.* 44, *quaest.* 1, *art.* 2, *quaest.* 4; *et* 2, *dist.* 30, *quaest.* 1, *art.* 2 *corp.*)

Et videtur quod non. Quia in corpore humano id quod est de veritate humanae naturae, est caro vel os secundum speciem. Sed alimentum non convertitur in id quod est secundum speciem, sed in id quod est secundum materiam, ut videtur dicere Philosophus in 1 de Generatione (text. com. 35). Ergo alimentum non convertitur in veritatem humanae naturae.

2. Praeterea, id quod est de veritate humanae naturae, oportet quod semper in homine maneat; alias non remaneret homo idem numero. Sed illud quod generatur ex alimento, non semper manet, immo fluit et refluit, ut patet ex 1 de Generatione. Ergo quod generatur ex alimento, non est de veritate humanae naturae.

3. Praeterea, Augustinus dicit, quod nos fuimus in Adam dupliciter; scilicet secundum seminalem rationem, et secundum corpulentam substantiam: Christus autem fuit in eo secundum corpulentam substantiam, et non secundum seminalem rationem. Id autem quod ex alimento generatur in nobis, non fuit in Adam. Ergo illud quod est de veritate corpulentae substantiae nostrae, non est ex alimento generatum.

4. Sed dicebat, quod corpulenta nostra substantia fuit in Adam originaliter, et non essentialiter. — Sed contra, semen originem rei importat. Si ergo dicimur (1) in Adam fuisse secundum corpulentam substantiam originaliter tantum, tunc idem erit esse secundum corpulentiam substantiam et secundum seminalem rationem; quod est falsum. Ergo idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur in 4 de Anima (text. com. 45): *Alimentum est potentia tale quale est illud quod nutritur.* Sed quod est potentia aliquale, in illud converti potest. Ergo alimentum converti potest in illud quod nutritur. Sed illud quod nutritur, est id quod est de veritate humanae naturae. Ergo alimentum convertitur in id quod est de veritate humanae naturae.

Praeterea, semen, ex quo fit generatio, maxime videtur ad veritatem humanae naturae pertinere. Sed semen, secundum Philosophum in 15 de Animalibus, est de superfluo alimenti. Ergo alimentum convertitur in veritatem humanae naturae.

Respondeo dicendum, quod ad hujus quaestionis evidentiam oportet primo videre quid sit veritas humanae naturae. Veritas autem uniuscujusque rei, ut dicit Avicenna in sua Metaphys., nihil est aliud quam proprietas sui esse quod stabilitum est ei; sicut illud quod proprie habet esse auri attingens ad terminos stabilitos naturae auri, dicitur esse vere aurum. Unumquodque autem proprie habet esse in aliqua natura per hoc quod substat completae formae propriae illius naturae, a qua est esse et ratio speciei in natura illa. Unde illud pertinet ad veritatem uniuscujusque rei quod est completivum illius rei per formam, et pertinet directe et

(1) *Edit. Rom.* dicimus.

per se ad completionem illius rei: tam enim in naturalibus quam in artificialibus inveniuntur quaedam in quibus consistit principaliter ratio rei, alia autem quae sunt ordinata ad horum conservationem et melioralionem: sicut stipes et fructus per se pertinent ad complementum arboris, unde sunt de veritate naturae ipsius; folia autem sunt quodammodo ordinata ad fructuum conservationem, et quantum ad hoc non videntur esse de veritate naturae arboris principaliter. Similiter ratio gladii consistit in ferro, et acumine ejus; vagina autem est ad gladii conservationem; unde si gladius esset res naturalis, ferrum esset de veritate naturae ejus, non autem vagina. Sic autem de veritate humanae naturae esse dicimus illud quod per se pertinet ad perfectionem humanae naturae, complete participans formam speciei: illud autem non est de veritate humanae naturae in homine quod est ordinatum quodammodo ad hominis conservationem vel melioralionem quamcumque.

Sciendum est ergo, quod natura humana potest dupliciter considerari; vel secundum totam speciem humanam, vel secundum esse quod habet in hoc individuo: et secundum hoc inveniuntur in praesenti quaestione tres opiniones.

Quidam enim dicunt, quod alimentum non convertitur in veritatem humanae naturae neque secundum speciem neque secundum individuum; dicunt enim, quod tota materia quae nata est esse sub specie humanae naturae, fuit in corpore Adae; nec aliqua alia materia potest fieri vere substans humanae speciei; et ex illa materia ex qua corpus primi hominis constabat, fuerit aliqua pars decisa, quae quidem per multiplicationem quamdam sine additione exterioris materiae augmentata est intantum, quod pervenit usque ad perfectam et completam quantitatem in corpore Seth: ex quo iterum aliquid decisum est in formationem corporis filii sui, et praedicto modo multiplicatum; et sic totum humanum genus multiplicatum est ex illa materia quae fuit in corpore primi hominis, sine alicujus extrinseci additione. Illud autem quod ex alimento generatur, est necessarium nobis ad conservationem illius humiditatis quae est de veritate humanae naturae; ut scilicet calor naturalis habens aliquid aliud quod consumat, scilicet humiditatem ex alimento generatam quasi accidentalem, non consumat humiditatem quae est de veritate humanae naturae; sicut aurifices apponunt plumbum argento, ut videlicet in conflatorio consumatur plumbum, et argentum non consumatur ab igne. Unde in resurrectione quando veritas humanae naturae erit inconsumptibilis, alimento non indigebimus, nec resurget in nobis aliquid quod ex alimento sit generatum, sed solum id quod fuit in Adam. Sed inconveniens videtur hujusmodi positio propter duo, quantum ad praesens pertinet: quia ejusdem rationis est formam aliquam nihil amittere de materia subjecta, et nihil de novo acquirere, cujus substantiae et naturae nihil accrescit nec deperit. Constat autem quod aliqua materia quae erat substans humanae naturae, desinit esse humanae naturae substans, sicut patet in morte uniuscujusque hominis. Unde nisi aliqua materia de novo adderetur humanae naturae, sequeretur quod minus esset modo id quod est de veritate naturae humanae in actu quam tempore Adae; et sic natura speciei non perfecte salvaretur per generationem. Secundo, quia ista mutatio, quam multiplicationem dicunt, nullo modo est secundum essentiam ipsius materiae, sed solummodo secundum quantitatem, vel dimensiones ei accidentes. Non enim dicunt quod aliquid materiae de novo per essentiam creètur, vel aliunde addatur; sed quod illa eadem materia quae prius erat minor, postea fiat major. Nihil autem est aliud rarefieri et condensari quam mutari eamdem materiam de magnis dimensionibus in parvas, et e converso. Unde sequeretur secundum praedictam positionem, quod illud quod est de veritate humanae naturae, semper rarefieret per continuam generationem et augmentationem, et tantum quantum sustinere non posset. Esset enim jam illud quod est de veritate humanae naturae, innumerabiliter magis rarum quam ignis; quod patet esse falsum.

Et ideo alia opinio dicit, quod alimentum convertitur in veritatem humanae naturae primo et principaliter secundum speciem, non autem secundum individuum, nisi secundario: dicunt enim, quod in unoquoque individuo humanae speciei illud primo et principaliter est de veritate humanae naturae quod a parentibus traxit; et hoc vocatur a Philosopho caro et os secundum speciem, quae semper manent. Sed quia illud, cum sit modicum, non sufficeret ad perfectam quantitatem debitam humanae naturae sine additione; ideo adjungitur illud quod ex alimento generatur, non solum ad hoc quod conservetur illud quod fuit a primis parentibus acceptum, ut dicebat prima opinio; sed ad hoc quod compleatur ex hujusmodi addito perfecta quantitas: et sic illud quod ex alimento generatur, non est de veritate humanae naturae in hoc individuo principaliter, sed tantum secundario, inquantum est necessarium ad quantitatem debitam; et hoc nominat Philosophus carnem et os secundum materiam, quae fluit et refluit. Sed tamen ex hoc aliqua pars seminaliter transit in prolem per generationem, et efficitur principaliter de veritate humanae naturae in ipso, cum admixtione alicujus quod fuit principaliter de veritate humanae naturae in patre, ut quidam volunt; vel sine admixtione ejus, ut alii dicunt, quod est magis consonum dictis Philosophi in 15 de Animalibus, qui vult sperma totaliter esse de superfluo alimenti; et sic illud quod generatur ex alimento, non potest esse quod sit principaliter de veritate humanae naturae in ipso qui nutritur; sed potest esse de veritate humanae naturae principaliter in alio ejusdem speciei, scilicet in filio ipsius. Et secundum hanc opinionem dicunt, quod illud quod est principaliter de veritate humanae naturae in unoquoque, totum in ipso resurget; non autem totum quod ex alimento generatur, sed solum quantum sufficit ad completionem quantitatis; cùm propter completionem quantitatis tantummodo ad veritatem humanae naturae aliqualiter pertineat. Et haec opinio consonat sententiae Alexandri Commentatoris, qui exponit, carnem secundum speciem quam Philosophus dicit semper manere, esse illud quod a parentibus trahitur; carnem vero secundum materiam illud quod ex alimento generatur, quae fluit et refluit. Sed hanc opinionem Commentator Averroes reprobat in tractatu quem fecit super librum de Generatione. Cum enim illud quod ex alimento generatur, nutriat inquantum est potentia caro, et augeat inquantum est potentia quan-

ta caro, ut dicitur in 2 de Anima, illud quod generatur ex alimento, postquam receperit speciem carnis, efficitur unum cum illo quod prius inerat, quia in fine conversum jam est simile; unde non videtur esse aliqua ratio quare calor naturalis aliquid possit consumere de illa humiditate carnis quae ex alimento generatur, et non de humiditate quae a parentibus trahitur; nec posset aliquo necessario modo illud probari. Et ideo tam illud quod est a parentibus acceptum, quam illud quod est ex alimento generatum, aequaliter se habet ad hoc quod maneat vel consumatur per calorem naturalem et ad hoc quod restauretur per nutrimentum, quod est fluere et refluere; et sic aequaliter pertinet ad veritatem humanae naturae quod generatur ex alimento, et quod a parentibus trahitur.

Et secundum hoc est tertia opinio, quod alimentum convertitur in id quod est principaliter de veritate humanae naturae et quantum ad speciem et quantum ad individuum: ponit enim haec opinio, quod utrumque, scilicet et quod ex alimento generatur, et quod a parentibus trahitur, indifferenter et aequaliter forma humana perficitur, et utrumque indifferenter manet vel consumitur; manet quidem secundum speciem, consumitur autem et restauratur secundum materiam. Sicut in aliqua republica diversi homines numero ad communitatem pertinent, quibusdam morientibus, et aliis in locum eorum succedentibus; et sic non manet una respublica secundum materiam, quia sunt alii et alii homines; manet tamen una numero quantum ad speciem sive formam, propter ordinis unitatem in officiis distinctis: ita etiam in corpore humano manet caro et os et unaquaeque partium eadem numero quantum ad speciem et formam quae consideratur in determinato situ et virtute et figura; non autem manet quantum ad materiam; quia illa materia carnis, in qua talis forma erat, prius consumpta est, et alia in locum ejus successit; sicut patet de igne qui continuatur secundum eamdem formam et modum, per hoc quod consumptis quibusdam lignis alia supponuntur quae ignem sustinent. Et secundum hanc opinionem, de utroque praedictorum indifferenter, scilicet generato ex alimento et a parentibus tracto, tantum resurget, quantum est necessarium ad speciem et quantitatem debitam humani corporis. Et haec opinio mihi videtur ceteris probabilior.

Secundum ergo hanc opinionem ad primum dicendum, quod distinctio Philosophi, qua distinguit carnem secundum speciem et secundum materiam, non est sic accipienda, quod alia sit caro quae dicitur secundum speciem, scilicet a parentibus tracta, et alia quae sit secundum materiam ex alimento generata; sed una et eadem caro signata potest considerari et secundum speciem quam habet, et secundum materiam. Et quod hic sit intellectus Philosophi, patet ex hoc quod ipse dicit ibidem, quod *hoc modo distinguitur caro secundum speciem et secundum materiam, sicut unumquodque habentium speciem in materia.* In aliis autem habentibus speciem in materia, sicut est lapis et ferrum, et hujusmodi, non habet locum prima distinctio, sed secunda, ut per se patet.

Et ideo dicendum est, quod alimentum convertitur in carnem quae est secundum speciem, idest quae habet speciem; non tamen ita quod alimentum fiat species carnis; sed fit carnis materia; ratione cujus potest dici quod convertitur in carnem quantum ad materiam, et non quantum ad speciem.

Ad secundum dicendum, quod veritas humanae naturae et cujuslibet alterius rei est a specie: et ideo, cum id quod est in homine, maneat secundum speciem, quamvis non maneat secundum materiam, nihilominus veritas humanae naturae manere dicitur; nec desinit esse idem homo numero propter mutationem quae est secundum materiam: quia non tota materia similiter a forma abstrahitur, ut alia tota simul formam accipiat: haec enim generatio esset et corruptio; sicut si totus ignis unus extingueretur, et alius totus accenderetur: sed aliqua pars materiae consumitur, et alia in locum ejus substituitur, quae efficitur una materia praeexistenti, per hoc quod ei adjungitur ad sustinendam eamdem formam humani corporis; sicut si unum lignum ignis consumat, et aliud loco ejus apponatur, erit idem ignis numero.

Ad tertium dicendum, quod ad conceptionem humani corporis duo concurrunt; scilicet materia ex qua formatur conceptum, et iterum vis formativa quae conceptum format: quorum primum Augustinus vocat corpulentam substantiam, secundum vero seminalem rationem. Dicimur ergo secundum utrumque istorum fuisse in Adam originaliter, inquantum scilicet materia concepti praeparata est per virtutem generativam matris, vis autem formativa est in semine patris. Et utrumque istorum reducitur in Adam sicut in primam originem, a qua humanam naturam traxerunt virtutes consequentes (1). Corpus autem Christi formatum fuit per virtutem Spiritus sancti activam; sed materiam ministravit mater, quia ex purissimis sanguinibus Virginis conceptus est, ut Damascenus dicit. Et ideo non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed secundum corpulentam substantiam; non tamen ita quod eadem numero quae est in nobis, et fuit in Christo, fuerit in Adam.

Et ex hoc patet responsio ad sequens.

QUAESTIO IV.

Deinde quaerebatur de his quae pertinent ad culpam vel gratiam. Et primo quaerebatur de his quae pertinent ad gratiam. Secundo de his quae pertinent ad culpam. Quantum ad pertinentia ad gratiam quaerebatur: Primo de his quae pertinent ad praelatos tantum. Secundo de his quae pertinent ad omnes communiter. Quantum autem ad praelatos quaerebantur duo: 1.° de electione praelatorum; utrum scilicet sit necesse semper eligere meliorem, vel sufficiat eligere bonum; 2.° de honore exhibendo praelatis; utrum scilicet mali praelati sint honorandi.

ARTICULUS VI.

(161.)

Utrum necesse sit semper eligere meliorem.
(*Art.* 92, *ad* 12, *et art.* 130, *et* 84.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod necesse sit semper eligere meliorem. Dicitur enim 4 Regum 10, 5: *Eligite meliorem, et eum ponite super solium patris sui.* Ergo multo fortius in spiritualibus officiis meliores praeeligendi sunt.

(1) *Forte* omnes consequentes.

2. Praeterea, 1 ad Tim. 3, super illud, *Oportet Episcopum irreprehensibilem esse*, dicit Glossa: *Talis eligatur Pontifex, cujus comparatione ceteri grex dicantur*. Ergo oportet in Episcopum (1) semper eligere meliorem.

3. Praeterea, Leo Papa dicit: *Ille qui melior est in presbyteris et diaconibus, in Episcopum eligatur*.

4. Praeterea, ille qui est propinquior, ad hereditatem possidendam debet praeferri. Sed Christo, cujus patrimonium possident clerici et praelati, est propinquior qui est melior. Ergo ad praelationes et officia ecclesiastica semper sunt meliores eligendi.

5. Praeterea, si alicui commissum esset a domino suo ut ei fidelem et idoneum ministrum quaereret, non ageret fideliter erga dominum suum, si praetermisso magis idoneo minus idoneum acciperet. Ergo multo magis peccat ille cui commissum est eligere aliquem in ministerium Dei, si non eligat meliorem.

Sed contra est quod Decretalis dicit, quod sufficit eligere bonum, nec requiritur quod melior eligatur.

Respondeo dicendum, quod aliquis homo potest dici bonus vel melior altero dupliciter. Uno modo simpliciter; et sic melior est qui in caritate est perfectior. Alio modo secundum quid; et sic dicitur aliquis melior altero vel ad militiam, vel ad magisterium, vel ad praelationem, vel ad aliquid hujusmodi, qui non est melior simpliciter: eo quod in singulis officiis tam spiritualibus quam corporalibus requiruntur aliqua praeter moralem bonitatem ad hoc quod aliquis sit idoneus ad illud officium exequendum.

Dicendum est ergo, quod oportet eligere ad praelationem vel ecclesiasticum officium aliquem qui sit bonus simpliciter; quia per quodlibet peccatum mortale aliquis redditur indignus ad quodlibet spirituale exequendum: unde dicit Dionysius in epistola ad Demophilum monachum, loquens de sacerdote qui non est gratia illuminatus: *Non est iste sacerdos, sed inimicus dolosus, delusor sui ipsius, et lupus supra dominicum populum, pelle armatus ovina*. Non tamen oportet quod semper eligatur ille qui est melior simpliciter; possibile est enim quod illi qui est in caritate perfectior, deficiant multa quae requiruntur ad hoc quod aliquis sit praelatus idoneus, quae in alio qui est minoris caritatis, inveniuntur: ut sunt scientia, industria, potentia, et alia hujusmodi. Unde non oportet semper eligere meliorem simpliciter, sed eum qui sit melior ad hoc officium.

Si autem eligat quis eum quem reputat minus idoneum ad tale officium, peccat. Non enim potest esse quod de duobus unus alteri praeeligatur nisi propter aliquid in ipso consideratum. Illud autem quod consideratur in eo qui est minus idoneus, ad hoc quod magis idoneo praeferatur, est aliqua conditio indebite movens; vel familiaritas, vel consanguinitas, vel aliquid hujusmodi; non enim potest esse aliqua conditio pertinens ad praelati idoneitatem, ex quo alter simpliciter magis idoneus reputatur; et sic indebite movet; et sic in tali electione erit ibi acceptio personarum, quae sine peccato non fit.

(1) *Al.* in Episcopatu.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *Eligite meliorem*, intelligitur de meliori ad talem dignitatem.

Ad secundum dicendum, quod in comparatione praelati debent esse ceteri quasi grex, non considerata sola sanctitate morum, sed discretione, et strenuitate, et aliis hujusmodi, quae in pastore exiguntur ad regendum.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Ad quartum dicendum, quod ille qui eligitur in praelatum, non eligitur quasi ad hereditatem possidendam; quia hereditas Christianorum non est in terra, sed est in caelo, scilicet ipse Deus; secundum illud Psal. 15, 5: *Dominus pars hereditatis meae*. Eligitur autem velut dispensator in familia domini alicujus, secundum illud 1 Corinth. 4, 1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei*. Dispensator autem non semper eligitur qui est propinquior, sed qui est magis idoneus.

Ad quintum dicendum, quod similiter etiam contingeret in procuratione servi alicujus domini temporalis quod non oportet quaerere hominem meliorem simpliciter, sed meliorem ad serviendum.

Ad illud vero qnod in contrarium objicitur, dicendum, quod Decretalis intelligenda est quantum ad hoc quod non semper oportet eligere meliorem simpliciter, sed sufficit eligere bonum. Vel dicendum, quod non loquitur quantum ad forum conscientiae, sed quantum ad forum contentiosum, in quo non reprobatur electio ex hoc quod potest aliquis alius magis idoneus inveniri, dummodo ille qui eligitur, idoneus sit; alias omnis electio calumniam pateretur.

ARTICULUS VII.

(165.)

Utrum malis praelatis sit exhibendus honor. — (2-2, *quaest.* 63, *art.* 3, *et quaest.* 104, *art.* 1, *ad* 2; *et* 3, *distinct.* 9, *quaest.* 2, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod malis praelatis non sit exhibendus honor. Sicut enim dicit Boetius in libro de Consolatione, *non possumus ob honores reverendos judicare quos ipsis honoribus reputamus indignos*. Sed mali praelati non sunt honoribus digni. Ergo non possunt judicari esse reverendi a suis subditis.

2. Praeterea, honor non debetur praelatis malis ratione praelationis. Cum ergo sunt praelatione indigni, sunt etiam per consequens indigni ad honores, et ad alia omnia quae sunt praelationis propria.

Sed contra est quod dicitur Exod. 20, 12: *Honora patrem tuum*; Glossa, *idest praelatum*. Cum ergo indefinite loquatur, videtur quod omnes praelati tam boni quam mali sint honorandi.

Respondeo dicendum, quod in praelato duo possumus considerare; scilicet personam propriam, et dignitatem, secundum quam est quaedam persona publica. Si ergo praelatus sit malus ratione personae suae, non est honorandus; quia cum honor sit reverentia alicui exhibita in testimonium virtutis, falsum testimonium de eo proferret, si quis eum obtentu propriae personae honoraret; contra illud quod dicitur Exod. 20, 16: *Non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium*. Sed inquan-

tum est persona publica, sic gerit typum et locum non sui ipsius, sed alterius, scilicet Christi, in Ecclesia, vel reipublicae, ut dominus in saecularibus dignitatibus; et sic valor ejus non computatur secundum personam, sed secundum eum cujus loco praesidet: sicut est de lapillo, qui in computationibus ponitur loco centum marcarum, cum in se nihil valeat, ut dicitur Prov. 26, 8: *Sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem.* Mercurius enim dicebatur deus latrocinii et mercationis. Et ita est ei honor exhibendus non propter se, sed propter eum cujus locum obtinet, sicut adoratio imaginis refertur ad prototypum, ut dicit Damascenus. Unde et malus praelatus idolo comparatur. Zach. 11, 17: *O pastor, et idolum, derelinquens gregem.*

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Boetii est dicere, quod mali homines non judicantur ut reverendi in propriis personis, quamvis eis exhibeamus honores propter officia in quibus sunt constituti.

Ad secundum dicendum, quod malus praelatus et indignus est praelatione et honoribus qui praelato debentur; sed ille cujus vicem gerit, dignus est ut ejus vicario talis honor exhibeatur; sicut beata Virgo digna est ut ejus imaginem depictam in pariete revereamur, quamvis tali reverentia ipsa imago digna non sit.

QUAESTIO V.

Deinde quaeritur de pertinentibus ad gratiam quantum ad omnes, et quae convenit omni statui: et circa hoc quaerebatur tria: 1.° de orationibus; utrum oratio tantum valeat facta pro alio sicut facta pro se; 2.° de suffragiis; utrum magis prosint pauperi magis digno quam diviti pro quo specialiter fiunt; 3.° de votis; utrum votum simplex dirimat matrimonium contractum.

ARTICULUS VIII.

(166.)

Utrum oratio plus valeat pro se facta quam pro alio. — (9, *dist.* 45, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio plus valeat pro se facta quam pro alio. Ita enim dicitur in quadam Glossa, quod speciales orationes plus valent. Sed illa est maxime specialis qua quis pro se orat. Ergo plus valet oratio pro se facta quam pro alio.

2. Praeterea, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima, oratio nihil aliud est quam devotio mentis in Deum. Sed magis devote aliquis orat pro se quam pro alio. Ergo plus valet oratio pro se facta quam pro alio.

3. Sed contra, oratio tanto amplius valet, quanto magis est devota. Sed quandoque quis devotius orat pro alio quam pro se ipso. Ergo plus valet oratio pro alio quam pro se ipso.

Respondeo dicendum, quod duplex est valor orationis. Unus qui est orationis proprius, secundum quem dicitur valere oratio ad impetrandum illud quod petitur; sicut oratio Petri valuit ad suscitationem Thabitae. Alius valor est communis orationi et aliis operibus virtutum, secundum quod oratio valere dicitur ad merendum aliquid ipsi orranti pro ut caritate informatur; sicut oratio Petri qua suscitationem Thabitae impetravit, fuit meritoria Petro vitae aeternae, inquantum erat actus caritate informatus (1). Loquendo ergo de primo valore, ceteris paribus, plus valet oratio facta pro se quam pro alio; quia efficacia orationis in impetrando potest amittere suum effectum, quando pro alio fit, ex aliquo impedimento quod invenitur in eo pro quo oratur. Unde una de conditionibus orationis quae faciunt eam efficacem ad impetrandum, est ut aliquis pro se oret. Quantum autem ad secundum valorem oratio magis valet quae ex majori caritate procedit, sive pro se, sive pro alio fiat. Si autem de interiori caritate per exteriora opera debeat judicari, tunc ista comparatio potest dupliciter intelligi. Uno modo ut aliquis ita oret pro alio, quod etiam pro se ipso; et tunc majoris meriti est pro alio orare et pro se ipso quam pro se tantum: majoris enim meriti est amicum benevolum et beneficum esse sibi et alii quam sibi tantum. Alio modo potest intelligi, ut aliquis oret pro alio, et non pro se; et sic ostenderetur esse alteri benevolus magis quam sibi; et ita peccaret in ordine caritatis magis alium quam se diligens; et hoc modo intelligendo comparationem, melius est orare pro se quam pro alio.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa non est ad propositum; quia specialis oratio dicitur in Glossa illa, pro quocumque specialiter fiat, sive pro se sive pro alio.

Ad secundum dicendum, quod licet ut pluries homo pro se ipso devotius oret, tamen quandoque devotius pro alio; et ita secundum hoc non potest sumi universale judicium, quae oratio plus valeat.

Similiter dicendum ad tertium in contrarium.

ARTICULUS IX.

(167.)

Utrum suffragia magis prosint pauperi magis digno quam diviti pro quo specialiter fiunt. — (4, *dist.* 47, *quaest.* 2, *art.* 1.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia Ecclesiae specialiter facta pro aliquo divite, aequaliter valeant pauperi pro quo non fiunt, si sit aequalis meriti. Ut enim dicit Augustinus, hujusmodi suffragia tantum valent unicuique post mortem, quantum meruit vivens ut sibi prodessent. Sed praedicti duo aequaliter meruerunt. Ergo aequaliter eis praedicta suffragia prosunt.

2. Praeterea, passio Christi semper plus prodest ei qui majoris est meriti. Sed Missa, quae est praecipuum suffragiorum, est memoria passionis dominicae. Ergo aequaliter prosunt eis qui sunt aequalis meriti.

1. Contra, Deus accipit hujusmodi suffragia secundum intentionem facientis. Sed faciens intendit quod plus prosint diviti pro quo facit. Ergo ei plus prosunt.

2. Praeterea, non est dicendum quod frustretur pia intentio eorum qui pro suis caris specialia suffragia faciunt. Frustraretur autem, si eis specialius non prodessent. Ergo magis prosunt eis pro quibus fiunt.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est du-

(1) *Al.* actus caritatis informatus.

plex opinio. Quidam enim dicunt, quod suffragia Ecclesiae specialiter pro aliquo facta, valent omnibus qui sunt in purgatorio; aequaliter quidem his qui sunt aequalis meriti, plus vero his qui sunt majoris meriti, minus his qui sunt minoris; sicut candela accensa pro aliquo divite in aliqua domo, ubi sunt multi alii, aequaliter prodest aliis qui sunt aequalis visus, plus vero his qui sunt majoris, minus his qui sunt minoris, quamvis sit diviti magis ad quemdam honorem prae aliis; et sicut etiam lectio quae legitur specialiter pro aliquo clerico, multis simul audientibus, aequaliter valet his qui sunt aequalis capacitatis, plus his qui sunt majoris, minus vero his qui minoris. Alii vero dicunt, quod suffragia plus valent his pro quibus specialiter fiunt. Utraque autem opinio secundum aliquid vera est.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod opera unius non valent alteri quantum ad praemium essentiale, quia sic unusquisque ex propriis actibus judicatur; sed solum quantum ad aliquod accidentale gaudium, vel quantum ad remissionem alicujus poenae temporalis; et sic suffragia vivorum possunt prodesse defunctis. Hujusmodi autem communicatio operum contingit dupliciter. Uno modo ex unione caritatis, qua omnes Christi fideles efficiuntur unum corpus; et sic actus unius quodammodo redundat in juvamentum alterius, sicut etiam in membris nostris corporalibus videmus: et sic juvatur aliquis ex actu alterius, inquantum quilibet existens in caritate, gaudet de quolibet bono opere; et quanto est majoris caritatis, tanto amplius gaudet, sive sit in purgatorio, sive in paradiso, sive etiam in mundo. Et quantum ad hoc est vera prima opinio. Alio modo actus unius fit communis alteri per intentionem facientis, quia facit pro illo vel vice illius; quod valet praecipue in debitis solvendis; et sic suffragia Ecclesiae valent defunctis, inquantum vivus solvit Deo satisfactionem quam mortuus solvere tenebatur; et sic valor suffragii sequitur intentionem facientis. Et quantum ad hoc secunda opinio vera est.

Ad primum ergo dicendum, quod meritum illud de quo loquitur Augustinus, est meritum conditionatum: meretur enim aliquis vivens ut sibi suffragia post mortem valeant, si pro eo fiant: quae quidem conditio extat in uno, et non extat in alio; et ideo non aequaliter prosunt utrique.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi fuit exhibita pro omnibus, sacrificium autem Missae specialiter pro aliquibus offertur: et ideo non est simile.

Alia duo concedimus.

ARTICULUS X.

(168.)

Utrum votum simplex continentiae dirimat matrimonium contractum. — (*Art.* 205, *corp.*; *et* 4, *dist.* 30, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 2, *ad* 1.)

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod votum simplex continentiae dirimat matrimonium contractum. Si enim aliquis det alicui quod prius alteri dederat, secunda ratio nulla est. Sed ille qui emittit simplex votum continentiae, dat corpus suum Deo. Ergo, cum postea contrahendo matrimonium det corpus suum uxori, contractus iste matrimonii nihil valere videtur etc.

Sed contra est quod Decretalis dicit, quod votum simplex matrimonium impedit contrahendum, sed non dirimit contractum.

Respondeo dicendum, quod votum simplex non dirimit matrimonium contractum, sed solum solemne: cujus ratio patet, si differentia utriusque voti inspiciatur. In voto enim simplici est sola promissio, qua quis promittit Deo se continentiam servaturum: ex sola autem promissione non transfertur dominium; unde si aliquis promittat rem aliquam alicui, et postea det eamdem alteri, hujusmodi donatio non potest rescindi per priorem promissionem, quamvis male faciat dando: et sic ille qui emisit votum simplex continentiae, potest postmodum corpus suum tradere uxori; et quamvis peccet hoc faciendo, tamen matrimonium non dirimetur propter votum praecedens. In voto autem solemni est simul promissio et collatio: tunc enim est votum solemne, quando simul aliquis cum voto consecratur Deo, et ponitur in aliquo statu sanctitatis vel per susceptionem Ordinis, vel per professionem certae regulae; et sic non potest ulterius corpus suum tradere uxori; et si tradit, contractus nullus est. Et sic matrimonium dirimitur per votum solemne, non autem per simplex.

Ratio autem in contrarium adducta falsum supponit; scilicet quod per votum simplex aliquis det corpus suum Deo: non enim dat, sed promisit.

QUAESTIO VI.

Deinde quaerebatur de his quae pertinent ad culpam: et circa hoc quaerebantur quinque: 1.° utrum peccet qui ad Ecclesiam vadit propter distributiones, qui alias non iret, quamvis a principio praebendam acceperit ut Deo serviret; 2.° utrum aliquis habens de superfluo, peccet, si non det pauperi petenti; 3.° utrum quando sunt diversae opiniones de aliquo facto, ille qui sequitur minus tutam, peccet, sicut de pluralitate praebendarum; 4.° utrum mendacium semper sit peccatum; 5.° utrum quantum aliquis intendit peccare, tantum peccet.

ARTICULUS XI.

(169)

Utrum ille qui vadit ad Ecclesiam propter distributiones, alias non iturus, peccet. — (*4, dist.* 25, *quaest.* 3, *art.* 2, *quaest.* 1, *ad* 4, *et art.* 92, *corp. fin.*).

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ille qui vadit ad Ecclesiam propter distributiones, alias non iturus, peccet. Ipse enim videtur ponere obsequium divinum, quod est impretiabile, sub pretio rei temporalis. Ergo committit simoniam; et ita videtur quod mortaliter peccet.

Sed contra, ille qui fecit votum bona intentione, si postmodum in prosecutione voti mutetur voluntas ejus, ut invitus faciat quod volens promisit, non evacuatur meritum voti, ut videtur Anselmus dicere in libro de Similitudinibus. Ergo, eadem ratione, qui accipit praebendam ut Deo serviat, non peccabit, quamvis postea mutetur ejus intentio.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quaestionis notandum est, quod aliquis actus dicitur esse spiritualis dupliciter. Uno modo ex parte principii; quando scilicet actus competit alicui personae propter aliquid spirituale quod in ipso est; sicut Episcopo consecrare basilicas, et diacono legere Evangelium: et in talibus actibus committitur simonia, si aliquis intendat suum actum vendere. Alio modo est aliquis actus spiritualis non ex parte principii, sed ex parte finis tantum; sicut docere liberales artes; quarum veritas spiritualis est; sed hujusmodi doctrina non competit alicui propter aliquod spirituale officium, cum etiam gentilibus liceat hujusmodi artes docere: et in his actibus committitur simonia, si vendatur finis, qui spiritualis est, scilicet ipsa veritas, non autem si aliquis sua opera locet. Celebrare ergo divinum officium in Ecclesia, est actus spiritualis primo modo, competit enim alicui ex hoc quod est clericus; et ideo simoniam committit qui hujusmodi actum vendere intendit. In qualibet enim venditione pretium accipitur quasi finis. Et ideo in praedicto casu distinguendum est. Si enim hujusmodi distributiones recipit quasi finem sui operis principaliter intentum, simoniam committit, et ita mortaliter peccat. Si autem habet principalem finem Deum in tali actu, ad hujusmodi autem distributiones respicit secundario, non quasi in finem, sed sicut in id quod est necessarium ad suam sustentationem; constat quod non vendit actum spiritualem, et ita simoniam non committit, nec peccat. Sic enim acceptio distributionum non erit causa quare ad Ecclesiam vadat, sed proprie hujusmodi determinatio quare nunc vadat, et non alia vice.

Et sic patet responsio ad primum; quia non ponit impretiabile sub pretio.

Ad illud vero quod contra objicitur, dicendum, quod tunc in vovente non evacuatur meritum voti, quando intentio voventis fertur super illicitum; ut cum aliquis vellet non facere illud quod vovit, si non vovisset. Si autem feratur directe super illicitum, tunc evacuatur meritum voti; ut cum aliquis vult absolute illud non facere quod vovit. Ille autem qui vult ire ad Ecclesiam pro pecunia sicut pro fine principali, habet voluntatem delatam super illicitum, et ideo peccat.

ARTICULUS XII.

(170.)

Utrum ille qui non dat pauperi petenti, si habeat de superfluo, peccet. — (*Art.* 155; *et* 2-2, *quaest.* 34, *art.* 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui non dat pauperi petenti, si habeat de superfluo, peccet. Facere enim eleemosynam de superfluo est in praecepto. Lucae 11, 41: *Verumtamen si quid superest date eleemosynam.* Ergo peccat, si petenti non tribuat.

2. Praeterea, aliquis tenetur inquirere de his quae sunt necessaria ad salutem, ut aliquis subveniat (1) existenti in extrema necessitate. Ergo tenetur quilibet inquirere, utrum pauper sit in extrema necessitate, vel statim ei dare.

In contrarium est, quia sic videtur quod omnes essent damnati.

(1) *Ita exempla quae vidimus, omnia. Forte*: ad salutem. Sed necessarium est ad salutem ut aliquis subveniat etc.

Respondeo dicendum, quod circa hoc distinguendum est. Supposito enim quod aliquis habeat de superfluo et respectu individui et respectu personae, quod tenetur pauperibus erogare; aut videt in paupere petente evidentia signa extremae necessitatis, aut non. Si videt, certum est quod tenetur dare, et peccat non dando; in hoc enim casu loquitur Ambrosius: *Pasce fame morientem: si non paveris, occidisti.* Si vero non appareant; tunc non tenetur dare pauperi petenti; quia quamvis teneatur dare superfluum pauperibus, non tamen tenetur omnibus dare, nec huic dare; sed tenetur distribuere secundum quod sibi visum fuerit opportunum. Nec tenetur inquirere; quia hoc esset nimis grave, quod de omnibus pauperibus inquireret; et praecipue, cum ad eum qui necessitatem patitur, pertineat ut necessitatem suam exponat.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XIII.

(171.)

Utrum ille qui habet plures praebendas, peccet.

Circa tertium sic proceditur. Videtur quod ille qui habet plures praebendas, peccet ex hoc ipso quod opiniones magistrorum sunt in contrarium. Quicumque enim committit se discrimini in his quae sunt ad salutem, peccat. Sed iste committit se discrimini, ut videtur, cum faciat contra multorum peritorum sententiam. Ergo videtur quod peccet.

Sed contra, potest esse quod in tali casu aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere plures praebendas sit licitum, nec invenit aliquid quod eum moveat ad hoc quod sit illicitum. Ergo videtur quod sine peccato possit plures praebendas habere.

Respondeo dicendum, quod duobus modis aliquis ad peccatum obligatur: uno modo, faciendo contra legem, ut cum aliquis fornicatur: alio modo, faciendo contra conscientiam, etsi non sit contra legem; ut si conscientia dictat alicui, quod levare festucam de terra sit peccatum mortale. Ex conscientia autem obligatur aliquis ad peccatum, sive habeat certam fidem de contrario ejus quod agit, sive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione. Illud autem quod agitur contra legem, semper est malum; nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam; et similiter quod est contra conscientiam, est malum, quamvis non sit contra legem. Quod autem nec contra conscientiam nec contra legem est, non potest esse peccatum.

Dicendum est ergo, quod quando duae sunt opiniones contrariae de eodem, oportet esse alteram veram et alteram falsam. Aut ergo ille qui facit contra opinionem magistrorum, utpote habendo plures praebendas, facit contra veram opinionem; et sic, cum faciat contra legem Dei, non excusatur a peccato, quamvis non faciat contra conscientiam; sic enim contra legem Dei facit. Aut illa opinio non est vera, sed magis contraria, quam iste sequitur, ita quod vere licet habere plures praebendas; et tunc distinguendum est: quia aut talis habet conscientiam de contrario, et sic iterum peccat contra conscientiam faciens, quamvis non contra legem; aut non habet conscientiam de contrario, seu certitudinem, sed tamen in quamdam

dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum; et sic si manente tali dubitatione plures praebendas habet, periculo se committit, et sic proculdubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale quam propriam salutem; aut ex contrariis opinionibus in nullam dubitationem adducitur, et sic non committit se discrimini, nec peccat.

Unde patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XIV.

(172.)

Utrum omne mendacium sit peccatum. — (*Art.* 192; *et* 1-2, *quaest.* 69, *art.* 1 *et* 2, *et quaest.* 110, *art.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Majus enim peccatum est homicidium quam mendacium. Sed homicidium potest licite fieri, ut cum judex occidit latronem. Ergo et mendacium.

2. Praeterea, in sacra Scriptura quidam laudantur, qui tamen mentiti esse intelliguntur, ut obstetrices, Jacob et Judith. Ergo mendacium non semper est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus determinat in lib. de Mendacio.

Respondeo dicendum, quod quandocumque aliquis actus habet aliquam inordinationem inseparabiliter annexam, nunquam potest bene fieri; quia ipsa inordinatio est aliquid superfluum vel diminutum, et ita non potest in tali actu medium accipi, in quo virtus consistit, ut patet per Philosophum in 6 Ethic. Hujusmodi autem actus est mendacium. Ad hoc enim inventa sunt verba vel voces, ut sint signa intellectuum; ut dicitur in 1 Periher.: et ideo quando aliquis voce enuntiat quod non habet in mente, quod importatur in nomine mendacii, est ibi inordinatio per abusum vocis. Et ideo concedimus quod mendacium semper est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium semper est peccatum, quia inordinationem habet inseparabiliter annexam; homicidium enim plus importat quam occisio hominis; composita enim nomina frequenter plus important quam componentia: importat enim homicidium occisionem hominis indebitam; et ideo homicidium nunquam est licitum, quamvis occidere hominem aliquando liceat.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit lib. de Mendacio, et habetur in Glossa super illud Psalm. 5, *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, dupliciter aliquis laudatur in Scriptura. Quidam propter perfectum statum virtutis; et horum facta proponuntur omnibus in exemplum; et de talibus non legitur quod mentiti sint; vel si aliqua dixerunt quae mendacia videntur, secundum intentionem quam ex instinctu Spiritus sancti conceperunt, mendacia non sunt. Quidam vero laudantur propter virtutis indolem; et sic in aliquibus mendacium fuisse legitur, maxime officiosum, sicut patet de obstetricibus. Non enim commendantur quia mentitae sunt, sed propter misericordiam ex qua in mendacium inciderunt; et sic apparet in eis quaedam indoles, idest profectus virtutis, non autem perfectio.

ARTICULUS XV.

(133.)

Utrum oporteat quod si aliquis intendat peccare mortaliter, quod peccet propter hoc mortaliter. — (1-2, *quaest.* 114, *art.* 10, *ad* 2; *et* 2-2, *quaest.* 11, *art.* 3, *ad* 2.)

Circa quintum sic proceditur. Videtur quod non oportet quod si aliquis intendat peccare mortaliter, quod peccet propter hoc mortaliter. Deus enim promior est ad miserendum quam ad puniendum, ut habetur in Glossa in princ. Hierem. Sed si aliquis intendat peccare venialiter, non sequitur quod propter hoc peccet venialiter. Ergo nec oportet quod qui intendit peccare mortaliter, quod propter hoc peccet mortaliter.

Sed contra, quicumque intendit peccare mortaliter, facit contra conscientiam. Sed omnis talis peccat mortaliter. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod improprie dicitur quod aliquis intendat peccare mortaliter aut venialiter: malum enim est praeter intentionem et voluntatem, ut dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nomin. Sed quod aliquis intendit facere aliquid quod credit esse mortale peccatum, ex hoc dicitur quod intendit peccare mortaliter. Praedicta ergo quaestio nihil aliud quaerit nisi quare aliquis credens esse peccatum mortale quod facit, peccet mortaliter: non autem est necesse quod sit veniale, si credat veniale esse; ut si fornicationem credat esse veniale peccatum. Cujus quaestionis de facili patet solutio: quia, cum conscientia etiam erronea habeat vim ligandi, ex hoc ipso quod contra conscientiam facit, mortaliter peccat. Error autem conscientiae quandoque habet vim absolvendi sive excusandi; quando scilicet procedit ex ignorantia ejus quod quis scire non potest, vel scire non tenetur; et in tali casu, quamvis factum de se sit mortale, tamen intendens peccare venialiter, peccaret venialiter; sicut si aliquis intenderet accedere ad uxorem suam causa delectationis, et ita intenderet peccare venialiter, si alia ei supponeretur eo nesciente, nihilominus venialiter peccaret. Quandoque vero error conscientiae non habet vim absolvendi vel excusandi; quando scilicet ipse error peccatum est, ut cum procedit ex ignorantia ejus quod quis scire tenetur et potest; sicut si crederet fornicationem simplicem esse peccatum veniale; et tunc, quamvis crederet peccare venialiter, non tamen peccaret venialiter, sed mortaliter.

Et sic patet responsio ad objecta.

QUAESTIO VII.

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad poenam et gloriam. Et primo de his quae pertinent ad poenam. Secundo de his quae pertinent ad gloriam. Circa poenam autem quaerebatur. Primo de poena spirituali. Secundo de poena corporali damnatorum. Circa primum duo quaerebantur: 1.° utrum damnati videant gloriam sanctorum post diem judicii; 2.° utrum damnati vellent suos propinquos esse damnatos.

ARTICULUS XVI.

(174.)

Utrum damnati post diem judicii videant gloriam sanctorum. — (4, *dist.* 50, *quaest.* 2, *art.* 2 *quaest.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati post diem judicii videant gloriam sanctorum. Sicut enim se habet gloria ad miseriam, ita miseria ad gloriam. Sed de perfectione gloriae sanctorum est ut videant miseriam damnatorum, ut habetur Isaiae ult., 24, *Egredientur, et videbunt cadavera impiorum.* Ergo et de perfectione miseriae damnatorum est ut videant gloriam sanctorum; et sic post diem judicii, quando in miseria perfecta erunt, videbunt gloriam sanctorum.

2. Praeterea, post diem judicii nulla afflictio a damnatis subtrahetur. Sed nunc affliguntur damnati de hoc quod vident (1) gloriam sanctorum, secundum illud Isai. 26, 2: *Videant, et confundantur zelantes populi.* Ergo et post diem judicii gloriam sanctorum videbunt.

Sed contra, omnis delectationis materia damnatis post diem judicii subtrahetur. Sed videre sanctorum gloriam est quaedam materia delectationis. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod videre gloriam beatorum dupliciter contingit. Uno modo ut capiatur quid sit ipsa gloria, et qualis et quanta; et sic nullus potest videre gloriam nisi qui est in gloria: superat enim et desiderium et intellectum eorum qui non sunt in ea: hoc enim est manna absconditum, et nomen novum scriptum in calculo, quod nemo novit nisi qui accipit, ut habetur Apocal. 2. Alio modo contingit videre gloriam beatorum, ut videantur ipsi beati esse in quadam gloria inenarrabili et excedente intellectum; et sic damnati ante diem judicii vident gloriam sanctorum, non autem post diem judicii: quia tunc erunt penitus a sanctorum consortio alienati, ut qui ad summum jam miseriae pervenerunt, et ideo nec etiam sanctorum consortio digni habebuntur: nam videns aliquod consortium habet cum eo quod videt.

Ad primum ergo dicendum, quod videre miseriam damnatorum omnino erit sanctis ad gloriam; gaudebunt enim de justitia Dei, et de sua evasione; secundum illud Psalm. 57, 2, *Laetabitur justus cum viderit vindictam.* Sed videre sanctorum gloriam aliquid perfectionis importat, qua post diem judicii damnati privabuntur.

Ad secundum dicendum, quod damnati in inferno existentes post diem judicii memores erunt gloriae sanctorum, quam ante judicium et in judicio viderunt; et sic cognoscent eos esse in maxima gloria, quamvis non videant ipsos beatos, nec eorum gloriam; et ita invidia torquebuntur; et sic afflictio quae est in eis nunc ex tali visione, manebit visione sublata: de quo etiam magis dolebunt videntes se etiam visione sanctorum indignos reputatos.

Ad illud quod contra objicitur, dicendum, quod videre sanctorum gloriam non est materia delectationis nisi secundum primum modum visionis videatur; qualiter a damnatis nunquam videtur: secundo autem modo videre, et non habere, est magis afflictionis causa propter invidiam.

(1) *Al.* ad hoc quod videant.

ARTICULUS XVII.

(175.)

Utrum damnati vellent suos propinquos esse damnatos. — (4, *dist.* 50, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod damnati non vellent suos propinquos esse damnatos. Dicitur enim Lucae 16, quod dives in inferno damnatus petebat Lazarum mitti ad fratres suos, ut testaretur illis ne venirent in locum tormentorum. Petitio autem est voluntatis designatio. Ergo damnati non volunt suos propinquos damnari.

Sed contra est quod (1) Isai. 14, super illud, *Surrexerunt de soliis suis*, dicit Glossa, *Solatium est damnatis socios habere suae poenae.* Ergo ipsi vellent omnes esse damnatos.

Respondeo dicendum, quod vitia spiritualia in damnatis continuantur (2); quod significatur Ezech. 32, 27, ubi dicitur de impiis: quod *cum armis suis ad infernum descendunt*; et ideo in eis perfecta invidia est, ad quam pertinet dolere de bono alterius quod ipse non habet; et sic etiam vellet omnes pati malum quod ipse patitur: liberari enim a malo, quoddam bonum est. Quae quidem invidia in aliquibus etiam in hac vita tantum invalescit, ut suis propinquissimis etiam invideant de bonis quae non habent ipsi. Unde multo amplius damnati, invidia stimulante, vellent, suos propinquos cum omnibus aliis esse damnatos; et dolebunt, si sciant aliquos esse salvatos. Sed tamen si non omnes debent damnari, sed aliqui servari, magis vellent suos propinquos quam alios a damnatione liberari; quia in hoc etiam invidia torquebuntur, si videant salvari alios, et suos damnari; et per hunc modum dives damnatus nolebat suorum damnationem.

Et sic patet solutio ad objecta.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaerebatur de poena corporali damnatorum; utrum scilicet sit ibi tantum poena ignis, vel etiam poena aquae.

ARTICULUS XVIII.

(176.)

Utrum in inferno sit tantum poena ignis, vel etiam poena aquae. — (4, *dist.* 1, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaest.* 1; 3 *cont. Gent. cap.* 145; *et* 1, *part.*, *quaest.* 10, *art.* 3, *ad* 2; *et* 2-2, *quaest.* 67, *art.* 4, *ad* 2.)

Et videtur quod sic, per illud Job 24, 19, de impiis: *Transibunt ab aquis nivium ad calorem nimium.*

Sed contra, omnis delectatio et refrigerium damnatis aufertur. Sed non potest esse sine quodam refrigerio, quod aliquis afflictus calore ad frigus aquae transeat, vel e converso. Ergo talis poenarum alternatio non erit in damnatis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Basilius exponens illud Psalm. 28, *Vox Domini intercidentis flammam ignis*, in fine mundi ignis dividetur,

(1) *Al. redundat* dicitur.
(2) *Al.* consummantur.

et alia elementa; et quidquid est in eis pulchrum et clarum remanebit superius ad gloriam beatorum; quod vero est in eis faeculentum et poenosum, descendet in infernum ad poenam damnatorum; et ita faex totius creaturae in infernum colligetur, et erit damnatis in poenam, et non solum patientur poenam ignis. Justum est enim ut qui Creatorem offenderunt, ab omni creatura puniantur; unde dicitur Sap. 5, 21, quod *orbis terrarum pugnabit pro illo contra insensatos.*

Ad illud autem quod in contrarium objicitur, dicendum, quod ex hujusmodi varietate poenarum nullum erit in damnatis refrigerium. Ignis enim et aqua et hujusmodi non agent in corpora damnatorum actione naturae, ita quod relinquant suas qualitates in corporibus damnatorum secundum esse naturae, sicut ignis relinquit calorem in lignis quae facit esse calida: alioquin, cum contraria non possint esse simul in eodem, oporteret corpora damnatorum suas qualitates perdere; et sic transmutata natura organorum, fieret poena minus sensibilis: sed agunt in corpora damnatorum actione spirituali, imprimendo scilicet suas qualitates in corporibus damnatorum secundum esse spirituale, per modum quo species colorum est in aere, vel etiam in pupilla, non ita quod fiant colorata. Unde corpora damnatorum sentient afflictionem ignis sine hoc quod convertantur in naturam ignis; et ideo varietas poenarum non faciet eis aliquod refrigerium. Refrigerium enim nunc ex alteratione poenarum proveniens causatur ex transmutatione naturae; inquantum per frigus aquae superfluitas calefactione remittitur, et sic ad medium venitur, quod est delectabile.

QUAESTIO IX.

Deinde quaerebatur de gloria beatorum: et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum beatitudo sanctorum per prius consistat in intellectu quam in affectu, vel e converso; 2.° utrum per prius beati ferantur ad videndum humanitatem Christi quam ejus Divinitatem.

ARTICULUS XIX.

(177.)

Utrum beatitudo sanctorum praecipue consistat in intellectu. — (4, *dist.* 49, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 2; *et* 1-2, *quaest.* 3, *art.* 4; *et* 3 *cont. Gent*, *cap.* 26.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo sanctorum praecipue consistat in intellectu. Sicut enim dicit Augustinus 10 Confess., beatitudo est gaudium de veritate. Sed veritas pertinet principaliter ad intellectum. Ergo et beatitudo.

2. Praeterea, Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* Cognitio autem ad intellectum pertinet. Ergo et vita aeterna, sive beatitudo.

3. Praeterea, Augustinus dicit, 1 de Trinit., quod *visio est tota merces.* Merces autem est beatitudo. Ergo pertinet principaliter ad visionem intellectus.

Sed contra, praemium respondet merito. Sed meritum principaliter consistit in voluntate. Ergo et beatitudo, quae est praemium.

Respondeo dicendum, quod felicitas sive beatitudo in operatione consistit, et non in habitu, ut Philosophus probat in 1 Ethic.; unde beatitudo hominis potest comparari ad aliquam potentiam animae dupliciter. Uno modo sicut objectum potentiae: et sic beatitudo praecipue comparatur ad voluntatem; nominat enim beatitudo ultimum finem hominis, et summum bonum ipsius. Finis autem et bonum sunt objectum voluntatis. Alio modo sicut actus ad potentiam: et sic beatitudo originaliter et substantialiter consistit in actu intellectus; formaliter autem et completive in actu voluntatis; quia impossibile est ipsum actum voluntatis esse ultimum finem voluntatis. Ultimus enim finis hominis est id quod est primo desideratum. Non autem potest esse quod primo volitum sit actus voluntatis. Prius enim est potentiam ferri in aliquod objectum, quam quod feratur super actum suum; prius enim intelligitur actus alicujus potentiae quam reflexio ejus super actum illum; actus enim terminatur ad objectum; et ita quaelibet potentia prius fertur in objectum quam in actum suum; sicut visus prius videt colorem quam videat se videre colorem; et ita etiam voluntas prius vult aliquod bonum quam velit se velle; et sic actus voluntatis non potest esse primo volitum, et per consequens nec ultimus finis. Sed quotiescumque aliquod bonum exterius est desideratum quasi finis, ille actus noster est nobis quasi finis interior, quo primo perfecte attingimus ad ipsum; sicut dicimus, quod comestio finis est et beatitudo ejus qui ponit cibum finem suum, et possessio ejus qui finem suum ponit pecuniam. Finis autem nostri desiderii Deus est; unde actus quo ei primo conjungimur, est originaliter et substantialiter nostra beatitudo. Primo autem Deo conjungimur per actum intellectus; et ideo ipsa Dei visio, quae est actus intellectus, est substantialiter et originaliter nostra beatitudo. Sed quia haec operatio perfectissima est, et convenientissimum objectum; ideo consequitur maxima delectatio, quae quidem decorat operationem ipsam et perficit eam, sicut pulchritudo juventutem, ut dicitur 10 Ethic. (cap. 4); unde ipsa delectatio quae voluntatis est, est formaliter complens beatitudinem; et ita beatitudinis ultimae origo est in visione, complementum autem in fruitione.

Tres ergo primae rationes concedendae sunt, quia ostendunt quod beatitudo substantialiter consistat in actu intellectus.

Ad illud autem quod contra objicitur, dicendum, quod meritum consistit in agendo, praemium autem in recipiendo. Actio autem primo pertinet ad voluntatem, quia ipsa movet omnes alias vires; sed receptio primo pertinet ad intellectum quam ad voluntatem; unde praemium per prius attribuitur intellectui, meritum autem voluntati.

ARTICULUS XX.

(178.)

Utrum beati in gloria prius ferantur ad contemplandam Christi Divinitatem quam ejus humanitatem.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beati in gloria prius ferantur ad contemplandam Christi Divinitatem quam ejus humanitatem. Altissimo enim statui altissimus actus primo et princi-

paliter competit. Sed beati sunt in statu altissimo. Cum ergo actus intelligentiae, quae est potentia altissima, cujus est ferri in Deum, sit actus altissimus et nobilissimus, videtur quod hic actus primo beatis competat ut Deum contemplentur.

2. Praeterea, hoc ad imperfectionem viae pertinet quod oportet nos ab inferioribus ad superiora contemplanda conscendere. Sed in beatis erit perfectio contraria imperfectioni viae. Ergo ipsi e converso per prius superiora contemplabuntur; et sic primo Christi Divinitatem quam ejus humanitatem.

Sed contra, ad extremum non pervenitur nisi per medium. Sed medium inter Deum et homines est Christi humanitas: 1 ad Tim. 2, 5: *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus.* Ergo sancti non perveniunt ad contemplationem Divinitatis Christi, nisi prius contemplando ejus humanitatem.

Respondeo dicendum, quod unusquisque prius considerat illud quod est ratio alicujus, quam id cujus ratio est; sicut artifex prius considerat regulam operis quam secundum regulam operetur. Beati autem adeo sunt Deo conjuncti ut ipse sit eis ratio cujuslibet cognitionis et operationis; aliter enim actus beatitudinis per alias cognitiones et operationes sanctorum impediretur: et ideo illud et quod sancti primo attendunt, est ipse Deus: ad eum habent medium cujuslibet cognitionis, et regulam cujuslibet operationis; et sic per prius contemplantur Divinitatem Christi quam ejus humanitatem. In utraque tamen contemplanda delectationem inveniunt; unde dicitur Joan. 10, 9: *Ingredientur*, scilicet beati, ad contemplandam Divinitatem Christi; *et egredientur* ad contemplandam ejus humanitatem, et utrobique *pascua invenient*, idest delectationem, ut exponitur in libro de Spiritu et Anima.

Duas ergo primas rationes concedimus.

Ad illud quod contra objicitur, dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad statum viae, in qua nondum sumus Deo perfecte conjuncti, sed oportet nos ad Deum per Christum accedere; sed cum jam Deo in beatitudine conjuncti erimus, per prius intendemus Christi Divinitati quam ejus humanitati.

QUODLIBETUM NONUM.

QUAESTIO I.

Quaesitum est primo de capite Christo, deinde de membris. De Christo quaesitum est tripliciter: 1.° quantum ad naturam divinam; 2.° quantum ad unionem humanae naturae ad divinam; 3.° quantum ad species sub quibus in sacramento altaris continetur.

ARTICULUS PRIMUS.

(179.)

Utrum Deus possit facere infinita esse actu.
(1 *part.*, *quaest.* 25, *art.* 2 *et* 3.)

Circa primum quaerebatur, utrum Deus possit facere infinita esse actu; et videtur quod non. Deus enim potest facere aliquid majus omni eo quod facit: quia ejus potentiam non adaequat opus, ut dicit Hugo de Sancto Victore. Sed infinito in actu non potest esse aliquid majus. Ergo non potest esse quod Deus faciat infinitum in actu.

Sed contra, Deus potest plus facere quam homo possit dicere vel cogitare, secundum illud Lucae 1, 37: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Sed homo potest dicere esse infinitum in actu, et etiam cogitare; cum quidam philosophi hoc posuerint, ut patet in 3 Physic. (text. comm. 37). Ergo Deus potest facere infinitum in actu.

Respondeo dicendum, quod cum dicitur Deum non posse aliquid facere, hoc non est propter defectum divinae potentiae, sed propter incompossibilitatem quae importatur in facto. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo quia repugnat facto inquantum est factum; sicut dicimus Deum non posse facere aliquam creaturam quae se in esse conservet: quia ex hoc ipso quod res aliqua ponitur habere superiorem, ponitur etiam indigere conservatore; cum idem sit causa essendi rem, et conservans rem in esse. Alio modo quia repugnat huic facto inquantum est hoc factum; sicut si dicamus, Deum non posse facere equum rationalem esse. Esse enim rationale, quamvis non repugnet facto inquantum est factum, tamen hoc factum, scilicet esse rationale, repugnat omni equo inquantum est equus, in cujus definitione cadit irrationale.

Quidam autem dicunt, quod Deus non potest facere esse infinitum in actu, quia esse infinitum repugnat facto inquantum est factum: est enim contra rationem creaturae ut Creatorem adaequet: quod oportet ponere, si esset aliqua creatura infinita: infinitum enim infinito majus non est. Sed illud non videtur rationabiliter dici. Nihil enim prohibet, illud quod est infinitum per unum modum, superari ab eo quod est infinitum pluribus modis; sicut si esset aliquod corpus infinitum secundum longitudinem, finitum vero latitudine, esset minus corpore longitudine et latitudine infinito. Dato autem quod Deus faceret aliquod corpus infinitum actu, corpus quidem hoc esset infinitum quantitate dimensiva, sed de necessitate haberet naturam speciei terminatam, et esset limitatum, ex hoc ipso quod esset res naturalis; unde non esset aequale Deo, cujus esse et essentia est modis omnibus infinita.

Alii vero dixerunt, quod esse infinitum in actu secundum aliquem modum non repugnat facto inquantum factum, neque huic facto inquantum est hoc factum, quod est ens in actu; aliquo vero modo repugnat enti in actu esse infinitum. Et haec est opinio Algazelis: distinguit enim duplex infinitum; scilicet infinitum per se, et infinitum per accidens. Cujus distinctionis intellectus hinc accipi potest; quod cum infinitum principaliter in quantitate inveniatur, ut dicitur in 1 Physic. (text. com. 15): si quantitas, in qua infinitum consistit, habeat talem multitudinem cujus unaquaeque pars ab altera dependeat, et certum ordinem habeat, ita quod unaquaeque pars illius multitudinis requiratur per se; tunc infinitum in tali quantitate consistens dicetur infinitum per se; sicut patet in hoc quod baculus movetur a manu, manus a lacertis et nervis, qui moventur ab anima: quod si in infinitum procedunt, ut scilicet anima ab alio

moveatur, et sic deinceps in infinitum, vel baculus aliquid aliud moveat, et sic deinceps in infinitum, erit multitudo istorum moventium et motorum per se infinita. Si vero quantitas in qua consistit, resultet ex aliquibus pluribus, qui eumdem ordinem servent, et quorum numerus non requiritur nisi per accidens; tunc erit infinitum per accidens; sicut si aliquis faber cultellum faciat, ad cujus constitutionem multis martellis indigeat, ex hoc quod unus post alium frangitur, et unus succedit in locum alterius ejusdem ordinem tenens; si talis multitudo in infinitum excresceat; dicetur infinitum per accidens, et non per se: accidit enim fabrili operi martellorum infinita multitudo cum per unum martellum, si duraret, aequaliter posset expleri sicut per infinitos.

Dicunt ergo, quod infinitum per se repugnat ei quod est esse in actu, eo quod oportet (1) in his quae per se ordinem habent, compleri postremum, nisi per comparationem quodammodo omnium priorum; et sic ad unum constituendum requiretur infinitorum ordinata influentia, si esset aliquid infinitum per se; et ita nunquam posset compleri, cum infinita non sit transire. Sed infinitum per accidens, secundum eos, non repugnat ei quod est esse in actu, cum una pars multitudinis ab altera non dependeat: unde secundum hoc nihil prohibet esse infinitum in actu; sicut Algazel dicit in sua Metaph. animas rationales hominum defunctorum esse infinitas in actu, eo quod ponit generationem hominum ab aeterno fuisse, et animas post mortem corporum remanere. Et secundum hanc opinionem Deus posset facere infinita, vel infinitum in actu, etiam si non inveniatur in natura infinitum in actu.

Sed e contra Commentator, 3 Metaph. (text. com. 6), dicit, quod in actu esse non potest neque infinitum per se, neque infinitum per accidens; in potentia vero invenitur infinitum per accidens, sed non infinitum per se; et sic, secundum eum, esse infinitum omnino repugnat ei quod est esse in actu: et hoc verius esse videtur. Non enim potest esse actu in rerum natura aliquid non specificatum, ad diversas species indifferenter se habens. Quamvis enim intellectus concipiat animal non specificatum rationali vel irrationali differentia, non tamen potest esse actu animal quod non sit rationale vel irrationale; unde, secundum Philosophum, non est in genere quod non est in aliqua ejus specie. Unaquaeque vero quantitas specificatur per certam terminationem quantitatis; sicut multitudinis species sunt duo et tria, et sic de aliis; et magnitudinis species sunt bicubitum et tricubitum, et hujusmodi: vel secundum aliquam determinatam mensuram: unde impossibile est sic inveniri aliquam quantitatem in actu quae non sit propriis terminis limitata. Cum autem infinitum congruat quantitati, et dicatur infinitum per termini remotionem, impossibile erit infinitum esse in actu; propter quod dicit Philosophus in 3 Physic. (text. comm. 57), quod infinitum est sicut materia nondum specificata, sed sub privatione existens; et quod se habet magis in ratione partis et contenti, quam totius et continentis.

Et ideo, sicut Deus non potest facere equum rationalem, ita non potest facere ens actu esse infinitum.

(1) *Forte* non potest.

Unde primum concedimus, quia verum concludit, quamvis non recte concludat; eo quod si ponatur Deum facere aliquid infinitum secundum unum modum, adhuc potest aliquid infinitum facere in alio ordine, sicut si posset facere infinitos leones: infinito enim non est aliquid majus in illo ordine quo est infinitum; sed secundum alium ordinem nihil prohibet aliquid esse aliud majus infinito: sicut numeri pares sunt infiniti; et tamen numeri pares et impares simul accepti sunt plures numeris paribus.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod verbum intellectus non solum dicitur quod profertur, sed quod mente concipitur: quod autem sibi ipsi est repugnans, mente concipi non potest, quia nullus potest intelligere contradictoria esse simul vera, ut probatur in 4 Metaph.: unde, cum esse infinitum repugnet ei quod est esse actu, hoc non est verbum, unde non est infinitum in actu; et ideo non sequitur quod sit Deo possibile. Philosophi autem qui posuerunt infinitum esse in actu, propriam vocem ignoraverunt.

QUAESTIO II.

Deinde quaerebatur de Christo quantum ad unionem humanae naturae cum divina; et circa hoc quaerebantur tria: 1.° utrum in Christo sit una hypostasis tantum; 2.° utrum sit in eo unum tantum esse; 3.° utrum sit in eo una tantum filiatio.

ARTICULUS II.

(180.)

Utrum in Christo sint plures hypostases. — (3 *part*, *quaest.* 2, *art.* 4 *et art.* 6 *et* 11, *corp.*; *et opusc.* 3, *cap.* 28.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo sint plures hypostases. Unio enim animae ad corpus praesupponitur ad assumptionem; quia Christus humanitatem sive humanam naturam assumpsit, quae, cum sit forma totius, dicit aliquid compositum ex anima et corpore. Sed anima et corpus unita faciunt hypostasim hominis. Ergo hypostasis in humana natura praeintelligitur assumptioni. Sed omne quod praeintelligitur assumptioni, potest dici esse assumptum. Ergo hypostasis Verbi assumpsit hypostasim hominis; et sic sunt duae hypostases in Christo.

2. Praeterea, corpus quod praeintelligitur assumptioni, est assumptibile. Sed corpus non est assumptibile nisi ut unitum animae rationali, non enim dicitur corpus inanimatum esse assumptibile. Ergo unio animae et corporis praeintelligitur ad assumptionem humanae naturae; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, medium unionis praesupponitur ad unionem. Sed gratia est medium unionis humanae naturae ad divinam personam, unde dicitur gratia unionis. Ergo praesupponitur ad unionem. Gratia autem non potest intelligi nisi in anima, anima autem non intelligitur esse antequam corpori uniatur; quia creando infunditur, et infundendo creatur. Ergo oportet praeintelligi unionem animae cum corpore ad unionem humanae naturae cum divina; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, humanitas est quaedam forma substantialis. Omnis autem forma substantialis requirit aliquid quod per ipsam informetur; non autem potest dici quod hypostasis vel suppositum aeternum informetur per aliquam formam creatam. Ergo oportet in Christo ponere aliquod suppositum vel hypostasim creatam, quae humanitate informetur; et sic in Christo erunt duae hypostases; hypostasis scilicet Verbi, et hypostasis hominis.

Sed contra, ea quae sunt ad invicem disparata, non praedicantur de se invicem, nisi per hoc quod conveniunt in uno supposito; sicut dicimus quod album est dulce, propter unitatem subjecti. Sed divina natura et humana sunt naturae penitus disparatae, praedicantur autem de se invicem in concreto; dicimus enim, *Deus est homo*, et *homo est Deus*. Ergo est ibi unum suppositum tantum, et una hypostasis.

Si dicatur, quod praedicantur de se invicem propter hoc quod conveniunt in una persona, non per hoc quod conveniunt in uno supposito, vel hypostasi una, sicut dicimus, Album est dulce: contra. Persona non addit supra hypostasim vel suppositum nisi aliquod accidens, scilicet proprietatem ad dignitatem pertinentem. Si ergo in Christo esset una persona, et non unum suppositum vel hypostasis; divina natura et humana essent in ipso unitae solum in accidente; quod falsum est.

Respondeo dicendum, quod secundum opinionem secundam, quam Magister in 6 dist. 5 libri Sententiarum ponit, quae est communis opinio modernorum, et aliis multo verior et securior, in Christo est unum suppositum tantum, et una tantum hypostasis, sicut et persona una. Oportet namque nos secundum doctrinam fidei ponere unam rem subsistentem in duabus naturis, divina scilicet, et humana: alias non posset dici, quod unus esset Dominus Jesus Christus secundum sententiam Apostoli 1 ad Cor. 8. Unde et Nestorius fuit damnatus propter hoc quod Christum praesumpsit dividere, duas introducens personas. Illud autem quod est subsistens in natura, est aliquod individuum et singulare: unde unitas Christi, in qua duae naturae uniuntur, attribuenda est alicui nomini per quod singularitas designetur. Nominum autem quae singularitatem designant, quaedam significant singulare in quolibet genere entis, sicut hoc nomen *singulare* et *particulare* et *individuum*, quia haec albedo est quoddam singulare et particulare et individuum; nam universale et particulare circumeunt omne genus. Quaedam vero significant singulare solum in genere substantiae; sicut hoc nomen *hypostasis*, quod significat individuam substantiam; et hoc nomen *persona*, quod significat substantiam individuam rationalis naturae: et similiter hoc nomen *suppositum* vel *res naturae*; quorum nullum de hac albedine potest praedicari, quamvis haec albedo sit singularis; eo quod unumquodque eorum significat aliquid ut subsistens, accidentia vero non subsistunt. Partes vero substantiarum quamvis sint de natura subsistentium, non tamen per se subsistunt, sed in alio sunt; unde etiam praedicta nomina de partibus substantiarum non dicuntur; non enim dicimus quod haec manus sit hypostasis vel persona vel suppositum vel res naturae; quamvis possit dici quod sit quoddam individuum, vel particulare, vel singulare, quae nomina de accidentibus dicebantur. Non autem potest dici quod humana natura in Christo, vel aliqua pars ejus, sit per se subsistens; hoc enim unioni repugnaret; nisi poneremus unionem secundum quid et non simpliciter; sicut uniuntur lapides in acervo, vel duo homines per affectum amoris, vel per aliquam imitationis similitudinem; quae omnia dicimus esse unum secundum quid, et non simpliciter. Quod enim est simpliciter unum et per se subsistens, nihil continet actu per se subsistens, sed forte in potentia.

Unde servata veritate unionis naturarum in Christo, oportet ponere sicut unam personam, ita unam hypostasim, et unum suppositum, et unam rem duarum naturarum: sed ipsam humanam naturam in Christo nihil prohibet dicere esse quoddam individuum, aut singulare, aut particulare; et similiter quaslibet partes humanae naturae, ut manus et pedes et ossa, quorum quodlibet est quoddam individuum, non tamen quod de toto praedicetur: quia nullum eorum est individuum per se subsistens. Sed individuum per se subsistens, vel singulare, vel particulare, quod praedicatur de Christo, est unum tantum. Unde possumus dicere, in Christo esse plura individua, vel singularia, vel particularia: non autem possumus dicere, Christum esse plura individua vel singularia vel particularia: sed plures hypostases vel supposita non possumus dicere in Christo esse.

Ad primum ergo dicendum, quod ex unione animae et corporis constituitur et homo et humanitas: quae quidem duo hoc modo differunt: quod humanitas significatur per modum partis, eo quod humanitas dicitur qua homo est homo, et sic praecise significat essentialia principia speciei, per quae hoc individuum in tali specie collocatur; unde se habet per modum partis, cum praeter hujusmodi principia multa alia in rebus naturae inveniantur: sed homo significatur per modum totius; homo enim dicitur habens humanitatem, vel subsistens in humanitate, sine praecisione quorumcumque aliorum supervenientium essentialibus principiis speciei; quia per hoc quod dico, Habens humanitatem, non praeciditur, Qui habet colorem, et quantitatem, et alia hujusmodi. Secundum ergo secundam opinionem praedictam, unioni humanae naturae ad divinam praesupponitur unio animae et corporis secundum quod constituit humanitatem, non secundum quod constituit hominem. Illud enim quod in Christo est constitutum ex anima et corpore tantum, quod unioni praesupponitur, non est totum quod per se subsistit, sed aliquid ejus; et ideo non potest signari ut homo, sed ut humanitas. Unde oportet dicere, quod in ipsa unione humanae naturae ad divinam quasi in termino assumptionis, intelligatur primo in Christo ratio hominis, quia tunc primo intelligitur ut res per se subsistens completa; et in hoc differt ab aliis duabus opinionibus. Nam prima opinio ponit, quod unio animae ad carnem praesupponitur secundum intellectum assumptioni humanae naturae, non secundum solum hoc quod constituit humanitatem, sed etiam secundum quod constituit hominem; dicit enim hominem esse assumptum. Tertia vero opinio ponit, quod nec etiam in termino assumptionis intelligitur anima corpori unita, nec ad constituendum hominem, nec ad constituendam humanam naturam; dicit enim humanam naturam sumi multipliciter, idest pro partibus ejus, scilicet anima et corpore; cum di-

camus, humanam naturam assumptam a Verbo: unde (1) patet quod nec vere dicit Christum esse hominem, nec vere ponit humanam naturam in Christo: et ideo est tamquam haeretica condemnata.

Ad secundum dicendum, quod corpus unitum animae praeintelligitur assumptioni humanae naturae: unitum autem dico unione constituente humanitatem, non autem unione constituente hominem.

Ad tertium dicendum, quod gratia habitualis non intelligitur ut medium unionis, quod secundum intellectum praecedit unionem: nec est medium quod causet unionem vel unibilitatem: sed medium quod facit ad congruitatem unionis, sicut decora vestis facit ad congruitatem conjunctionis matrimonialis. Et similiter scientia et omnes aliae perfectiones Christi possent dici medium unionis, et pro tanto gratia habitualis Christi potest dici gratia unionis. Verius tamen puto, quod gratia unionis dicatur vel ipsa gratuita Dei voluntas, quae gratis, nullis meritis praecedentibus, unionem fecit; vel potius ipsum donum gratis datum humanae naturae, quod est esse in divina persona. Si tamen anima unita corpori praeintelligitur ad assumptionem, solvendum est ut prius.

Ad quartum dicendum, quod humanitas non est forma partis quae dicatur forma quia informet aliquam materiam vel subjectum; sed dicitur forma totius, in qua suppositum naturae subsistit; unde non oportet ponere quod hypostasis increata informetur humanitate, sed quod subsistit in ea.

ARTICULUS III.

(181.)

Utrum in Christo sit unum tantum esse. — (3, *part. quaest.* 17, *art.* 2; *et* 3, *dist.* 6, *quaest.* 2, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sit unum tantum esse. Vivere enim, secundum Philosophum in 2 de Anima (text. comm. 37), viventibus est esse. Sed in Christo non est tantum unum vivere, cum duplex sit in eo vita; creata scilicet vita, qua vivit corpus per animam, quae morte privatur; et vita increata, qua vivit per se ipsum. Ergo nec in Christo est tantum unum esse.

2. Praeterea, sicut esse est suppositi, ita et operatio. Sed unitas suppositi non facit quin in Christo sint plures operationes. Ergo nec faciet quod in Christo sit tantum unum esse.

3. Praeterea, generatio est mutatio ad esse. Sed in Christo est quaedam generatio temporalis, de qua Matth. 1, 18: *Christi autem generatio sic erat*: quae non potest terminari ad esse aeternum. Ergo terminatur ad aliquod esse temporale et creatum; ergo in Christo est duplex esse, cum in ipso maxime sit esse increatum.

4. Praeterea, unicuique est attribuendum esse de quo convĕnienter quaeri potest an est. Sed de humana natura potest quaeri an est. Ergo humana natura habet esse proprium in Christo; et sic est in eo duplex esse, cum etiam humana natura suum esse habeat.

Sed contra, quaecumque sunt distincta secundum esse, sunt in supposito distincta. Sed in Christo est unum tantum suppositum. Ergo et unum tantum esse.

Respondeo dicendum, quod *esse* dupliciter dicitur, ut patet per Philosophum in 5 Metaph., et in quadam Glossa Origenis super principium Joan. Uno modo, secundum quod est copula verbalis significans compositionem cujuslibet enuntiationis quam anima facit: unde hoc *esse* non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividentis; et sic *esse* attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis; dicimus enim caecitatem esse. Alio modo *esse* dicitur actus entis inquantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura; et sic *esse* non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur. Sed hoc *esse* attribuitur alicui dupliciter. Uno modo ut sicut ei quod proprie et vere habet *esse* vel est; et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti: unde quod vere est, dicitur substantia in 1 Phys. (text. comm. 27). Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent *esse* ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse. Alio modo, idest ut quo aliquid est; sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album.

Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti; huic autem attribuitur esse duplex. Unum scilicet esse resultans ex his ex quibus ejus unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substantiale. Aliud esse est supposito attributum praeter ea quae integrant ipsum; quod est esse superadditum, scilicet accidentale; ut esse album attribuitur Socrati cum dicitur, Socrates est albus. Quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum, ad cujus integritatem concurrit etiam humanitas, quia unum suppositum est utriusque naturae; ideo oportet dicere quod *esse* substantiale, quod proprie attribuitur supposito, in Christo est unum tantum; habet autem unitatem ex ipso supposito, et non ex naturis. Si tamen ponatur humanitas a Divinitate separari, tunc humanitas suum *esse* habebit aliud ab *esse* divino. Non enim impediebat quin proprium *esse* haberet nisi hoc quod non erat per se subsistens; sicut si arca esset quoddam individuum naturale, ipsa tota non haberet nisi unum *esse;* quaelibet tamen partium ejus ab arca separata proprium esse habebit.

Et sic patet quod secundum opinionem secundam oportet dicere quod in Christo est unum *esse* substantiale, secundum quod *esse* est suppositi proprie, quamvis sit in eo multiplex *esse* accidentale.

Ad primum ergo dicendum, quod vivere dicit *esse* quoddam specificatum per speciale essendi principium; et ideo diversitas vitae consequitur diversitatem principiorum vivendi, sed magis respicit ad suppositum subsistens.

Ad secundum dicendum, quod operatio suppositi non est de integritate unitatis ejus, sed consequitur ejus unitatem; unde unius suppositi invenimus multas operationes secundum diversa operationum principia, quae supposito insunt; sicut homo aliud operatur lingua et manu; sed *esse* est

(1) *Al.* ut.

id in quo fundatur unitas suppositi: unde *esse* multiplex praejudicat unitati essendi.

Ad tertium dicendum, quod generatio temporalis terminatur non ad *esse* suppositi aeterni, ut simpliciter per eam esse incipiat; sed quod incipiat esse suppositum, habens illud *esse* suppositi humanae naturae.

Ad quartum dicendum, quod objectio illa procedit de *esse* quod in actu animae consistit; quia an est, etiam de caecitate quaeri potest.

ARTICULUS IV.

(82)

Utrum in Christo sit tantum una filiatio.
(Art. 2; et 3 part., qu. 54, art. 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sit tantum una filiatio. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed nativitas est causa filiationis. Ergo, cum in Christo sint duae nativitates, erunt etiam duae filiationes.

2. Praeterea, impossibile est idem similiter manere et corrumpi. Sed supposito quod Beata Virgo ante Christi mortem mortua fuisset, corrupta esset filiatio qua filius matris dicebatur; maneret tamen filiatio aeterna, qua diceretur filius Patris. Ergo alia filiatione dicitur Christus filius Patris, et alia filius matris.

3. Sed diceres, quod est alius respectus, sed non alia filiatio. Contra, filius est relativum secundum esse, et non tantum secundum dici. Sed hujusmodi relativa, secundum Philosophum in praedicamentis, sunt quorum esse est ad aliud se habere. Ergo esse filiationis est esse respectus quo refertur ad aliud; et ita, si sunt plures respectus, sunt plures filiationes.

4. Praeterea, in relatione nihil invenitur nisi respectus, et causa sive fundamentum respectus; sicut unitas quantitatis est fundamentum relationis quae est aequalitas. Sed respectus sunt diversi, quibus Christus refertur ad Patrem et matrem: fundamenta etiam (1) horum respectuum, sive causae, sunt diversae, scilicet ipsae nativitates: nam filiatio est relatio originis. Ergo sunt plures filiationes in Christo.

Sed contra, filiatio est relatio personalis. Sed in Christo est una tantum persona. Ergo una tantum filiatio.

Respondeo dicendum, quod in Christo est una tantum filiatio secundum rem, quamvis sint plures respectus relativi secundum rationem.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in hoc differt *ad aliquid* ab aliis generibus: quod alia genera ex propria sui ratione habent quod aliquid sint; sicut quantitas ex hoc ipso quod est quantitas, aliquid ponit; et similiter est de aliis; sed *ad aliquid* ex propria sui generis ratione non habet quod ponat aliquid, sed *ad aliquid*: unde inveniuntur quaedam *ad aliquid* quae nihil sunt in rerum natura, sed in ratione tantum; quod in aliis generibus non contingit: et quamvis aliquid ex ratione sui generis non habeat quod ponat aliquid; non tamen etiam habet ex ipsa generis ratione quod nihil ponat; quia sic nulla relatio esset aliquid in rerum natura; unde *ad aliquid* non esset unum de decem generibus. Habet autem relatio quod sit aliquid reale, ex eo quod relationem causat. Cum enim in aliquo invenitur aliquid reale, per quod ad alterum dependeat et comparetur, tunc dicimus realiter comparari vel dependere vel referri; sicut aequalitas relatio realis ponitur ex virtute quantitatis, quae aequalitatem causat. Quia vero ex eodem res habet esse et unitatem, ideo realis unitas relationis pensanda est ex ipso relationis fundamento vel causa; ut quia una est quantitas, per quam pluribus sum aequalis, in me non est nisi una relatio realis aequalitatis habens respectum ad plures; similiter quia una nativitate ex patre et matre genitus fui, una filiatione reali dicor filius utriusque, quamvis multiplicentur respectus.

Sed in Christo non possumus dicere unam causam esse filiationis, secundum quod refertur ad Patrem et matrem; cum sint duae nativitates penitus disparatae: unde, si esset aliquid quod filiationem temporalem posset recipere quasi subjectum, oporteret ponere in Christo plures filiationes. Nunc autem filiatio est talis relatio quae non potest habere pro subjecto nisi ipsum suppositum. In Christo autem non est nisi suppositum aeternum, quod quidem non potest esse subjectum alicujus temporalis relationis. Quaecumque enim relationes temporales de aliquo aeterno dicuntur, sunt relationes rationis, et non rei; unde filiatio qua Christus refertur ad matrem, non est realis relatio, sed rationis tantum, sicut, et ceterae quae dicuntur de Deo ad creaturas. Non enim potest dici quod subjectum filiationis sit suppositum aeternum actione humanae naturae, vel alicujus partis ejus, sicut dicitur suppositum mortis vel passionis; quia sic ipsa humana natura vel pars ejus esset primum subjectum filiationis, et denominaretur per ipsas, sicut contingit et de aliis accidentibus quae attribuuntur Christo ratione humanae naturae. Filiatio vero nunquam denominat nisi ipsum suppositum, nec potest aliud pro subjecto habere.

Nihil tamen prohibet aliquas reales relationes inesse Christo ad Virginem, sicut cum dicimus: Corpus Christi est originatum ex Virgine: sed ista relatio non habet rationem filiationis, nisi poneremus, secundum primam opinionem, suppositum aeternum esse aliud in Christo a creato.

Ad primum ergo dicendum, quod ex nativitate temporali non innascitur filiatio realis, sed rationis tantum, quamvis Christus realiter sit filius Virginis; sicut Deus realiter est dominus creaturae, quamvis in eo dominium non sit relatio realis; dicitur enim realiter dominus propter realem potestatem; et sic dicitur Christus realiter filius Virginis propter realem nativitatem.

Ad secundum dicendum, quod respectus relationis dependet ex termino ad quem aliquid refertur; et ideo, destructo termino, respectus aufertur; sed tamen filiatio realis ad Patrem remanet in Christo, etiam supposita morte matris.

Ad tertium dicendum, quod in illa Philosophi descriptione *esse* ponitur pro ratione essendi, secundum quod definitio dicitur realis secundum genus, quod est esse; unde non oportet quod habeat esse relatio ex respectu, sed ex causa respectus; ex respectu vero habet propriam rationem generis vel speciei.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sit respectus filiationis diversus, et causa filiationis di-

(1) *Al.* enim.

versa, sed tamen filiationes non possunt esse duae, ratione jam dicta.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de Christo quantum ad species sub quibus in sacramento altaris continetur; utrum scilicet sint ibi accidentia sine subjecto.

ARTICULUS V.

(183.)

Utrum in Christo sint accidentia sine subjecto. — (3 *part.*, *quaest.* 75, *art.* 5; *et quaest.* 77, *art.* 1; *et* 4, *dist.* 11, *quaest.* 1.)

Et videtur quod non. Deus enim non potest facere contradictoria esse simul vera. Hoc autem esset, si ab aliquo removeretur id quod est de sua definitione. Cum ergo in definitione accidentis cadat esse in subjecto, quia accidentis esse est inesse, videtur quod Deus non possit facere accidens sine subjecto.

2. Praeterea, de eodem praedicatur definitio, et definitum. Sed *ens per se* est definitio vel descriptio substantiae. Si ergo in sacramento altaris accidentia sunt per se non in subjecto, sequitur quod sint substantiae; quod est absurdum.

3. Praeterea, ex accidentibus non potest generari substantia. Sed videmus ex illis speciebus generari vermes et cineres, quae constat non generari ex corpore Christi. Ergo accidentia non sunt ibi sine subjecto.

4. Sed diceres, quod generantur miraculose. — Sed contra, miracula ordinantur ad aedificationem fidei. Sed est scandalum quod vermes exinde generentur. Ergo non fit miraculose.

5. Praeterea, in sacramento altaris nihil debet esse inordinatum. Sed contra ordinem quem Deus rebus imposuit, est accidens esse sine subjecto.

Sed contra, sensus non decipitur in proprio sensibili, secundum Philosophum in 2 de Anima (text. com. 57). Sed sensus judicat ibi esse colorem et saporem, et alia hujusmodi. Ergo haec accidentia sunt vere ibi. Non autem sunt in corpore Christi sicut in subjecto; nec iterum in aere; cum neutrum sit natum affici talibus accidentibus. Ergo accidentia sunt ibi sine subjecto.

Respondeo dicendum, quod accidentia sunt ibi sine subjecto; quod qualiter esse possit, hinc considerandum est. Quia in omnibus causis ordinatis, secundum Philosophum in libro de Causis, prima causa vehementius imprimit in causatum causae secundae quam etiam causa secunda; unde fit ut causa prima non retrahat operationem suam ab effectu, etiam postquam causa secunda retraxit, ut dicitur, ibidem, in Commento. Universalis autem causa et prima entium Deus est, non solum substantiarum, sed etiam accidentium (ipse enim est creator substantiae et accidentis); sed etiam procedunt ex eo quodam ordine. Nam mediantibus substantiae principiis accidentia producuntur; unde secundum naturae ordinem accidentia a principiis substantiae dependent, ut sine subjecto esse non possint; tamen per hoc non excluditur quin Deus quasi causa prima possit accidentia in esse servare, substantia remota; et per hunc modum accidentia miraculose sunt in sacramento altaris sine subjecto, virtute scilicet divina ea tenente in esse.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, accidentis esse est inesse: vel qualitercumque ponatur subjectum in definitione accidentis, intelligitur esse definitio per additionem, ut probatur in 7 Metaph. (text. com. 17). Et dicitur definitio per additionem, quando in definitione ponitur aliquid quod est extra essentiam definiti, sicut nasus ponitur in definitione simi. Hoc autem est propter naturalem dependentiam accidentis a subjecto. Sed hoc non impediente, Deus potest accidentia sine subjecto conservare; nec tamen sequitur contradictoria simul esse vera; quia subjectum non est de substantia accidentis.

Ad secundum dicendum, quod secundum Avicennam in sua Metaph., *esse* non potest poni in definitione alicujus generis et speciei, quia omnia particularia uniuntur in definitione generis vel speciei, cum tamen genus vel species non sint secundum unum *esse* in omnibus; et ideo haec non est vera definitio substantiae, Substantia est quod per se est; vel, accidens est quod est in alio. Sed est circumlocutio verae descriptionis, quae talis intelligitur; substantia est res cujus naturae debetur esse non in alio; accidens vero est res, cujus naturae debetur esse in alio. Unde patet quod, quamvis accidens miraculose sit non in subjecto, non tamen pertinet ad definitionem substantiae; non enim per hoc ejus naturae debetur esse non in alio; nec egreditur definitionem accidentis, quia adhuc natura ejus remanet talis ut ei debeatur esse in alio.

Ad tertium dicendum, quod de his quae generantur ex speciebus, ut vermibus vel cineribus, aut aliquibus hujusmodi, duae sunt opiniones magis probabiles: quarum una est quae dicit, quod substantia panis redit, ex qua possunt talia generari. Sed haec opinio videtur improprietatem continere, propter duo, nisi debito modo intelligatur. Primo, quia non potest esse quod iterum sit ibi substantia panis. Aut enim poneretur ibi esse substantia panis iterato, speciebus manentibus: et sic, cum corpus Christi tamdiu sit sub sacramento quamdiu species manent, sequitur quod aliquando erit ibi simul corpus Christi et substantia panis; quod non sustinet ratio. Aut hoc erit destructis speciebus; et hoc iterum est inconveniens, ut substantia panis sit sine propriis accidentibus panis. Secundo apparet improprietas propter nomen reditus. Si enim aliquid est in alterum conversum, non potest dici redire, nisi illud reconvertatur in ipsum. Substantia autem panis non est annihilata, sed transubstantiata in corpus Christi. Unde non potest intelligi quod substantia panis redeat, nisi corpus Christi revertatur in panem; quod est absurdum. Unde, si debet ista opinio sustineri, intelligenda est per substantiam panis materia panis; non quod redeat quae prius erat; sed quod, destructis speciebus, aliqua materia a Deo ibi provideatur vel per creationem, vel quocumque alio modo, ex qua possint hujusmodi corpora generari. Alia vero opinio est planior, ut dicatur quod illis accidentibus sicut datum est per se subsistere divina virtute, similiter datum est ut agant, et ex eis fiat quidquid fieret ex substantia panis, vel quidquid ageret, si maneret; et hac virtute nutriunt, et vermes vel cineres exinde generantur.

Ad quartum dicendum, quod miraculum ordinatur ad fidem, ne fides scilicet depereat.

Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse ordinatum considerato ordine communi, cujus contrarium est ordinatum pro aliqua causa speciali; et hoc modo, quamvis secundum ordinem communem recte divinitus ordinatum sit ut accidens sit in subjecto; nihil tamen prohibet etiam recte ordinatum esse ut in sacramento altaris accidens sit sine subjecto, ut scilicet fides habeat meritum per latentiam sacramenti.

QUAESTIO IV.

Deinde quaeritur de membris Christi. Et primo de Angelis. Secundo de hominibus. De Angelis quaeruntur quinque.

Primo quantum ad naturam ipsorum; utrum sint compositi ex materia et forma; 2.° quantum ad cognitionem; utrum simul in actu possint esse in cognitione matutina et vespertina, idest utrum simul cognoscant res in propria natura, et in Verbo; 3.° quantum ad meritum voluntatis; utrum scilicet potuerunt eodem actu caritatis mereri fruitionem et frui; 4.° quantum ad motum; utrum moveantur in instanti; 5.° quantum ad effectum; utrum possint imprimere vel aliquid facere in istis corporalibus.

ARTICULUS VI.

(184.)

Utrum Angelus sit compositus ex materia et forma.
(1 *part.*, *quaest.* 50, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1 Videtur quod Angelus sit compositus ex materia et forma. Augustinus enim (alius auctor) dicit in libro de mirabilibus sacrae Scripturae: *Omnipotens Deus ex materia informi quam prius condidit, corporalium et incorporalium, sensibilium et insensibilium, intellectualium et intellectu carentium multiformes species divisit.* Angeli autem sunt intellectuales et incorporei. Ergo habent materiam de sui compositione.

2. Praeterea, Boetius dicit in lib. de Unitate et Uno: *quiddam est unum conjunctione simplicium, ut Angelus et anima: quorum unumquodque est unum conjunctione materiae et formae*; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, omne quod est in genere, habet genus et differentiam. Genus autem, secundum Avicennam in sua Metaphys., sumitur ex natura materiae, differentia vero ex natura formae. Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Angelus autem est in genere substantiae, cum sit substantia habens speciem limitatam. Ergo Angelus est compositus ex materia et forma.

4. Sed diceres, quod differentia Angeli non sumitur ex forma, sed ex formali, quod est ipsum esse Angeli. Contra, differentia cujuslibet rei est de essentia, et intrat definitionem ipsius. Sed in omni creatura *esse* est aliud ab essentia ejus, nec intrat definitionem ejus, ut Avicenna dicit. Ergo differentia Angeli non potest sumi ex *esse* ipsius.

5. Praeterea, ideo ostenditur quod (1) impossibile est esse plura summa bona, quia oportet ea in aliquo convenire, cum utrumque sit summum bonum; et in aliquo differre, alias non essent plura, et sic essent composita. Sed constat esse plures essentias angelicas. Ergo oportet eas in aliquo convenire, et in aliquo differre; et sic oportet eas esse compositas. Sed partes *esse* sunt materia et forma. Ergo Angeli componuntur ex materia et forma.

Sed contra est quod dicit Boetius in lib. de duabus Naturis et una persona Christi: *Omnis natura incorporeae substantiae nullo materiae innititur fundamento* Sed Angeli sunt incorporei. Ergo non est in eis materia.

Respondeo dicendum, quod quidam ponunt, Angelos componi ex materia et forma. Sed hoc videtur repugnans naturae eorum, propter duo quae in eis inveniuntur. Primo quidem quia intellectuales sunt. Si enim Angeli haberent materiam de sui compositione, oporteret omne quod in eis est, eis inesse per modum materiae convenientem; cum omne quod est in alio, sit in eo per modum recipientis, ut habetur in lib. de Causis. Forma autem aliqua hoc modo est in materia, quod in ea habet esse particulare et naturale. Unde si Angeli essent ex materia compositi, oporteret quod formae quibus intelligunt, quaecumque sint, essent in eis secundum esse naturale et particulare; et sic, sequeretur hoc impossibile, quod Angelus nunquam cognosceret nisi particulare; quia forma particulariter in aliquo recepta non potest esse universalis cognitionis principium, sicut patet in sensu.

Nec potest obviari per hoc quod ponatur Angelus componi ex materia alterius naturae quam haec materia corporalis: quia quaecumque esset illa materia, constat quod reciperet formam substantialem Angeli particulariter; alias Angelus non esset res particularis; et sic illa materia conveniret cum hac materia in hoc quod formae in ea reciperentur per modum particularem. Unde impossibile est Angelum, vel aliquam substantiam intellectualem, ex materia componi; cum alterius modi sit receptio qua recipit intellectus formas, et qua recipit materia prima, ut dictum est: unde dicit Philosophus in 3 de Anima (text. com. 4.) et philosophorum sententia est, quod intellectualitas immunitatem habet a materia.

Secundo repugnat eis per hoc quod incorporales sunt. Quaecumque enim ex materia componuntur, oportet in materia convenire; eo quod quaelibet materia secundum se accepta, cum forma careat, non habet in se aliquam dispositionis rationem. Supposita autem unitate materiae, impossibile est quod una materia contrarias et disparatas formas recipiat nisi secundum diversas partes: non enim potest eadem materia et secundum idem accipere formam Angeli et formam lapidis. Diversitas autem partium non potest intelligi in materia, non intellecta divisione; nec divisio, non intellecta dimensione: quia subtracta quantitate, substantia remanet indivisibilis, ut dicitur in 1 Physic. (text. com. 18). Unde oportet, omnia quae sunt composita ex materia, dimensionata esse; et ideo nullum incorporeum potest esse ex materia compositum.

Sed quia substantia Angeli non est suum esse (hoc enim soli Deo competit, cui esse debetur ex

(1) *Al.* idem ostenditur, quando impossibile est etc.

se ipso, et non ab alio); invenimus in Angelo et substantiam sive quidditatem ejus, quae subsistit, et *esse* ejus, quo subsistit; quo scilicet actu essendi dicitur esse, sicut actu currendi dicimur currere. Et sic dicimus Angelum esse compositum ex *quo est* et *quod est* vel secundum verbum Boetii ex *esse* et *quod est*. Et quia ipsa substantia Angeli in se considerata est in potentia ad *esse*, cum habeat *esse* ab alio, et ipsum *esse* sit actus; ideo est in eo compositio actus et potentiae; et sic posset in eo concedi materia et forma, si omnis actus debeat dici forma, et omnis potentia materia. Sed hoc non competit in proposito; quia *esse* non est actus qui sit pars essentiae, sicut forma; ipsa quidditas Angeli vel substantia est per se subsistens, quod materiae non competit.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus super Genesim ad litteram, materiam informem, quam Deus primo condidit, dicit significari per caelum et terram cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram*; ut per terram significetur materia informis visibilium rerum; per caelum autem ipsa natura angelica nondum formata per conversionem ad Deum; ut ipsa naturalia Angelorum attribuantur eis quasi materia, et dona gratiae vel gloriae attribuantur eis quasi forma. Unde non est ad propositum auctoritas inducta.

Ad secundum dicendum, quod liber ille non est Boetii, unde non oportet quod in auctoritatem recipiatur; sustinendo tamen ipsum, potest dici, quod formam et materiam large accipit pro actu et potentia, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ipsa substantia Angeli quodammodo se habet ad esse ejus ut materia ad formam, ut dictum est. Materia autem, si ejus essentia definiretur, haberet pro differentia ipsum suum ordinem ad formam, et pro genere ipsam suam substantiam: et similiter in Angelis ex ipsa natura substantiae ipsorum accipitur genus, ex proportione vero hujusmodi substantiae ad *esse* accipitur specifica differentia. Unde secundum hoc Angeli differunt specie, secundum quod in substantia unius est plus vel minus de potentia quam in substantia alterius. Dictum autem Avicennae intelligitur de compositis substantiis.

Quartum concedimus: non enim ab ipso esse sumitur differentia, sed magis ex habitudine ipsius substantiae ad esse.

Ad quintum dicendum, quod in summo uno nulla diversitas esse potest, cum in eo sit idem *esse* et *quod est*; unde hoc sufficit ad ejus pluralitatem removendam. Sed compositio quae in Angelo invenitur, sufficit ad ejus pluralitatem, ut ex dictis patet.

ARTICULUS VII.

(183.)

Utrum Angelus possit cognoscere simul res in Verbo et in propria natura. — (1 *part., quaest.* 57, *art.* 3, *et quaest.* 92, *art.* 1, *ad* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit cognoscere simul (1) res in Verbo et in propria natura. Eadem enim potentia non potest simul geminum actum habere, ut quod intellectus simul plura intelligat. Sed alius actus est quo intellectus Angeli videt res in Verbo, et alius quo videt res in propria natura. Ergo impossibile est ut simul videat res in Verbo et in propria natura.

2. Sed diceres, quod hoc modo videntur ab intellectu Angeli simul res in Verbo et in propria natura, sicut intellectus noster simul videt eclipsim et causam ejus. Contra, cum intellectus noster simul videt eclipsim et causam ejus, accipit causam ut rationem intelligendi eclipsim. Ergo accipit eclipsim et causam ejus ut unum intelligibile; et sic erit unus tantum actus.

3. Praeterea, unius non potest esse nisi unus terminus ultimus; sicut una linea non terminatur ex una parte nisi ad unum punctum. Sed ultimus terminus potentiae est operatio. Ergo non potest una potentia simul habere plures actus; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, sicut se habet potentia ad actum, ita actus ad objectum. Sed unus actus non potest terminari ad duo objecta. Ergo nec una potentia potest simul habere plures actus; et sic idem quod prius.

Sed contra, visio qua Angeli vident res in Verbo, est visio beata; quae quidem non est intercisa, sed continua. Si ergo non possunt simul videre res in propria natura et in Verbo, nunquam viderent res in propria natura: et praecipue hoc videtur in anima Christi, quae ab initio suae creationis videt Verbum et in Verbo.

Respondeo dicendum, quod Angelus vel anima simul potest videre in Verbo et in propria natura: et hoc expresse potest haberi ab Augustino, lib. 4 super Genesim ad litteram, ubi vult quod dies illi et vespere et mane in eis non sunt ordinati secundum successionem, sed solum ordine naturae: unde simul est primus dies cum secundo, et mane cum vespere, et ita simul visio rerum in Verbo et in propria natura. Quod qualiter possibile sit (1), videndum est.

Operari siquidem non proprie attribuitur potentiae, sed rei subsistenti quae per potentiam operatur; ut ipsa potentia intellectus non sit operans in intelligendo, sed magis operationis principium. Sicut autem potentia intellectiva est principium intelligendi ipsi substantiae, ita species intelligibilis est principium intelligendi ipsi potentiae. Unde, sicut una substantia potest simul diversos actus habere secundum diversas potentias, ut anima simul vult et intelligit; ita ex una potentia intellectiva possunt simul prodire diversi actus, si simul diversis speciebus intelligibilibus uniatur (2). Hanc enim causam Algazel assignat quare non est impossibile simul multa intelligere, quia scilicet non est possibile intellectum simul informari multis speciebus in actu perfecte, sicut nec idem corpus figurari simul diversis figuris. Visio autem qua Angelus videt res in propria natura, fit per speciem intelligibilem concreatam vel infusam inhaerentem. Visio autem rerum in Verbo fit per ipsam speciem Verbi, sive essentiam, quae non est inhaerens, sed ei intellectus unitur sicut intelligibili. Species autem concreata inhaerens non repugnat unioni intellectus Angeli ad Verbum, cum non sit unius rationis; et ipsa species, et quidquid est perfectio-

(1) *Al.* similiter.

(1) *Al.* sic possibile sit.
(2) *Al.* uniantur.

nis in intellectu angelico, sit quasi materialis dispositio ad illam beatam unionem. Unde simul ex intellectu Angeli procedit operatio duplex. Una, ratione unionis ad Verbum, qua scilicet videt res in Verbo; alia, ratione speciei intelligibilis qua informatur, qua videt res in propria natura. Nec etiam in una harum operationum debilitatur per attentionem ad alteram, sed magis confortatur, cum una sit ratio alterius; sicut imago rei visae confortatur dum videtur in actu oculo (1) exteriori: actio enim beatitudinis in beatis est ratio cujuslibet alterius actionis in eis inventae.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Secundum concedimus, quia exemplum illud non est conveniens.

Ad tertium dicendum, quod potentia intellectiva Angeli non terminatur ad duos actus secundum idem, sed secundum diversas species, quibus ad actum ordinatur.

Ad quartum dicendum, quod inter actum et objectum nihil cadit medium; sicut species cadit media inter intellectum et ejus actum: unde non est simile.

ARTICULUS VIII.

(186.)

Utrum Angelus meruerit suam beatitudinem. — (1 *part.*, *quaest.* 62, *art.* 4; *et* 2, *dist.* 5, *quaest.* 2, *art.* 3.)

Circa tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non meruerit suam beatitudinem. Quod enim est beatum, perfectum est; quod autem meretur, est adhuc imperfectum. Sed non potest idem esse simul perfectum et imperfectum. Ergo non potest Angelus mereri beatitudinem dum habet eam.

2. Praeterea, Angelus beatus est comprehensor; nullus autem meretur nisi viator. Si dicatur, quod in primo instanti quo beatus fuit Angelus, beatitudinem meruit; contra. Ergo simul fuit viator et comprehensor; quod falsum est, cum hoc sit solius Christi.

3. Praeterea, beatitudo, secundum Philosophum (10 Ethic., comm. 10), in actu consistit, sed in actu perfecto; et similiter meritum in actu sed imperfecto. Non autem potuit esse quod actus Angeli simul esset perfectus et imperfectus. Ergo non potuit esse quod simul esset beatus et beatitudinem meruerit.

Sed contra, beatitudo a nulla pura creatura habetur sine merito, cum habeat praemii rationem. Sed Angelus non potuit eam mereri nisi in primo instanti quo beatus fuit, quia ante non habuit gratiam, ut quidam ponunt, et sic mereri non potuit. Ergo in primo instanti suae beatitudinis eam meruit.

Respondeo dicendum, quod de conditione Angeli triplex est positio.

Quidam enim posuerunt, quod Angelus in primo instanti suae creationis fuit beatus. Sed hoc videtur inconveniens; quia pari ratione alii a primo instanti fuissent miseri: quod etiam quidam dicunt, sed absurdum est et condemnatum.

Alii vero dicunt, quod fuerunt conditi in gratia omnes, et in ea quidam perseverantes beatitudinem meruerunt, alii vero contra eam agentes, facti sunt miseri. Et haec opinio nihil difficultatis habet, unde prae ceteris mihi magis placet.

Tertii vero dicunt, quod fuerunt creati Angeli in puris naturalibus, et quibusdam conversis ad Verbum simul collata est gratia et beatitudo: et hi dividuntur in tres vias. Quidam enim dicunt, quod nunquam beatitudinem meruerunt. Sed hoc non videtur competere nisi soli Christo, qui est Filius naturalis, ut hereditatem divinae fruitionis sine merito habeat. Alii vero dicunt, quod merentur eam ex operibus quae circa nos agunt. Et hoc etiam non videtur conveniens, ut meritum sequatur praemium; cum magis meritum sit dispositio ad praemium. Tertii vero dicunt, quod in primo instanti beatitudinem meruerunt ex hoc ipso quod ad Verbum conversi sunt. Et haec opinio inter has tres probabilior est.

Unde ad ejus evidentiam sciendum est, quod meritum se habet ad praemium sicut motus ad terminum, et sicut fieri ad factum esse. In his autem quae successive fiunt, prius est fieri quam factum esse; in his vero quae fiunt subito, simul est fieri et factum esse, sicut simul aer illuminatur et illuminatus est, et simul res creatura et creata est. Cujus ratio est, quia instans illud in quo primo aliquid factum est, est terminus temporis praecedentis, in quo non erat; et sic aliquid de aliqua proprietate illius temporis retinet, inquantum potest dici quod ante hoc instans res ista non fuit. Et quamvis in his quae per modum successivum fiunt, *fieri* attribuatur tempori praecedenti, in momentaneis tamen factionibus *fieri* non potest attribui nisi ipsi instanti primo, quod dividit inter esse et non esse rei. Unde, quamvis in omnibus aliis instantibus sequentibus possit dici quod hoc factum est, non tamen potest dici quod fiat et factum est, nisi in primo.

Similiter dico, quod in primo instanti quo mens angelica conversa est ad Verbi fruitionem; et beata quidem erat ratione perfectae fruitionis, quasi in facto esse existens, et beatitudinem merebatur, in hoc quod convertebatur ad Verbum, non praeexistente beatitudinis perfectione, sed quasi existens in ipso *fieri* beatitudinis; sed postmodum mens Angeli est tantum beata, et non beatitudinem meretur. Similiter est de contritione: quia in eodem instanti est terminus praeparationis ad gratiam, et gratiae infusio.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet ponere idem simul esse perfectum et imperfectum; sed idem simul esse perfectum et terminum imperfectionis, vel nunc primo esse perfectum.

Ad secundum dicendum, quod Angelus meretur ut viator, non quasi distans a termino, sed ut in termino viae existens.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS IX.

(187.)

Utrum Angelus moveatur in instanti.
(1 *part.*, *quaest.* 53, *art.* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus moveatur in instanti. Sicut enim dicitur in lib. de Intelligentiis, in motu Angeli magnitu-

(1) *Al.* in actu occulto exteriori.

do spatii distantiam non operatur. Sed propter distantiam, quam facit magnitudo spatii, contingit quod aliquid non aeque cito perveniat ad propinquum et distans. Ergo Angelus aeque cito ad distans et propinquum pervenit. Sed omne tale movetur in instanti. Ergo Angelus in instanti movetur.

2. Praeterea, sicut se habet mobile divisibile ad motum divisibilem successivum; ita se habet mobile indivisibile ad motum indivisibilem et instantaneum. Sed corpus, quod est mobile divisibile, movetur successive in tempore divisibili. Ergo Angelus, qui non est mobile divisibile, ex hoc quod caret quantitate, movetur subito, vel in instanti.

3. Praeterea, Aristoteles, 4 Phys. (text. com. 7), probat, quod si aliquid moveretur in vacuo, moveretur in instanti, propter hoc quod medium mobili non resistit. Sed sicut vacuum non resistit corpori in motu, ita nec aliquid plenum ipsi Angelo. Ergo Angelus movetur in instanti.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 8 super Gen. ad litteram, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Angelus autem est creatura spiritualis. Ergo movetur per tempus, et non in instanti.

Respondeo dicendum, quod in omni motu oportet intelligere successionem et tempus per aliquem modum, eo quod termini cujuslibet motus sunt sibi oppositi invicem, et incontingentes, ut patet in 1 Physic. (text. com. 64). Unde oportet quod omne mobile intelligatur esse primum in uno termino motus, et posterius in altero; et sic sequitur successio. Sed transire de uno termino ad alterum in motibus corporalibus contingit dupliciter. Uno modo sicut de instanti in instans. Hoc autem esse non potest nisi quando sunt tales termini motus inter quos est accipere aliquo modo medium, sicut inter duo instantia est tempus medium, ut patet in loci mutatione et alteratione, augmento aut diminutione; et hi motus dicuntur continui propter continuitatem ejus super quod transit motus, cujus est plus et minus accipere. Alio modo transitur de uno termino motus in alium, sicut de tempore in instans; et hoc accidit in motibus quorum termini sunt privatio et forma, inter quae constat medium non esse: unde non potest sic transiri de uno extremo in alterum, ut quandoque in neutro extremorum sit, sicut transitur de instans in instans, ita quod in neutro est instantium, sed in medio tempore; et hujusmodi motus sunt generatio et corruptio, et illuminatio, et hujusmodi; in quibus oportet dicere, quod unus terminus erat in toto tempore praecedente, et alius in instanti ad quod tempus terminatur. Hujusmodi autem mutationes sunt termini motus cujusdam, sicut illuminatio diei est terminus motus localis solis; unde in toto tempore praecedente quo sol movetur ad punctum directae oppositionis, erant tenebrae; in ipso vero instanti quo pervenit ad punctum praedictum, est lumen: et similiter est de generatione et corruptione, quae sunt termini alterationis. Et quia inter tempus et instans non cadit aliquod medium, nec est aliquod instans accipere immediate praecedens ultimum temporis,inde est quod in hujusmodi mutationibus absque omni medio transitur de uno extremo in aliud; nec est accipere ultimum tempus in quo fuerit in termino *a quo*, sed ultimum tempus, quod terminatur ad instans in quo est in termino *ad quem*. Et ideo hujusmodi mutationes instantaneae dicuntur.

Hoc autem dici non potest in motu Angeli, eo quod nullum ordinem habet ad aliquem motum continuum, ut possit dici terminus ejus. Unde oportet ponere quod intelligatur transire de termino motus in terminum motus, sicut transitur de instanti in instans, et non sicut transitur de tempore in instans, eo quod tempus non potest intelligi sine motu. Unde, cum esse Angeli in termino *a quo* a nullo motu dependeat, non potest dici quod sit ibi in tempore, sed in quodam *nunc*; et similiter in termino ad quem cum alio *nunc*. Sed hujusmodi *nunc* non sunt termini hujusmodi temporis quod est numerus motus caeli, eo quod motus Angeli nullo modo dependet a motu caeli, ut ejus numero mensuretur: nec oportet ea continuari per medium tempus: continuitas enim temporis sequitur continuitatem motus, et continuitas motus sequitur continuitatem magnitudinis super quam transit motus, ut habetur in 4 Phys. (text. com. 99). Sed in ipsis operationibus Angeli, ratione quarum dicitur moveri per diversa loca, non est invenire aliquam continuitatem, sed consequenter se habent; unde et *nunc*, quae mensurant motum Angeli, sunt consequenter se habentia, et non est inter ea aliquid continuans; et ipsa pluralitas sic se consequentium est quoddam tempus, in quo dicimus Angelum moveri; et hoc consonat dictis Philosophi, ubi dicit quod *ejusdem rationis est indivisibile moveri, et tempus componi ex nunc*.

Ad primum ergo dicendum, quod non requiritur tempus in motu Angeli propter distantiam, sed propter incontinentiam terminorum; quia scilicet non contingit Angelum esse in duobus locis simul.

Ad secundum dicendum, quod successio motus non solum sequitur divisionem mobilis, sed etiam ejus super quod transit motus: quia secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu, ut dicitur in 4 Physic. (text. com. 104). Licet ergo Angelus sit indivisibilis, tamen loca secundum quae moveri dicitur, sunt divisa ad invicem; et ideo oportet in motu ejus intelligi aliquam divisionem.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non impediat aliquid plenum Angelum in suo motu, tamen propter rationem jam dictam oportet in motu ejus intelligi diversa *nunc*. Ratio autem Philosophi est magis ducens ad impossibile quam ostensiva, ut Commentator, ibidem, dicit.

ARTICULUS X.

(188.)

Utrum Angeli possint agere in haec corpora inferiora. — (1 *part.*, *qu.* 110, *art.* 2, 3; *et* 2, *dist.* 8, *art.* 3, *corp.*)

Circa quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non possint agere in haec corpora inferiora. Actio enim non potest nisi inter ea quae habent aliquam convenientiam ad invicem. Sed Angelus non habet convenientiam cum istis corporibus; cum corruptibilium et incorruptibilium etiam genus non sit unum, ut dicitur in 10 Metaphys. (text.

comm. 26). Ergo Angeli in haec corpora non possunt agere.

2. Praeterea, si agunt Angeli in haec corpora; aut agunt per imperium, aut per influxum. Si per imperium, aequaliter agere possunt in propinqua et in distantia; quod est contra Damascenum, qui dicit, quod ubi operantur, ibi sunt. Si vero per influxum; oportet quod illud quod influunt, per medium transeat: medium autem corporale non est receptivum spiritualis impressionis. Ergo nullo modo possunt Angeli agere in haec inferiora corpora, neque in animas nostras.

3. Praeterea, non possunt dici agere vel influere sicut fons influit rivo, ut idem numero quod prius est in Angelo, postmodum in his inferioribus fiat; quia sic in agendo aliquid amitteret: nec iterum illud quod in his inferioribus recipi dicitur, per eorum influxum creando; quia Angeli creatores non sunt: nec iterum educendo de potentia in actum, quia ad hoc natura sufficit. Ergo Angeli nullo modo in inferiora agunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 3 de Trinit., quod ea quae divinitus corporalibus fiunt, ministerio Angelorum fiunt. Gregorius etiam dicit in 4 Dial., quod omnia corporalia per spirituales substantias administrantur.

Respondeo dicendum, quod de actione Angelorum in haec inferiora corpora duplex est opinio apud philosophos. Commentator enim vult, in 10 Metaph., quod substantiae spirituales non possunt imprimere in haec inferiora corpora nisi mediantibus corporibus caelestibus, quae a substantiis incorporeis moventur, secundum philosophos. Avicenna vero vult, in sua Metaphys. et in 6 de naturalibus, quod dupliciter imprimunt in haec inferiora: uno modo per motum orbium; et alio modo per imperium immediate: quia formae intellectus eorum sunt factivae, secundum eum, et materia sensibilis obedit eorum conceptionibus plusquam quibuslibet qualitatibus activis et passivis: et exinde est, secundum eum, quod in istis inferioribus fiunt aliquae transmutationes quandoque ex conceptionibus substantiarum praeter totum ordinem causarum naturalium. Sed haec opinio secunda repugnat dictis Augustini in 3 de Trinit.; ubi dicitur, quod Angelis non servit ad nutum materia corporalis. Repugnat etiam rationi: quia, quamvis quod est potentia in materia, sit actus in substantiis, multo nobilius tamen materia corporalis non est proportionata potentia respectu talis actus, quo substantiae spirituales in actu sunt. Oportet autem agens quod educit de potentia in actum, esse materiae proportionatum; unde non potest esse quod virtus substantiae spiritualis creatae se extendat ad materiae transmutationem immediate, sed mediante aliquo agente naturali. Quamvis enim ei non obediat corporalis materia ad formalem transmutationem, immediate tamen obedit ei localiter ad motum localem; et per hanc virtutem possunt congregare et circumponere aliqua agentia naturalia ad aliquem effectum perficiendum. Ea vero ad quae nulla virtus naturalis se extendit, fiunt sola divina virtute, quae sola potest naturalem ordinem immutare. Sed quia mentes nostrae sunt proportionatae et propinquae ad recipiendum actionem Angelorum, ideo in mentes nostras agere possunt dupliciter. Uno modo, confortando intellectum nostrum, sicut in corporalibus minus calidum confortatur per magis calidum. Alio modo per agens naturale ipsius intellectus, sicut etiam agit in corpora; et hoc est inquantum lumine angelico illustrantur phantasmata ad aliquas nobiliores conceptiones imprimendas quam lumine intellectus agentis exprimi possent.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli habent convenientiam cum istis inferioribus corporibus, quae est convenientia moventis ad motum: possunt enim movere motu locali corpora, non solum illa caelestia immediate, sed etiam haec inferiora; ut sic sententia nostra de actione Angelorum in corpora, sit media inter duas opiniones philosophorum praedictas.

Ad secundum dicendum, quod Angelus agit in haec corpora movendo ea localiter per imperium; sed imperium non dicitur hic sine virtute activa, quam oportet aliquo modo contingere corpus motum; cum movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in 7 Physic. (text. com. 7). Actio vero qua influere dicitur in animam nostram, confortando eam ad intelligendum, non oportet quod transeat per medium corporale; quia hoc facit in spiritualibus ordo quod in corporalibus situs, secundum Augustinum. Animae vero nostrae ordine naturae quasi contiguantur ipsis Angelis, sicut Angelus inferior superiori: unde non oportet quod interveniat medium corporale.

Ad tertium dicendum, quod Angeli neque in anima neque in natura corporali aliquid creant, sed solum educunt de potentia in actum: et quamvis naturale agens de potentia in actum educere possit, non tamen ita perfecte sicut Angelus.

QUAESTIO V.

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad homines. Et primo quantum ad naturam. Secundo quantum ad gratiam. Tertio quantum ad culpam. Quarto quantum ad gloriam. Quantum ad naturam quaeruntur duo: 1.° utrum vegetabilis et sensibilis anima sit a creatione; 2.° utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.

ARTICULUS XI.

(183.)

Utrum anima vegetabilis et sensibilis educantur in esse per creationem. — (*Art.* 44, 216, *ad* 1 *et* 4; *et* 1 *part.*, *quaest.* 118, *art.* 1; *et de Pot.*, *quaest.* 3, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima vegetabilis et sensibilis educantur in esse per creationem. Ut enim dicit Augustinus in lib. de vera Religione, substantia vivens naturae ordine praefertur substantiae non viventi. Sed anima sensibilis et vegetabilis, sunt substantiae viventes. Ergo sunt nobiliores omnibus substantiis non viventibus. Aliquae autem substantiae non viventes sunt immediate a Deo creatae, ut elementa hujus mundi. Ergo et anima sensibilis et vegetabilis immediate a Deo creantur, cum nobilitas facientis demonstret nobilitatem facti.

2. Praeterea, omne cui proprie competit fieri; vel fit ex nihilo, vel fit ex aliquo. Sed animae vegetabili vel sensibili competit proprie fieri. Ergo, cum non fiant ex aliquo, quia non habent mate-

riam partem sui, relinquitur quod fiant ex nihilo, et sic exeunt in esse per creationem. Probatio mediae. Omne quod proprie habet esse, si non semper fuit, proprie dicitur fieri. Sed anima sensibilis proprie et vere habet esse, cum sit substantia operans, movet enim corpus: nihil autem habet propriam operationem nisi quod habet proprium esse. Ergo, cum anima sensibilis hujus animalis non semper fuerit, proprie competit ei fieri; et sic restat quod creetur.

1. Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 de Anima (text. comm. 59), quod sensitivi prima mutatio fit a generante. Prima autem mutatio sensitivi est secundum quam acquirit actum primum, qui est anima sensitiva. Ergo fit per generationem, et non per creationem.

2. Praeterea, omne illud quod praecedit in semine hominis ante introductionem animae rationalis, est per generationem, et non per creationem. Sed anima vegetabilis et sensibilis praecedunt in semine hominis, quia primum est vivum quam animal, et animal quam homo, secundum Philosophum, 14 de Animalibus. Ergo etiam in homine est anima sensibilis et vegetabilis per generationem.

3. Praeterea, cum Deus in instanti operetur, natura vero successive; omne illud quod per actionem successivam exit in esse, est ab aliquo agente naturali. Sed anima sensibilis et vegetabilis producuntur actione successiva: quia determinato spatio temporis vivificatur conceptus et sensificatur. Ergo anima sensibilis et vegetabilis sunt a naturali agente, et non per creationem.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem est duplex opinio. Quidam enim dicunt animam sensibilem et vegetabilem esse ex creatione; alii vero ex traduce: et haec diversitas apud philosophos invenitur non solum de istis animabus, sed etiam de omnibus formis substantialibus. Quidam enim, ut Plato et Avicenna, posuerunt omnes formas ab extrinseco esse; qui praecipue ex duobus movebantur. Primo quidem, quia cum formae non habeant materiam partem sui, non possunt fieri ex nihilo, unde oportet quod a creante fiant. Secundo, quia in rebus inferioribus non videbant principia actionum, nisi qualitates activas et passivas, quas judicabant insufficientes ad productionem formarum substantialium, cum nihil agat ultra suam speciem. Sed in hoc videntur fuisse decepti, quia attribuebant fieri proprie istis formis, cum tamen fieri non sit nisi compositi, cujus etiam proprie est esse: formae enim esse dicuntur non ut subsistentes, sed ut quo composita sunt; unde et fieri dicuntur non propria factione, sed per factionem suppositorum, quae transmutantur transmutatione materiae de potentia in actum: unde, sicut composita fiunt per agentia naturalia, ita etiam formae quae non sunt subsistentes. Qualitates autem activae agunt ad formas substantiales in virtute substantialium formarum, quarum sunt instrumenta; sicut calor ignis agit ut instrumentum animae nutritivae, ut dicitur in 2 de Anima (text. com. 41). Anima autem vegetabilis et sensibilis non sunt formae subsistentes, alias remanerent post corpora; unde oportet quod fiant a generante per actionem compositorum, sicut et ceterae formae materiales. Sola autem anima intellectiva, quae habet esse subsistens, cum maneat post corpus, est ab extrinseco per creationem. Si autem sensibile et vegetabile et intellectivum in homine in diversis substantiis animae radicantur, tunc et vegetabilis et sensibilis hominis in generante erit.

Sed quia haec opinio repugnat dictis philosophorum, qui in uno animato unam animam tantum posuerunt; ad quam omnes operationes animae pertinent; et etiam contra dicta Sanctorum, improbantium pluralitatem animarum, ut patet in lib. de ecclesiasticis Dogmatibus, ideo approbato quod in homine sit tantum una substantia animae, cujus potentiae sunt vegetativum, sensitivum, et intellectivum; dicimus, quod anima hominis, quae omnes has potentias animae sustinet, a Deo creatur, quamvis per operationem naturalis agentis fiat ut corpus organizatum actu perficiatur per potentias, quae sunt corporalium partium actus.

Ad primum ergo dicendum, quod anima vegetabilis et sensibilis non sunt substantiae viventes sicut nec subsistentes, sed sunt principia vivendi et essendi; et iterum non oportet, si quid minus nobile sit a Deo immediate, quod etiam quod est magis nobile: quia Deus, cum non habeat limitatam virtutem, nec agat necessitate naturae, potest agere et nobiliora et minus nobilia secundum suam voluntatem, sicut immediate produxit prima individua brutorum animalium, quibus tamen homines, qui nunc generantur ex semine, nobiliores sunt.

Ad secundum dicendum, quod animae sensitivae non convenit per se esse, nec fieri nec operari: nulla enim est actio animae in qua corpus non communicet. Est enim duplex potentia motiva animae sensitivae: una quae imperat, scilicet appetitiva cujus actus constat, quae affixa musculis et nervis est principium mobilitatis in eis; sed ipsa distinctio partium corporalium facit quod una pars animalis est movens et alia mota; et ita possunt moveri ex se.

Alia quae sunt in contrarium, concedimus, nisi quantum pertinet ad hominem, in cujus semine quamvis praecedat vegetativa et sensitiva anima imperfecte (1), cum illis cessantibus introducatur per creationem anima rationalis, quae perfecte continet quod in eis erat imperfectionis. Nam secundum Avicennam in generatione animalis ex semine interveniunt multae generationes et corruptiones.

ARTICULUS XII.

(190.)

Utrum imperare sit actus rationis. — (1-2, *quaest.* 17, *art.* 1; *et* 1 *part.*, *quaest.* 1, *art.* 5, *ad* 2.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imperare sit actus rationis. Quia Philosophus dicit 1 Ethic.: *Ratio recte et ad optima deprecatur, et obedit ei quod est continentis.* Ergo imperare et deprecari, et hujusmodi, videntur ad rationem pertinere.

Sed contra, imperare ad dominium pertinet. Sed nos sumus domini nostrorum actuum per voluntatem. Ergo imperare est actus voluntatis.

Respondeo dicendum, quod in imperio duo con-

(1) *Forte* tamen imperfecte.

currunt; quorum unum est rationis, aliud voluntatis. Qui enim imperat aliquid, inclinat ad faciendum, quod voluntatis est, ipsius enim est movere per modum agentis; et iterum ordinat cui imperat, ad exequendum illud quod imperatur; et hoc ad rationem pertinet, cujus est ordinare. Et si duorum horum ordo consideretur, videtur primum esse inclinatio voluntatis in aliquid per electionem; et postea in principio executionis ordinatur per quos fieri debeat quod electum est. Et sic imperium erit immediate actus rationis, sed voluntatis quasi primo moventis.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUAESTIO VI.

Deinde quaeritur, quantum ad gratiam pertinet, utrum caritas secundum suam essentiam augeatur.

ARTICULUS XIII.

(191.)

Utrum caritas per suam essentiam augeatur. — (2-2, *quaest.* 24, *art.* 4, *et* 5; *et* 1, *dist.* 17, *quaest.* 2, *art.* 2.)

Et videtur quod non. Cum enim augmentum sit quaedam mutatio vel variatio; quod secundum essentiam augetur, secundum essentiam variatur vel mutatur. Sed quod mutatur vel variatur secundum essentiam, aut generatur aut corrumpitur. Ergo, si caritas secundum essentiam augetur, corrumpitur; non enim generatur, cum prius fuerit.

2. Praeterea, caritas non habet quantitatem nisi virtualem. Sed virtus caritatis est ipsa essentia ejus. Ergo quantitas caritatis est essentia ejus; non ergo potest esse quod varietur quantitas caritatis sine variatione essentiae ejus; et sic, si augetur secundum suam essentiam, oportet quod esse ejus vel generetur vel corrumpatur.

Sed contra, praemium essentiale respondet ipsi essentiae caritatis. Sed quidam proficiunt ad majus praemium essentiale. Ergo in eis caritas secundum essentiam augetur.

Respondeo dicendum, quod caritas secundum suam essentiam augetur. Sed notandum est, quod haec praepositio *secundum* varias habitudines importat; quandoque denotat subjectum,. ut cum dicitur, Iste est albus secundum pedem, quia pes est subjectum albedinis: quandoque vero formam, ut cum dicitur, Iste est coloratus secundum albedinem. Cum ergo dicitur aliquid secundum hoc moveri, potest intelligi vel subjectum vel forma. Cum enim dicitur, Iste movetur secundum manum, notatur subjectum motus; cum vero dicitur, Iste movetur secundum locum, notatur id quod formaliter specificat motum. Sic ergo cum dicimus caritatem secundum essentiam augeri, denotatur subjectum augmenti, ut sit sensus, ipsa essentia caritatis augetur; sicut cum dicimus, album augetur secundum essentiam suam; non autem designatur forma specificans motum, ut sit sensus, augetur secundum essentiam, idest augmentum ejus est motus in esse vel in essentia: et sic dicitur augmentum esse secundum quantitatem. Et quamvis quantitas caritatis, quae est virtus, sit idem quod essentia caritatis, non tamen oportet quod essentia caritatis tollatur; quia etiam in augmento corporali ipsa essentia quantitatis non tollitur, cum semper maneat dimensio interminata; sed secundum diversas terminationes quas recipit, fit mutatio de parvo in magnum, quae est augmentum: ita etiam ipsa virtus caritatis non tollitur per essentiam suam, sed variatur terminatio ejus. Omnis autem forma recepta in aliquo subjecto, terminationem recipit secundum capacitatem recipientis; unde quanto subjectum caritatis magis disponitur ad caritatem, scilicet ad congregationem sui ad Deum, tanto majorem participat caritatem; et sic caritas secundum suam essentiam augeri dicitur.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUAESTIO VII.

Deinde quaeritur de eis quae pertinent ad culpam; et quaeruntur duo: 1.° utrum Petrus negando Christum peccaverit mortaliter; 2.° utrum habere plures praebendas sine cura animarum, absque dispensatione, sit peccatum mortale.

ARTICULUS XIV.

(192.)

Utrum Petrus negando Christum peccavit mortaliter. — (2-2, *quaest.* 24, *art.* 1, *ad* 2; *et de Ver.*, *quaest.* 2, *art.* 6, *ad* 2.)

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod Petrus negando Christum non peccavit mortaliter. Dicit enim quaedam Glossa, quod peccavit per subreptionem. Sed peccatum per surreptionem est veniale, et non mortale; unde primi motus, qui per surreptionem fiunt, sunt peccata venialia. Ergo peccavit tantum venialiter.

2. Praeterea, Bernardus dicit in lib. de dil. Domini, quod in Petro caritas fuit sopita, non extincta. Sed per peccatum mortale caritas extinguitur. Ergo Petrus non peccavit mortaliter.

Sed contra est quod Gregorius dicit in Moral., quod Petrus ab ipsis faucibus diaboli eripitur. Sed in faucibus diaboli non est aliquis nisi per peccatum mortale. Ergo Petrus peccavit mortaliter.

Respondeo dicendum, quod absque dubio Petrus peccavit mortaliter negando Christum; quod quidem patet ex duobus. Primo, quia negavit fidem in loco ubi periclitabatur, et ejus confessio requirebatur: *Ore* enim *confessio fit ad salutem*, ut dicitur ad Rom. 10, 10; in quo videtur quod sit de necessitate salutis confessio fidei in casu praedicto; et sic praecipue mendacium in his quae fidei sunt, est perniciosissimum, secundum Augustinum in lib. de Mendacio. Secundo, quia defectui confessionis et mendacio addidit perjurium et blasphemiam; quia, ut dicitur Matth. 26, 14, *coepit detestari et jurare quia non novisset hominem*, quae constat esse gravia peccata. Unde Glossa dicit ibidem: *Tertio coepit detestari et jurare quia non novisset hominem; quia perseverare in peccato dat incrementum scelerum; et qui minima spernit, cadit in majora.*

Ad primum ergo dicendum, quod surreptio dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod opponitur deliberationi; et sic primi motus dicuntur esse surreptitii; et sic Petrus ex surreptione non peccavit. Alio modo secundum quod opponitur electioni; et sic Petrus ex surreptione peccavit; quia

non peccavit ex electione quasi ex certa malitia, sed ex passione timoris. Talis autem surreptio non excusat a mortali; sicut patet in incontinente, qui fornicatur motus concupiscentia; cum tamen haberet propositum continendi.

Ad secundum dicendum, quod Bernardus improprie loquitur; et ejus verbum, ut verificetur, est intelligendum de quadam dilectione familiaritatis quam Petrus ad Christum conceperat, quae in eo mansit etiam post negationem: vel si intelligatur de caritate gratuita, intelligendum est, quod non fuit extincta secundum praedestinationem divinam quae ejus poenitentiam praeparabat, quamvis esset in se extincta secundum actum.

ARTICULUS XV.

(193.)

Utrum habere plures praebendas sine cura animarum, absque dispensatione, sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habere plures praebendas sine cura animarum, absque dispensatione, sit peccatum mortale. Quicumque enim facit contra statutum Concilii, peccat mortaliter. Sed qui habet plures praebendas, facit contra statutum Concilii generalis. Ergo peccat mortaliter. Probatio mediae. Dist. 7 dicitur in quodam decreto Urbani Papae (quod incipit, *Sanctorum canonum*): *Omnino aliquem in duabus Ecclesiis titulari non liceat; sed unusquisque in qua titulatus est, in ea tantum canonicus habeatur. Licet enim Episcopus dispositione unus diversis praeesse possit Ecclesiis, canonicus tamen praebendarius nisi unius Ecclesiae, in qua conscriptus est, esse non debet.*

2. Praeterea, 14, quaest. 1, dicit quoddam decretum septimae Synodi: *Clericus ab instanti tempore in duabus non connumeretur Ecclesiis; negotiationis enim est hoc, et turpis lucri commodum, et ab ecclesiastica consuetudine penitus alienum;* et sic idem quod prius.

3. Praeterea, Chrysostomus dicit: *Quod tenebra erubuit, lumen erubescat: quod figurae non fuit concessum, rei reor esse illicitum.* Figurae autem non fuit concessum, quod inter Levitas qui capiebat in Bethlehem, caperet in Hierusalem. Ergo, cum perfectiores esse debeamus; qui capit in Tyro, non capit in Damasco.

4. Praeterea, Bernardus dicit: *Qui non unus sed plures est in beneficiis, non unus sed plures erit in suppliciis.* Sed qui habet plures praebendas, plures est in beneficiis. Ergo plures erit in suppliciis; et sic gravissime peccat.

5. Praeterea, quicumque committit se discrimini et periculo peccati mortalis, peccat mortaliter. Iste est hujusmodi, quia recipiendo plures praebendas jurat statuta utriusque Ecclesiae, in quibus praebendatur, quae aliquando non possunt simul servari; utpote si eodem tempore vocetur ad electionem in utraque Ecclesia, vel ad aliqua Ecclesiae negotia peragenda; et praecipue si sit causa inter duas Ecclesias, cum utrique teneatur. Ergo videtur quod peccet mortaliter.

1. Sed contra est, quia illud quod vergit in commune periculum, non est ab Ecclesia sustinendum. Sed Ecclesia sustinet ut aliqui communiter habeant duas praebendas. Ergo in hoc non est periculum peccati mortalis.

2. Praeterea, licitum est alicui patrimonium habenti praebendam accipere. Sed major est convenientia inter ecclesiastica beneficia quam inter patrimonium et praebendam. Ergo etiam licet habenti unam praebendam, accipere aliam.

Respondeo dicendum, quod omnis quaestio in qua de mortali peccato quaeritur, nisi expresse veritas habeatur, periculose determinatur; quia error quo non creditur esse peccatum mortale quod est peccatum mortale, conscientiam non excusat a toto, licet forte a tanto. Error vero quo creditur esse mortale quod non est mortale, ex conscientia ligat ad peccatum mortale. Praecipue autem periculosum est, ubi veritas ambigua est; quod in hac quaestione accidit. Cum enim haec quaestio ad theologos pertineat, inquantum dependet ex jure divino vel ex jure naturali; et ad juristas, inquantum dependet ex jure positivo; inveniuntur in ea theologi theologis et juristae juristis contrarie sentire. In jure namque divino non invenitur determinata expresse, cum in sacra Scriptura expressa mentio de ea non fiat, quamvis ad eam argumenta ex aliquibus auctoritatibus Scripturae forte adduci possint, quae tamen non lucide veritatem ostendunt.

Determinando vero eam secundum jus naturale, sic videtur ad praesens de ea dicendum: quod actionum humanorum multiplex est differentia. Quaedam enim sunt quae habent deformitatem inseparabiliter annexam, ut fornicatio, adulterium, et alia hujusmodi, quae nullo modo bene fieri possunt: de numero talium non est habere plures praebendas; alias in nullo casu dispensationem recipere posset, quod nullus dicit. Quaedam vero sunt actiones quae de se indifferentes sunt ad bonum vel malum, ut levare festucam de terra, vel aliquid hujusmodi; inter quarum numerum quidam computant habere plures praebendas, dicentes: Ita licitum est habere plures praebendas, sicut habere plura poma. Sed hoc non videtur esse verum; cum hoc quod est habere plures praebendas, plurimas in se inordinationes contineat; utpote quia non est possibile aliquem in pluribus Ecclesiis deservire, in quibus est praebendatus; cum praebendae videantur esse ordinatae quasi quaedam stipendia Deo ibidem ministrantium. Sequitur etiam diminutio cultus divini, dum unus loco plurium instituitur. Sequitur etiam in aliquibus defraudatio voluntatum testatorum, qui ad hoc aliqua bona Ecclesiis contulerunt, ut certus numerus Deo deservientium ibi esset. Sequitur etiam inaequalitas; dum unus pluribus beneficiis abundat, et alius nec unum habere potest; et multa alia hujusmodi, quae de facili patent. Unde non potest contineri inter indifferentes actiones; et multo minus inter eas quae sunt secundum se bonae, ut dare eleemosynam, et hujusmodi. Sunt vero quaedam actiones quae absolute consideratae, deformitatem vel inordinationem quamdam important, quae tamen aliquibus circumstantiis advenientibus bonae efficiuntur; sicut occidere hominem vel percutere, in se deformitatem quamdam importat; sed si addatur, occidere malefactorem propter justitiam, vel percutere delinquentem causa disciplinae, non erit peccatum, sed virtuosum. In numero harum actionum videtur esse habere plures praebendas. Quam-

vis enim aliquas inordinationes contineat; tamen aliae circumstantiae possunt supervenire ita honestantes actum, quod praedictae inordinationes totaliter evacuantur; utputa si sit necessitas in pluribus Ecclesiis ejus obsequio, et possit plus servire Ecclesiae vel tantumdem absens quam alius praesens, et si qua alia sunt hujusmodi: et tunc, istis conditionibus supervenientibus, cum recta intentione, non erit peccatum, etiam nulla dispensatione interveniente, si consideretur tantum jus naturale: quia dispensatio ad jus naturale non pertinet, sed solum ad positivum. Si vero aliquis hac intentione plura beneficia habeat, ut sit ditior, ut lautius vivat, et ut facilius ad Episcopatum perveniat in aliqua Ecclesiarum ubi est praebendatus, non tolluntur praedictae deformitates, sed augentur: quia cum tali intentione et unum beneficium habere, quod nullam inordinationem importat, esset illicitum. Et sic quidem esset dicendum secundum jus naturale, etiam nullo jure positivo superveniente.

Nunc autem certum est per antiqua jura hoc esse prohibitum: patet etiam huic prohibitioni consuetudinem esse contrariam, per quam quidam dicunt illa jura esse abrogata. Nam per contrariam consuetudinem jura humana abrogantur. Quidam vero dicunt, per hanc consuetudinem antiqua jura non abrogari, eo quod quaedam Decretalis ait (1): *Multa per patientiam tolerantur: quae si in judicium fuerint deducta, justitia cogente cassarentur.* Et haec controversia juristis est relinquenda; quamvis hoc videatur esse probabile, quod quantum ad hoc quod jura illa antiqua continent, jus naturale abrogari non possit per contrariam consuetudinem, utpote irrationalem. Quantum autem ad hoc quod solum de jure positivo continent, possunt esse abrogata; praecipue si simulantes hanc contrariam consuetudinem, in quorum potestate est jus positivum mutare, intendunt per talem dissimulationem antiqua jura mutare.

Si ergo antiqua jura, quae hoc prohibent, in suo robore maneant, contraria consuetudine non obstante, certum est non posse aliquem plures praebendas habere absque dispensatione, etiam illis circumstantiis supervenientibus quae secundum considerationem juris naturalis actum poterant honestare. Si autem antiqua jura sunt per consuetudinem abrogata, tunc praedictis circumstantiis supervenientibus, etiam sine dispensatione licitum est plures praebendas habere; sine quibus circumstantiis licitum non est, quantumcumque dispensatio interveniat; eo quod dispensatio humana non aufert ligamen juris naturalis, sed solum ligamen juris positivi, quod per hominem statuitur, et per hominem dispensari potest.

Et ex his de facili potest patere responsio ad objecta.

ARTICULUS XVI.

(191.)

Utrum omnes Sancti qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria, vel aliqui eorum in inferno.

Deinde quaeritur, quantum ad gloriam pertinet, utrum omnes Sancti qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria, vel aliqui eorum sint in inferno; et videtur quod aliqui possunt esse in inferno de his qui sunt in Ecclesia canonizati. Nullus enim potest esse certus de statu alicujus. sicut ipsemet de se: quia *quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui est in ipso,* ut dicitur 1 Corinth. 2, 2. Sed homo non potest esse certus de se ipso, utrum sit in statu salutis: dicitur enim Eccl. 9, 1: *Nemo scit, utrum sit dignus odio vel amore.* Ergo multo minus Papa scit; ergo potest in canonizando errare.

2. Praeterea, quicumque in judicando innititur medio fallibili, potest errare. Sed Ecclesia in canonizando Sanctos innititur testimonio humano, cum inquirat per testes de vita et miraculis. Ergo, cum testimonium hominum sit fallibile, videtur quod Ecclesia in canonizando Sanctos possit errare.

Sed contra, in Ecclesia non potest esse error damnabilis. Sed hic esset error damnabilis, si veneraretur tamquam Sanctus qui fuit peccator, quia aliqui scientes peccata ejus, crederent hoc esse falsum; et si ita contigerit, possent ad errorem perduci. Ergo Ecclesia in talibus errare non potest.

Praeterea, Augustinus dicit in epistola ad Hieronymum, quod si in Scriptura canonica aliquod mendacium admittatur, nutabit fides nostra, quae ex Scriptura canonica dependet. Sed sicut tenemur credere illud quod est in sacra Scriptura, ita illud quod est communiter per Ecclesiam determinatum: unde haereticus judicatur qui sentit contra determinationem Conciliorum. Ergo communе judicium Ecclesiae erroneum esse non potest; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest judicari possibile secundum se consideratum, quod relatum ad aliquid extrinsecum, impossibile invenitur. Dico ergo, quod judicium eorum qui praesunt Ecclesiae, potest errare in quibuslibet, si personae eorum tantum respiciantur. Si vero considerctur divina providentia, quae Ecclesiam suam Spiritu sancto dirigit, ut non erret, sicut ipse promisit, Joan. 14, quod Spiritus adveniens doceret omnem veritatem, de necessariis scilicet ad salutem; certum est quod judicium Ecclesiae universalis errare in his quae ad fidem pertinent, impossibile est. Unde magis est standum sententiae Papae, ad quem pertinet determinare de fide, quam in judicio profert, quam quorumlibet sapientum hominum in Scripturis opinioni; cum Caiphas, quamvis nequam, tamen quia Pontifex, legatur etiam inscius prophetasse, Joan. 11. In aliis vero sententiis quae ad particularia facta pertinent, ut cum agitur de possessionibus vel de criminibus, vel de hujusmodi, possibile est judicium Ecclesiae errare propter falsos testes. Canonizatio Sanctorum medium est inter haec duo: quia tamen honor quem Sanctis exhibemus, quaedam professio fidei est, qua Sanctorum gloriam credimus, pie credendum est, quod nec etiam in his judicium Ecclesiae errare possit.

Ad primum ergo dicendum, quod Pontifex, cujus est canonizare Sanctos, potest certificari de statu alicujus per inquisitionem vitae et attestationem miraculorum; et praecipue per instinctum Spiritus sancti, qui omnia scrutatur, etiam profunda Dei.

Ad secundum dicendum, quod divina providentia praeservat Ecclesiam ne in talibus per fallibile testimonium hominum fallatur.

(1) *Al.* Decretalis etc. *Multa etc.*

QUODLIBETUM DECIMUM.

QUAESTIO 1.

Quaesitum est de Deo, Angelo et anima. De Deo quaesita sunt tria: 1.° de ejus unitate; 2.° de ejus judicio; 3.° de ejus sacramento.

ARTICULUS PRIMUS.

(195.)

Utrum unitas aliquid positive dicat in divinis, et non remotionem tantum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unitas aliquid positive dicat in divinis, et non remotionem tantum, secundum opinionem Magistri. Ex privationibus enim non constituitur res aliqua. Sed ex unitatibus constituitur numerus, qui est res, cum sit species quantitatis. Ergo unitas non dicitur secundum privationem tantum.

2. Praeterea, numerus sequitur distinctionem. Si ergo unitas et numerus in divinis non dicerent rem aliquam, non esset in divinis realis distinctio, quod est haeresis Sabelliana.

3. Praeterea, si unitas et numerus in divinis dicuntur solummodo remotive; per unitatem autem nihil aliud videtur removeri quam numerus, nec per numerum aliud quam unitas: sequitur quod utrumque istorum in divinis dicatur secundum negationem negationis. Sed negatio negationis non est nisi secundum rationem tantum. Ergo unitas et numerus non essent realiter in divinis, quod est inconveniens; et sic unum et numerus aliquid positive dicunt in divinis.

Sed contra, omne quod praedicatur de aliquo, praedicatur de eo secundum propriam rationem. Sed ratio *unius* in negatione consistit: est enim *unum* quod non dividitur, secundum Philosophum. Ergo de Deo praedicatur secundum remotionem tantum.

Praeterea, secundum Philosophum in 10 Metaphys. (text. com. 9), unum et multa opponuntur sicut privatio et habitus. Privatio autem dicitur per remotionem tantum. Ergo *unum*, quod inter praedicta duo tenet locum privationis, dicitur per remotionem tantum.

Praeterea, *unum* supra ens non addit aliquid secundum rem, quia sic res non esset una per suam essentiam. Addit ergo aliquid secundum rationem tantum. Sed quod est secundum rationem tantum, vel est negatio vel relatio. Cum ergo *unum* supra ens non addat aliquam relationem quia ad aliquid non dicitur, videtur quod addat negationem.

Respondeo dicendum, quod *unum* quod est principium numeri, de necessitate aliquid positive dicit in eo cui attribuitur; quia, cum ex unitatibus numerus constituatur, nisi unitas res aliqua esset, numerus res esse non posset, et sic non posset poni in aliquo genere tamquam species. Si ergo *unum* quod convertitur cum ente, sit idem quod *unum* quod est principium numeri, oportet quod etiam *unum* quod convertitur cum ente, aliquid positive superaddat enti: et hoc concedit Avicenna: unde vult, quod *unum* quod convertitur cum ente, addat supra ens aliquid quod ad genus mensurae pertineat. Sed hoc non potest esse: quia cum *unum* quod convertitur cum ente, de qualibet re dicatur, oportet quod etiam illa res quam addit supra ens, sit una; et sic vel erit una per aliquam unitatem additam, et ita erit processus in infinitum; vel erit una per essentiam suam: quod si est, standum est in primo, ut scilicet ens ipsum dicatur unum per essentiam, non per aliquam rem additam.

Sic ergo intelligendum est secundum opinionem Aristotelis et Commentatoris ejus, quod *unum* quod convertitur cum ente, non superaddit enti rem aliquam, sed solum negationem divisionis; et sic hujusmodi *unum*, et ponit aliquid inquantum in suo intellectu includit ens, et dicitur remotive quantum ad id quod superaddit enti. *Unum* vero quod est principium numeri, quod superaddit enti aliquid de genere mensurae, et similiter numerus cujus est principium, inveniuntur in rebus habentibus dimensionem; quia talis numerus causatur ex divisione continui; et hic numerus, scilicet ex divisione continui causatus, est subjectum arithmeticae, etiam secundum Avicennam. Nulla autem conditio propria rei corporali potest dici de Deo, aut de aliqua substantia spirituali. Unde secundum hoc, unum et numerus quae continentur in genere quantitatis, non dicuntur de Deo et de aliis substantiis incorporeis, sed solum *unum* quod convertitur cum ente, et multitudo ei opposita: et ideo unitas in divinis non dicitur nisi remotive, quantum ad id quod superaddit enti; quamvis ponat aliquid, secundum quod includit ens: est enim *unum*, ens indivisum.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de *uno* quod est principium numeri.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit, si nullo modo unum et numerus aliquid ponerent realiter in divinis; ponunt autem ens et rem distinctam vel indistinctam quantum ad hoc quod ens includitur in ratione *unius*, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod in ratione multitudinis includitur negatio rei; sed in ratione *unius* negatio negationis et rei simul: quod sic patet. *Unum* enim est quod non dividitur; divisio autem est quae negatur per *unum* quod convertitur cum ente. Oportet autem quod sit talis, quod in omni divisione salvetur; haec autem est divisio per affirmationem et negationem; et ideo hujus divisionis negatio constituit rationem *unius*. Est enim *unum* quod non dividitur tali divisione quod sit accipere hoc et non hoc. Et sic *unum*, inquantum negat affirmationem et negationem, simul est negatio rei et negationis simul. Praedicta vero divisio includitur in ratione multitudinis, et sic includitur ibi negatio rei: quia multa sunt quae sic dividuntur, quod eorum unum non est alterum.

ARTICULUS II.

(156.)

Utrum Christus sit descensurus ad judicium in terram. - - (4, dist. 47, quaest. 1, art. 1, quaest. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sit descensurus ad judicium in terram. Quia super illud Psalm. 10, 5: *Dominus in templo sancto suo, Dominus in caelo sedes ejus,* dicit Glossa quod Deus in caelo sedens, de bonis et malis judicat. Ergo judicium non est futurum in terra, sed in caelo.

2. Praeterea, ad dignitatem judicis pertinet quod judicandi ad eum accedant, et non e converso. Sed Christus est dignissimus judex, cujus locus est caelum. Ergo homines ascendent illuc ut ibi judicentur, non autem ipse in terram descendet homines judicaturus.

3. Praeterea, si judicium sit in terra futurum, praecipue videtur quod sit futurum in valle Josaphat, ut habetur Joel. 3. Sed locus ille non posset tantam multitudinem hominum capere, et sic non est ibi futurum judicium. Ergo in nullo loco terrae.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Thessal. 4, 15, quod *Christus in jussu et in voce Archangeli et in tuba Dei descendet de caelo*; et ita videtur quod judicium in terra, non in caelo sit futurum.

Praeterea, in judicio comparebunt non solum electi, sed etiam reprobi, qui habebunt corpora grossa et gravia; et sic non competit eis locus caelestis, sed terrestris. Ergo judicium non est futurum in caelo, sed in terra.

Respondeo dicendum, quod judicium ordinatur ad retributionem praemiorum; unde secundum duplex praemium, scilicet animae et corporis, est duplex judicium Dei. Unum quo beatificat vel damnat homines quo ad animam; et hoc judicium per totum hoc tempus agitur. Aliud est judicium quo praemiabuntur vel punientur homines etiam quantum ad corpora; et hoc judicium fiet post resurrectionem in fine temporis. Primum autem judicium convenit Christo ratione Divinitatis, sed secundum ratione humanitatis; quia, sicut dicit Augustinus super Joan., Verbum Dei vivificat animas, sed Verbum caro factum vivificat corpora; unde etiam Joan 1, 28, dicitur: *Potestatem dedit ei judicium facere quia Filius hominis est.* Sic ergo ultimum judicium est futurum in loco qui Christo competit ratione suae humanitatis, scilicet circa terram illam ubi natus est et passus, et reliqua humanitatis complevit officia: propter quod dicitur, quod in valle Josaphat judicium est futurum, quia vallis illa subjacet monti Oliveti, unde Christus ascendit in caelum; ut sic ostendatur idem esse qui ascendit regnaturus et qui descendit judicaturus, secundum illud Actuum 1, 2: *Quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet.*

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de primo judicio, quod competit Christo ratione Divinitatis; ratione cujus etiam caelum ei pro loco assignatur; non quia Divinitas loco claudatur, sed quia in caelo praecipue inter ceteras corporeas creaturas apparent indicia majestatis divinae; unde caelum locus Dei dicitur, et Sanctorum, qui Deo fruuntur.

Ad secundum dicendum, quod accessus ad locum judicis, idest ascensus in caelum, est praemium quod ex judicio reportatur; unde debet judicium sequi, non praecedere: non autem ita se habet ad judicium humanum accessus ad locum judicis: et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod in judicio neque Christus neque electi erunt in terra, sed solum reprobi. Christus enim et electi erunt in aere, secundum illud 1 ad Thessal. 4, 16: *Rapiemur in nubibus obviam Christo in aera*; reprobi autem erunt non solum in valle illa, sed in regione circumquaque; unde Christum et electos videre poterunt tum ratione altitudinis, tum ratione claritatis.

ARTICULUS III.

(157.)

Utrum species vini, quae remanet in sacramento altaris post consecrationem, alii liquori commisceri possit. — (3 part., quaest. 77, art. 8; et 4 dist. 12, quaest. 1, art. 2, quaest. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod species vini, quae remanet in sacramento altaris post consecrationem, alii liquori commisceri non possit. Quia, secundum Philosophum in 1 de Generatione (text. comm. 84), miscibilia sunt in mixto potentia, non actu. Si ergo illa species vini alteri liquori misceatur, post mixtionem non remanebit illa species in actu. Sed deficiente specie deficit esse corpus vel sanguis Christi. Sed hoc est inconveniens; quia, secundum Philosophum, quae sunt miscibilia, sunt etiam separabilia; et sic illa species alicui liquori admixta poterit iterum separari; qua separatione facta, erit ibi verum corpus Christi cum ea, vel sanguis, cum tamdiu corpus vel sanguis Christi sit sub specie, quamdiu species est; et sic sanguis Christi de novo incipiet esse sub specie vini alio modo quam per consecrationem; quod etiam est inconveniens. Ergo et illud ex quo sequitur; scilicet quod species vini post consecrationem alteri liquori misceatur.

2. Sed contra, forma mixti est forma accidentalis. Sed accidens superveniens non corrumpit subjectum. Ergo post mixtionem speciei cum aliquo liquore, adhuc remanet ipsa species; et sic non sequitur inconveniens praedictum.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt illis speciebus nullo modo posse admisceri aliquem liquorem, quin statim sub totis illis speciebus desinat esse sanguis Christi; et hoc ideo, quia mutatis speciebus non remanet ibi veritas sanguinis Christi; per additionem enim cujuscumque liquoris fit alia quantitas, quae subsistit in illo sacramento aliis accidentibus; fit enim major quantitas; et sic non remanet ibi sanguis Christi. Sed hoc non videtur verum; quia species quae in sacramento post consecrationem remanent, eodem modo corrumpuntur et non aliter quam accidisset de substantiis praeexistentibus, quorum species manent; sicut ad sensum patet quod interimantur, et aliis modis transmutentur omnino, sicut accidisset de substantia panis aut vini ante consecrationem. Constat autem per admixtionem unius guttae aquae non fuisse totum vinum destructum; unde nec propter hoc tota species vini corrumpitur post consecratio-

nem; nec oportet, si augetur quantitas, quod propter hoc sit ibi alia species. Nam ipsa additio non tollit essentiam dimensionis, sed variat terminationem ejus; quae quidem variatur non solum per additionem, sed etiam per divisionem; unde si talis variatio sufficeret ad hoc quod desineret esse sub speciebus corpus vel sanguis Christi, sequeretur quod per divisionem specierum similiter esse desineret; quod patet esse falsum.

Et ideo dicendum, quod aliqua admixtio alterius liquoris facit ut totaliter desinat esse sanguis Christi sub speciebus, et aliqua non, sed solum sub parte specierum. Si enim esset substantia vini ibi; si alius liquor in magna quantitate admisceretur, totaliter illud vinum corrumperetur, et desineret esse vinum, si liquor admixtus esset alterius speciei; vel desineret esse hoc vinum, si esset ejusdem species. Si autem alius liquor in parva quantitate admisceretur, non posset illius liquoris permixtio ad totum vinum pervenire, sed ad aliquam partem ejus; quam variaret vel secundum speciem, si esset alterius speciei, quam per mixtionem non totaliter amitteret: vel secundum numerum, si esset ejusdem speciei; vel speciem suam per mixtionem totaliter amitteret, sicut gutta aquae projecta in amphoram vini.

Sic ergo si speciei post consecrationem fieret tanta permixtio extranei liquoris quae sufficeret ad totam substantiam vini corrumpendam, sic ibi desineret esse sanguis Christi sub totis speciebus: si autem non sit tanta permixtio, desinit esse sub parte. Nam dato quod ille liquor permixtus in speciem vini mutetur, non tamen convertetur in sanguinem Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod facta permixtione speciei cum alio liquore, non remanet species eadem vel secundum speciem vel secundum numerum, vel secundum totum vel secundum partem; et sic sub toto vel sub parte non remanebit sanguis Christi, sed substantia vini: nec etiam facta separatione denuo erit ibi sanguis Christi; quia miscibilia quae separantur a mixto, non redeunt eadem numero, sed eadem specie.

Ad secundum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod forma mixtionis dupliciter potest intelligi. Uno modo forma per quam corpus mixtum in specie collocatur; et sic est forma substantialis; per hunc enim modum forma lapidis dicitur forma mixti. Alio modo dicitur forma mixti qualitas quaedam media resultans ex simplicibus qualitatibus commixtis. Cum ergo dicitur quod forma accidentalis substantiam non destruit, posset dici quod verum est, tamen destruit accidentia; et sic species sacramentales, quae sunt accidentia, post commixtionem non manent. Sed haec solutio non est secundum veritatem: nam forma mixtionis cum sit quaedam qualitas media, non permutat nisi simplices qualitates ex quibus componitur: species autem sacramentales non destruuntur quibuscumque qualitatibus variatis; quia si odor vini vel color mutaretur, non propter hoc desineret ibi esse sanguis Christi, nisi dimensiones quae ceteris accidentibus subsunt, vicem substantiae gerentes, secundum essentiam destruerentur; quod aliter accidere non potest quam accideret de substantia vini, si ibi esset. Et ideo aliter dicendum est, quod accidens non corrumpit subjectum effective, sed dispositive. Posita enim qualitate quae est necessaria dispositio ad formam ignis, scilicet calore in summo, removetur forma aeris; et similiter posita media qualitate, quae est necessitas ad formam mixti, aufertur forma corporis simplicis.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de Angelo, utrum duratio Angeli habeat prius et posterius.

ARTICULUS IV.

(108.)

Utrum duratio Angeli habeat prius et posterius. — (2, *dist.* 2, *quaest.* 1, *corp. et dist.* 37, *quaest.* 4, *art.* 1.)

Et videtur quod sic. In eo enim cujus duratio non habet prius et posterius, idem est esse et fuisse. Si ergo in duratione Angeli non est prius et posterius, idem erit Angelum esse et fuisse. Sed hoc est impossibile; quia Deus potest facere quod Angelus non esset, cum non possit facere quod non fuerit. Ergo inconveniens est dicere quod in duratione Angeli non sit prius et posterius.

2. Praeterea, nullum creatum est infinitum in actu. Sed duratio Angeli est infinita ex parte post. Ergo non est tota simul in actu; et ita est ibi prius et posterius.

3. Praeterea, mensura debet esse proportionata mensurato. Sed esse Angeli est finitum in actu. Ergo esse, quod est ejus mensura, est finitum; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, ratio aeternitatis in hoc perficitur quod est tota simul; quia secundum Boetium in 5 de Consolatione, *aeternitas est interminabilis vitae tota simul ac perfecta possessio.* Si ergo aevum, quod est Angeli duratio, non habeat prius et posterius, non videtur ab aeternitate differre.

Sed contra, secundum Philosophum in 4 Physic. (text. comm. 104), propter prius et posterius in motu, est prius et posterius in tempore, quod mensurat motum. Sed in esse Angeli non est aliquis motus, nec illud esse aliquo modo motui subjacet. Ergo in aevo, quod est ejus mensura, non est prius et posterius.

Praeterea, tempus nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris. Si ergo in aevo sit numerare prius et posterius, aevum nihil differt a tempore.

Respondeo dicendum, quod de re aliqua possumus loqui dupliciter: uno modo secundum quod est in rerum natura; alio modo secundum quod est in consideratione nostra. Primo modo accipitur substantia rei cum omnibus suis dispositionibus et operationibus, quia sine his substantia non invenitur in rerum natura; sed secundo modo potest accipi substantia absque suis dispositionibus, quia consideratio substantiae non dependet a consideratione suarum dispositionum. Accipiendo ergo mensuram durationis secundum primum modum, sic soli Deo competit duratio quae sit tota simul, et non alicui creaturae; eo quod solus Deus est immutabilis quantum ad essentiam, et quantum ad omnia quae circa essentiam considerari possunt. Quaelibet autem creatura est variabilis vel secundum substantiam, vel secundum aliquam dispositionem aut operationem; et secundum hoc Augu-

stinus, 21 quaest. ad Orosium, ponit omnes creaturas esse in tempore, etiam Angelos. Sed accipiendo mensuram durationis Angeli secundo modo, prout consideratur ejus substantia absolute, ejus mensura est aevum et non tempus; de quo quidem aevo est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod in aevo est prius et posterius, sed non sicut in tempore: in tempore namque est prius et posterius cum innovatione, in aevo autem sine innovatione. Sed hoc non est intelligibile. Impossibile est enim esse alicujus durationis duas partes simul, quarum una alteram non includat, sicut mensis includit diem, unde simul est aliquid in die et in mense, sed duo dies et duo menses simul esse non possunt. Unde quandocumque in aliqua duratione ponuntur duae partes, quarum una est prior et altera posterior, oportet quod una transeunte, alia de novo adveniat; et sic oportet in omni duratione in qua est prius et posterius, quod fiat innovatio. Mensura autem durationis innovationem habere non potest, nisi illud quod per durationem mensuratur, innovationem recipere possit. Esse autem Angeli est absque innovatione; quia ex quo coepit esse, immutabiliter perseverat; cum nec in eo sit motus, nec sit alicui (1) motui subjectum, sicut esse rerum corruptibilium est subjectum motui caelesti.

Sic ergo si attribuatur mensura Angelo quantum ad substantiam tantum, illa non habet prius et posterius, sic enim mensuratur eorum esse aevo; et similiter si attribuatur eis mensura durationis quantum ad essentialem operationem beatitudinis, sic enim sunt in participatione aeternitatis. Si vero attribuatur eis mensura durationis ratione aliarum operationum vel affectionum, sic eorum mensura habet prius et posterius, et ita etiam mensuratur tempore, secundum quod dicit Augustinus 8, super Genes. ad litteram, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus,

Ad primum ergo dicendum, quod rei aeternae vel aeviternae aliquid potest attribui dupliciter. Uno modo ratione sui ipsius; et sic non attribuitur ei neque fuisse neque futurum esse, sed solum esse; quia in praeterito et futuro implicatur prius et posterius, non autem in praesenti. Alio modo ratione mensurae adjacentis vel subjacentis, idest ratione temporis; et sic attribuitur ei fuisse per concomitantiam ad tempus praeteritum, et futurum esse per concomitantiam ad tempus futurum. Ipsum enim momentum aeternitatis adest toti tempori; unde dicit Augustinus de Deo, quod fuit, quia nunquam defuit: erit, quia nunquam deerit. Sic ergo Deus non potest facere Angelum non fuisse, quia non potest facere quin tempus praeteritum simul cum esse Angeli fuerit; potest autem facere Angelum non esse, quia potest facere ut esse Angeli non sit simul cum tempore quod praesens est nunc vel erit in futuro; et sic ista diversitas magis dependet ex modo locutionis quam ex natura rei.

Ad secundum dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative, et sic non attribuitur nisi illis quae habent extensionem vel quantitatem, hoc enim solum natum est habere finem; et ita aevum nullo modo habet infinitatem neque aliquam extensionem, nisi quatenus extensio in eo consideratur ex operatione mensurae subjacentis, scilicet temporis; et ita nullum creatum est infinitum in actu. Alio modo dicitur infinitum negative, idest quia non habet finem; et sic indivisibilia dicuntur infinita, ut punctum et unitas, quia non sunt finita; et hoc modo aevum est infinitum, quia scilicet non finitur. Sic autem aliquid creatum esse secundum aliquid infinitum actu, nihil prohibet.

Ad tertium dicendum, quod per eumdem modum est infinitum esse Angeli et aevum.

Ad quartum dicendum, quod inter aeternitatem et aevum potest assignari triplex differentia. Quarum una potest sumi ex praedictis; nam aeternitas mensurat ipsam substantiam aeterni, secundum quod est in rerum natura, idest cum omnibus quae ei attribuuntur, non autem aevum, ut dictum est. Alia sumitur ex hoc quod aeternitas mensurat esse per se stans, unde aeternitas est idem cum substantia aeterni; aevum autem mensurat esse creatum, quod non est per se stans, quia est aliud a substantia entis creati. Tertia potest sumi ex hoc quod aevum, quamvis sit indeterminabile ex parte finis, non tamen ex parte principii, aeternitas vero ex parte utriusque.

(1) *Forte* aliquid.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de anima: et primo quantum ad naturam; secundo quantum ad gratiam; tertio quantum ad culpam; quarto quantum ad gloriam. Circa naturalia animae quaesitum est de ejus substantia, et de ejus operatione. Circa substantiam quaesita sunt duo: 1.° utrum anima sit suae potentiae; 2.° utrum secundum suam substantiam sit incorruptibilis.

ARTICULUS V.

(199.)

Utrum anima sit suae potentiae. — (1 *part., quaest.* 77, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sit suae potentiae. Quia in lib. de Spiritu et Anima dicitur, quod anima est quaedam sua, scilicet potentiae, quaedam vero sua non est, scilicet virtutes.

2. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Trinit. quod *memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens, una vita, una essentia.* Sed haec tria, secundum Magistrum, 3 dist. 1 lib. Sentent., sunt tres animae vires. Ergo vires animae, sunt ipsa ejus essentia.

Sed contra est quod Dionysius (2 cap. cael. Hierar.) distinguit superiores substantias, scilicet Angelos, in tria, scilicet substantiam, virtutem, et operationem. Sed Angelus non est minoris simplicitatis quam anima. Ergo et in anima sua substantia non est sua virtus sive potentia.

Praeterea, eorum quae sunt idem, si unum multiplicetur, et reliquum. Si ergo anima sit idem quod suae potentiae, videtur, cum potentiae sint multae, quod essentia animae una esse non possit.

Respondeo dicendum, quod de anima dupliciter loqui possumus. Uno modo secundum quod est quaedam substantia; et sic impossibile est quod anima sit suae potentiae, duplici ratione; quarum una sumitur ex eo quod est animae proprium; quia scilicet impossibile est ut idem secundum idem sit naturaliter principium plurium et diversorum numero, immo quasi oppositorum. Anima

autem secundum diversas potentias invenitur esse principium actuum diversorum secundum species, et quasi oppositorum. Unde impossibile est quod ipsa essentia animae, quae est una, sit immediatum horum principium. Et ideo oportet ponere in anima, praeter ejus substantiam, potentias naturales, quae sunt horum actuum immediata principia. Secunda ratio sumitur ex eo quod est commune animae et omni substantiae creatae. In nulla enim substantia creata est idem esse et operatio; hoc enim solius Dei est. Essentia autem est essendi principium, potentia vero operationis. Ergo, cum ab uno naturaliter non sit nisi unum, nulla substantia, nisi divina, est sua potentia. Nec est instantia de potentia materiae, etiam dato quod sit una essentia; quia talis potentia non est ad operationem, sed ad esse. Alio modo possumus loqui de anima secundum quod est quoddam totum potentiale; et sic diversae potentiae sunt diversae partes ejus: et ita anima praedicatur de potentiis, vel e converso, abusiva praedicatione, sicut totum integrale de suis partibus, vel e converso; quamvis minor sit abusio in toto potentiali quam integrali; quia totum potentiale secundum suam substantiam adest cuilibet parti, non autem integrale.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS VI.

(200.)

Utrum anima rationalis sit corruptibilis. — (1 *part., quaest.* 75, *art.* 6; *et quaest.* 76, *art.* 5, *ad* 1; *et* 1-2, *quaest.* 85, *art.* 6, *corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima rationalis sit corruptibilis. Quia, secundum Damascenum, nulla substantia potest esse sine propria operatione. Propria autem operatio animae rationalis est intelligere, quae indiget corpore, cum non sit intelligere sine phantasmate, ut patet per Philosophum in 3 de Anima (text. com. 30). Ergo destructo corpore substantia animae rationalis non manet.

2. Praeterea, illud quod habet virtutem ut sit semper, non invenitur quandoque esse et quandoque non esse; omnis enim res est quamdiu virtus rei exposcit. Ergo quod invenitur quandoque esse et quandoque non esse, non habet virtutem ut sit semper. Sed omne quod incepit esse, invenitur quandoque esse et quandoque non esse. Ergo nihil quod incepit esse, habet virtutem ut sit semper; et ita nihil quod incepit esse, potest esse incorruptibile. Sed anima rationalis incepit esse. Ergo non potest esse incorruptibilis.

3. Praeterea, hominis compositi ex corpore et anima est quoddam esse. Aut ergo praeter hoc esse anima habet aliud esse, aut non. Si habet aliud esse; ergo compositio advenit animae post esse completum; ergo hujusmodi compositio est animae accidentalis; et sic homo non erit ens per se, sed ens per accidens; quod est inconveniens. Si autem non habet aliud esse anima praeter esse compositi, ergo postquam deficit esse compositi, anima esse non potest. Sed in morte corporali deficit esse compositi. Ergo anima post mortem corporis non remanet.

4. Praeterea, anima est forma corporis. Aut ergo per essentiam, aut per aliquod accidens. Si per accidens, sequitur quod compositio animae et corporis sit accidentalis, sicut hominis ad indumentum. Si per essentiam; ergo, cum forma, inquantum est forma, non possit esse sine materia, videtur quod anima post mortem corporis remanere non possit.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 de Anima (text. com. 21), quod rationale separatur ab aliis sicut perpetuum a corruptibili.

Praeterea, Philosophus in 10 Ethic. ostendit felicitatem contemplativam praeeminere civili, eo quod est diuturnior. Sed civilis durat usque ad mortem. Ergo contemplativa est etiam post mortem, et sic etiam anima post mortem corporis manet.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere substantiam animae rationalis esse incorruptibilem. Si enim corrumpitur; aut corrumpitur per se, aut per accidens. Per se quidem corrumpi non posset nisi esset composita ex materia et forma contrarietatem habente; quod esse non potest, nisi esset elementum aut ex elementis, ut antiqui philosophi posuerunt, quorum positiones in 1 de Anima reprobantur. Per accidens etiam corrumpi non potest, nisi poneretur quod non haberet esse per se, sed solum esse cum alio, sicut est de aliis formis materialibus, quae proprie non habent esse subsistens sed sunt per se compositorum subsistentium, quorum sunt partes; et sic per accidens corrumpuntur compositis corruptis. Hoc autem de anima rationali dici non potest. Nam quod non habet per se esse, impossibile est quod per se operetur; unde etiam aliae formae non operantur, sed composita per formas. Anima autem rationalis habet per se operationem, quam exercet nullo organo corporeo mediante; scilicet intelligere, ut probat Philosophus 3 de Anima (text. com. 6). Non enim posset omnium sensibilium formas cognoscere, nisi ab omnibus formis sensibilibus esset denudata, vel nisi esset actus omnium, cum nihil recipiat quod jam habet. Oportet ergo, si anima per aliquod organum intelligeret; quod suum organum careret omni forma sensibili, cum omnes formas sensibiles sit nata intelligere; sicut pupilla caret omni colore ad hoc quod visus possit omnes colores cognoscere. Impossibile est autem esse aliquod organum corporale carens omni forma sensibili. Relinquitur ergo substantiam animae intellectivae esse incorruptibilem. Unde et Philosophus dicit in 1 de Anima, quod intellectus videtur esse substantia quaedam, et non corrumpi.

Hunc autem incorruptibilem intellectum quidam ponunt extra homines esse, ponentes animam, quae est pars hominis, corruptibilem fore, qui ponunt intellectum separatum continuari dupliciter. Uno modo per illustrationem, secundum eos qui ponunt intellectum agentem separatum incorruptibilem, intellectum vero possibilem conjunctum corruptibilem. Alio modo per continuationem intellectus ad phantasmata, secundum eos qui ponunt etiam intellectum possibilem esse separatum incorruptibilem. Sed primum horum esse non potest; quia si in nobis non est aliqua virtus nisi materialis; lumen intellectus agentis non poterit in nobis recipi nisi materialiter, cum receptum sit in recipiente per modum recipientis; et ita non recipietur modo intelligibili, et sic nos non poterimus esse intelligentes. Similiter secundum esse non potest: nam phantasmata

sunt in nobis per nostram operationem, quae sequitur esse substantiale; quia sic homo non haberet esse specificum ex hoc quod est rationalis; cum non sit rationalis nisi ex hoc quod intellectui conjungitur. Restat ergo quod ipsa anima humana, quae est forma corporis, sit incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod anima indiget aliquo corporali ad suam operationem dupliciter. Uno modo sicut organo per quod operetur, sicut indiget oculo ad videndum: et sic ad intelligendum non indiget aliquo organo, ut probatum est. Si autem sic indigeret organo ad intelligendum, esset corruptibilis, utpote non potens per se operari. Alio modo anima ad operandum indiget aliquo corporali sicut objecto, sicut ad videndum indiget corpore colorato; et sic anima rationalis indiget ad intelligendum phantasmate, quia phantasmata sunt ut sensibile intellectivae animae, ut dicitur 3 de Anima (text. comm. 30). Operatio autem quae sic indiget aliquo corporali, a principio non potest (1) sine corporali illo, potest autem postea: sicut anima sensitiva nullam operationem habere potest nisi prius moveatur a sensibilibus quae sunt extra animam; sed praeterea remanet actus imaginationis, etiam sensibilibus abeuntibus; similiter destructis phantasmatibus operatio intellectiva in anima remanere potest.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio est probatio Philosophi in 1 Cael. et Mundi, qui ostendit, quod omne generatum est corruptibile: et habet locum in illis quae fiunt et corrumpuntur naturaliter; in quibus ex defectu virtutis est quod non possunt nec semper fuisse nec semper fore: non autem habet locum in his quae per creationem fiunt, quae accipiunt a Deo virtutem ut sint semper, per quam esse non possunt antequam eam accipiant.

Ad tertium dicendum, quod anima esse suum communicat corpori; quod quidem ita acquiritur animae in corpore, ut secundum ipsum subsistere possit; quod non est de aliis formis; et sic ipsum esse animae fit esse compositi, et tamen manet composito destructo.

Ad quartum ergo dicendum, quod anima secundum suam essentiam est forma corporis; nec destructo corpore destruitur anima quantum ad id secundum quod est forma, sed solum desinit esse forma in actu.

QUAESTIO IV.

Deinde quaeritur de operatione animae; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum anima intellectiva omnia quae cognoscit, cognoscat in prima veritate; 2.° utrum anima separata a corpore habeat actus sensitivarum potentiarum.

ARTICULUS VII.

(201.)

Utrum anima quidquid intelligit, intelligat in prima veritate. — (1 *part., quaest.* 12, *art.* 21, *ad* 3, *quaest.* 84, *art.* 4, *et quaest.* 16, *art.* 6, *ad* 1 *et* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima quidquid intelligit, intelligat in prima veritate. Augustinus enim dicit in lib. Confess.: *Si ambo videmus id verum esse quod dico, ubi quaeso videmus? Non ego in te, nec tu in me; sed ambo in ea quae supra nos est, incommutabili veritate;* et sic omne verum quod anima cognoscit, in prima veritate videt.

2. Praeterea, verum addit supra ens manifestationem. Ergo prima veritas est per quam omnia manifestantur. Sed id quo aliud manifestatur, oportet esse maxime manifestum; sicut patet in principiis demonstrationis, et de luce corporali, per quam visus corpora videt. Ergo prima veritas est maxime omnibus mentibus manifesta; et sic non solum per eam, sed in ea omnia cognoscuntur.

Sed contra, multi de conclusionibus demonstrativis veram cognitionem habent qui de prima veritate nihil considerant. Ergo non omne verum in prima veritate cognoscitur.

Praeterea, Augustinus dicit in lib. de lib. Arb., quod nullus de prima veritate judicat, et nullus sine ea recte judicat; et ita, si de ea non judicatur, non cognoscitur, nec alia in ea.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit quaedam Glossa supra illud Psal. 11, *Diminutae sunt veritates etc.*, ab una prima veritate multae veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multae facies in speculo fracto. Haec autem resultatio veritatis est quantum ad duo; scilicet quantum ad lumen intellectuale, de quo in Psal. 4, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*; et quantum ad prima principia naturaliter nota, sive sint complexa sive implexa. Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali; quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis; quia ex hoc etiam habent quamdam incommutabilitatem et infallibilitatem. Sic ergo in prima veritate secundum suam essentiam non omnia videntur a nobis in statu viae, cum nec ipsa per suam essentiam a viatoribus videatur; sed in ipsa ratione suae imaginis, scilicet veritatis ab ea exemplatae, omnis veritas a nobis cognoscitur: et exinde est quod duo idem verum vident, inquantum ab eadem prima veritate resultat exemplata veritas in mente utriusque; et ita intelligendum est dictum Augustini.

Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod operari aliqua, sive movere, dicitur dupliciter. Uno modo sicut principio formali operationis vel motus; et sic oportet quod motio moventis vel operatio operantis terminetur ad id quod operatur: non enim ignis calefacit calorem quo calefacit. Alio modo sicut instrumento; et sic motio moventis terminatur ad id quod movet; sicut manus baculo movet lapidem, et baculum movet. Id ergo quo cognoscimus sicut instrumento, oportet esse nobis primo notum; et sic cognoscimus conclusiones per principia naturaliter nota, ad quae comparatur intellectus agens sicut ad instrumenta, ut dicit Commentator in 3 de Anima. Sed id quo cognoscimus sicut forma cognoscentis, non oportet esse notum: quia nec oculus videt lucem, quae est in oculi compositione, neque speciem per quam videt; et ita etiam non est necessarium ut quicumque intelligit aliquid, intelligat intellectum suum quo intelligit, vel lumen intellectuale. Sic ergo veritas a

(1) *al.* aliquo corporali principio non potest

prima veritate in mentibus nostris exemplata a nobis partim cognoscitur ut de necessitate, ad hoc quod alia in ea cognoscantur, scilicet quantum ad ipsa principia; et partim non de necessitate cognoscitur, scilicet quantum ad ipsum intellectuale lumen. Ipsa vero existens veritas a nobis per suam essentiam non videtur.

ARTICULUS VIII.

(2 2.)

Utrum anima separata possit habere actum sensitivarum potentiarum. — (Quaest. de anima art. 19.)

Ad secundum sic proceditur 1. Videtur quod anima separata actum sensitivarum potentiarum habere possit. Cassiodorus enim dicit in lib. de Anima, quod anima sine corpore videt et audit, et reliquis sensibus viget.

2. Praeterea, Lucae 16, quaedam dicuntur de divite in inferno sepulto quae sine actu sensuum esse non possunt. Sed constat quod ibi erat tantum anima divitis sine corpore. Ergo anima sine corpore operationem sensuum habere potest.

3. Praeterea, frustra est illa potentia quae non reducitur ad actum. Sed in anima post mortem remanent potentiae sensitivae. Ergo et actus sensuum.

Sed contra, sentire est operatio conjuncti. Ergo destructo conjuncto, in anima separata remanere non possunt.

Respondeo dicendum, quod impossibile est in anima separata alicujus potentiae sensitivae actum esse: quod sic patet. Operatio namque potentiae sensitivae eodem modo perficitur in homine et in bruto; eodem enim modo videt homo per oculum quo equus. Actus autem sensitivae potentiae in bruto non est ipsius animae sensitivae per se, sed mediante organo. Si enim per se haberet operationem anima sensitiva in bruto, per se haberet subsistentiam; et sic esset incorruptibilis, ut de anima rationali probatum est. Unde, cum sit hoc inconveniens, impossibile est quod in bruto vel in homine potentia sensitiva habeat aliquem actum proprium; sed omnis actus ejus est conjuncti: unde in anima separata remanere non potest. Quidam tamen dicunt, animam sensitivam habere duos actus: unum quem exercet organo mediante, qui post mortem non manet; alium quem per se ipsam agit, et hic manet post mortem. Hoc autem videtur attestari opinioni Platonis de anima, qui ponebat animam sensitivam movere se ipsam, et sic movet corpus; et sic illa operatio qua movebat se ipsam, erat sibi propria; alia vero, qua movebat corpus, erat conjuncti (1): et propter hoc Plato ponebat animas etiam brutorum esse incorruptibiles: hoc enim de necessitate sequitur, quod tamen isti non concedunt.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut operationes voluntatis propter quamdam similitudinem nominantur nominibus passionum, quae sunt in appetitu sensitivo; ita etiam intelectus operationes nominantur ab operationibus sensuum propter similitudinem: et sic loquitur Cassiodorus.

Ad secundum dicendum, quod illa verba quae dicuntur de divite, oportet metaphorice intelligi, vel secundum rerum similitudines, et non secundum res ipsas, ut Augustinus dicit.

Ad tertium dicendum, quod secundum quosdam, in anima separata non manent potentiae sensitivae actu, sed in radice tantum. Si autem actu maneant, non ideo frustra erunt, quamvis actibus careant: manent enim ad naturae integritatem, sicut membra generationis in resurgentium corporibus.

(1) *Al.* conjuncta.

QUAESTIO V.

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad gratiam; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° de praecepto honorationis parentum; 2.° de consilio quantum ad votum obedientiae; 3.° de voto continentiae.

ARTICULUS IX.

(203.)

Utrum aliquis teneatur contrahere ut dote sustentet patrem, si aliter non possit. — (4, dist. 44, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ille cujus pater non potest sustentari a filio nisi contrahendo accipiat dotem, unde patrem nutrire possit, non teneatur contrahere ut patrem sustentet. Cum enim caritas sit ordinata, plus aliquis tenetur sibi quam patri. Sed laudabile esset, si aliquis propter virginitatem servandam se morti exponeret. Ergo non tenetur aliquis pro servanda patris vita matrimonium contrahere.

2. Praeterea, praeceptum non contrariatur consilio. Sed de virginitate servanda est consilium, ut patet 1 ad Cor. 7. Ergo per praeceptum de honoratione parentum non obligatur aliquis ad hoc unde virginitatem perdat.

Sed contra, praeceptum affirmativum obligat pro loco et tempore. Sed tempus de honoratione parentum est quando parentes indigent. Ergo tunc obligatur aliquis ex tali praecepto; et ita videtur quod teneatur matrimonium contrahere, si alias patri subvenire non possit.

Respondeo dicendum, quod casus propositus non videtur esse de facili possibilis. Vix enim contingere potest quod aliquis parentes sustentare non possit absque matrimonii contractu, saltem manibus operando, vel mendicando. Si tamen hoc contingeret, esset idem judicium de virginitate servanda in isto articulo, et de aliis perfectionis operibus, sicut est introitus in religionem, de quo quidam varie opinantur.

Dicunt enim aliqui, quod si aliquis habet patrem indigentem, debet ei dimittere, si quid habet, ad ejus sustentationem; et sic potest licite religionem intrare, parentum curam Patri caelesti committens, qui etiam aves pascit. Sed quia haec opinio nimis videtur aspera, ideo melius videtur dicendum, quod aut iste qui habet propositum intrandi religionem, videt se in saeculo non posse vivere sine peccato mortali, vel non de facili. Si timet sibi periculum peccati mortalis; cum magis teneatur saluti animae suae providere quam corporali necessitati parentum, non tenetur in saeculo remanere. Si autem videt se posse in

saeculo conversari absque peccato, distinguendum videtur; quia si sine ejus obsequio parentes nullo modo vivere possunt, sic tenetur eis servire, et alia opera perfectionis praetermittere, et peccaret eos dimittens; si vero sine ejus obsequio possunt aliqualiter sustentari, non autem honorifice; non propter hoc tenetur opera perfectionis dimittere. Secus autem est de illo qui jam religionem intravit; quia cum jam sit mortuus mundo per professionem, solutus est a lege qua in mundanis obsequiis parentibus tenebatur, secundum doctrinam Apostoli ad Rom. 7. In aliis autem spiritualibus, puta orationibus et hujusmodi, eis tenetur servire.

Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis non esset virginitatem professus, non deberet mori fame ante quam matrimonium contraheret.

Ad secundum dicendum, quod praeceptum contrariari consilio, nihil prohibet in casu.

ARTICULUS X.

(204.)

Utrum religiosus qui emisit votum obedientiae, teneatur in omnibus praelato obedire, etiam in indifferentibus. — (2-2, *quaest.* 110, *art.* 4, *ad* 5; *et quaest.* 187, *art.* 3; *et* 2, *dist.* 44, *quaest.* 2, *art.* 3.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosus qui emisit votum obedientiae, tenetur in omnibus praelato obedire, etiam in indifferentibus. Quia per votum castitatis religiosus omni concubitui renuntiat. Ergo per votum obedientiae abrenuntiat propriae voluntati quantum ad omnia.

2. Praeterea, beatus Benedictus dicit in regula, quod etiam si praelatus impossibile jubeat, tentandum est. Ergo multo magis in indifferentibus obedire tenetur.

3. Praeterea, votum obedientiae ad statum perfectionis pertinet. Hoc autem non esset, si non teneretur obedire nisi de his quae in regula continentur; quia quilibet subditus, etiam saecularis, tenetur suo praelato obedire in aliquibus quae pertinent ad jus suae praelationis. Ergo videtur quod religiosus teneatur simpliciter in omnibus obedire.

Sed contra, religiosus non tenetur ad plura quam saecularis, nisi quatenus se per votum obligavit. Sed per votum perfectionis non se obligavit ad obediendum nisi secundum regulam. Ergo in pluribus obedire non tenetur quam quae sunt secundum regulam.

Praeterea, Bernardus dicit in lib. de Dispens. et Praecepto: *Nihil* (1) *praecipiat mihi praelatus eorum quae non promisi; nihil prohibeat eorum quae promisi.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc partim conveniunt omnes, et partim ad invicem dissentiunt. Quod enim religiosus non teneatur praelato obedire in his quae sunt contra Deum vel contra regulam, vel quantum ad ea in quibus praelatis dispensatio non committitur, omnes communiter dicunt; quod etiam in his quae sunt arctiora quam regula, obedire non teneatur, sed sic obedire sit obedientiae perfectae, item ab omnibus dicitur. Sed circa indifferentia, vel ea quae sunt infra arctitudinem regulae, aut aequalia regulae, sunt duae opiniones; quibusdam dicentibus, quod obedire in hujusmodi est de necessitate obedientiae; aliis autem, quod non est de necessitate obedientiae, sed de perfectione. Quae quidem duae opiniones, etsi multum differre videantur quantum ad vocem, tamen quantum ad rem parum vel nihil differre inveniuntur. Nam ad regulam pertinere intelligenda sunt non solum ea quae sunt expresse in regula, sed etiam illa quae quocumque modo ad regulam reducuntur, utpote quae pertinent ad obsequium fraternae societatis, et ad punitionem culparum, ad quae duo fere omnia hujusmodi indifferentia possunt reduci. Si tamen aliqua sunt quae nullatenus ad regulam reducuntur, videtur esse verior opinio, quod obedire in hujusmodi non sit de necessitate obedientiae, sed de perfectione, ut Bernardus manifeste dicit in libro de Praecepto et Dispensatione; et hoc ideo quia obedientia non se extendit ultra potestatem vel jus praelationis, quae quidem secundum regulam limitatur.

Ad primum ergo dicendum, quod votum continentiae respicit speciale genus actus; sed votum obedientiae respicit generaliter omnes actus; unde nisi determinaretur ejus generalitas, esset religionum confusio, quia omnes ad idem tenerentur.

Ad secundum dicendum, quod loquitur quantum ad perfectionem obedientiae.

Ad tertium dicendum, quod per votum obedientiae supponitur religiosus praelato suo quantum ad generalem dispositionem vitae suae, licet non quantum ad omnes actus particulares; saecularis autem suo praelato obedire tenetur quantum ad aliquos actus speciales, non quantum ad generalem dispositionem vitae suae.

ARTICULUS XI.

(205.)

Utrum post votum simplex castitatis aliquis matrimonium contrahens, nec reddere debitum nec exigere possit. — (*Art.* 56, *ad* 1; 4, *dist.* 30, *quaest.* 2, *art.* 1, *et dist.* 32, *quaest.* 1, *art.* 1, *et dist.* 38, *quaest.* 1, *art.* 3, *quaest.* 2, *ad* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod post votum simplex castitatis aliquis matrimonium contrahens, nec reddere debitum nec exigere possit. Quia apud Deum non minus obligat votum simplex quam solemne, ut Canon dicit. Sed post votum solemne emissum aliquis nec petere debitum nec reddere potest. Ergo nec post emissionem simplicis voti.

2. Praeterea, per peccatum nullus excusatur a peccato. Sed iste qui contrahit post votum simplex, peccat, quando primo debitum reddit; quia adhuc potest votum implere religionem intrando. Ergo postquam semel reddidit, adhuc peccat vel reddendo vel exigendo.

Sed contra, ecclesia non cogit aliquos ad peccandum. Cogit autem reddere debitum etiam post votum simplex castitatis. Ergo reddendo debitum non peccat.

Respondeo dicendum, quod quantum ad redditionem debiti omnes conveniunt, quod post simplex votum continentiae tenetur reddere debitum: quia votum simplex matrimonium contractum non

(1) Al. deest. *Nihil*

dirimit; et ex quo matrimonium est contractum, vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier; unde tenetur mulieri debitum reddere. Sed circa petitionem debiti quidam dicunt, quod cum quantum ad hoc sit in sua libertate, tenetur adhuc votum implere, et ita peccat debitum petendo. Alii vero dicunt, quod si per signa appareat quod mulier velit sibi debitum reddi, quamvis ipsa petere erubescat: vir petere debet, etiam post votum simplex; et praecipue si timeat de uxoris lapsu. Sed hoc in idem redit cum primo; nam haec est ex parte uxoris quaedam interpretativa petitio, et sic vir petendo reddit; unde non efficitur ex parte uxoris gravius matrimonium: quod esset, si semper eam expresse petere oporteret.

Ad primum ergo dicendum, quod utriusque voti transgressio inducit reatum peccati mortalis ex hoc quod utrumque aequaliter obligat apud Deum; sed quantum ad impedimentum matrimonii non habet utrumque aequalem efficaciam. Nam per votum solemne transfert se vovens quasi in corporale obsequium ipsius Dei per susceptionem ordinis vel introitum religionis. Quod autem aliquis semel uni dedit, non potest postmodum alteri dare; et ideo post votum solemne non potest aliquis se tradere in potestatem uxoris matrimonium contrahendo; sed in voto simplici est sola promissio. Qui autem aliquid alicui promittit; potest idem alteri dare, licet fidem promissionis non servet; et ideo ille qui simplex votum emittit, potest postmodum matrimonium contrahere; licet peccet, quia priorem fidem irritam fecit.

Ad secundum dicendum, quod primus concubitus non excusat sequentes, quibus debitum reddit, a peccato inquantum est peccatum; sed inquantum est actus quidam matrimonii consummativus.

QÚAESTIO VI.

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad culpam: et primo quantum ad culpam quae contrariatur bonis moribus; secundo quantum ad culpam quae contrariatur rectae fidei. Circa primum quaeruntur tria: 1.° de acceptione personarum; 2.° de peccato infamiae; 3.° de pretiositate vestium.

ARTICULUS XII.

(206.)

Utrum qui honorat divitem propter divitias, peccet. — (2-2, *quaest.* 63, *art.* 3, *fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod qui honorat divitem propter divitias, peccet. Ita enim dicit Glossa (Jacob. 2: *Quod si introierit in conventu vestro etc.*): *Mundus pauperem abjicit, divitem colit; fides Christi e contra docet facere.* Sed facere contra fidem Christi, peccatum est. Ergo honorare divitem propter divitias est peccatum.

2. Praeterea, honos, secundum Philosophum in 1 Ethic., debetur rebus divinis. Sed in divite non est aliquod divinum propter divitias. Ergo non debetur ei honor propter divitias.

3. Praeterea, ex verbis Philosophi in 1 Ethic. colligitur, quod honor est exhibitio reverentiae in testimonium virtutis. Sed aliquando dives non est virtuosus. Cum ergo falsum testimonium dicatur esse peccatum, quod non debet fieri propter scandalum vitandum; videtur quod nec etiam causa vitandi scandali dives debeat propter divitias honorari.

Sed contra est Glossa Augustini Jacobi 2, super illud, *Si introierit etc.*): *In quotidianis confessionibus qui praefert divitem pauperi, non hoc peccat, nisi intus ita judicet, ut quanto ditior, tanto melior videatur.* Sed non semper aliquis hujusmodi exterioribus honoribus divitem honorans, cum propter hoc judicat meliorem. Ergo non semper peccat.

Respondeo dicendum, quod accipere personam differt contra accipere causam. Accipere enim causam est judicium formare ex aliquo quod facit ad causam, quod laudabile est; accipere vero personam est formare judicium ex aliqua conditione personae quae non facit ad causam, quod vitium est. Unde contingit quod ex eadem conditione personae considerata quandoque fit judicium justum, quandoque est acceptio personarum; sicut si in aliqua controversia detur sententia pro aliquo quia est litteratior, erit acceptio personarum. Si autem ex hac consideratione in licentiando ad magisterium aliis praeferatur, non erit acceptio personarum. Si ergo aliquis honos diviti exhibeatur propter causas ad quas divitiae aliquid faciunt, non erit acceptio personarum; erit autem, si ad hoc nihil divitiae operentur. Est autem duplex honor. Unus qui debetur alicui ratione sui ipsius propter ipsam virtutem; sicut est commendatio, invitatio, et hujusmodi; et ad hunc honorem divitiae nihil faciunt: unde si talis honor alicui propter divitias exhibeatur, erit acceptio personarum: unde dicit Valerius Maximus, quod honores qui virtuti debentur, sicut triumphi, et alia hujusmodi, apud Romanos antiquos nulla pecunia emi poterant. Alius honos alicui debetur secundum statum quem habet in republica; sic enim in persona respublica honoratur; et propter hoc reges et principes et hujusmodi personae honorantur, secundum illud 1 Pet. 2, 17: *Regem honorificate.* Et quia in terrena republica divites statum obtinent altiorem, ideo cives caelestis Hierusalem, quasi in Babylonia peregrinantes, debent eis inter quos conversantur, morem gerere, ut Augustinus dicit in lib. de civit. Dei, in his quae non sunt contra Deum; et sic etiam divites honorare illis dumtaxat honoribus qui ad exteriorem convictum pertinent, licitum est.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quae ad fidem Christi pertinent, peccatum est divites pauperibus praeferre, sicut sunt ministrationes sacramentorum, et alia hujusmodi; sed in his quae mundi convictus requirit, oportet mundo gerere morem.

Ad secundum dicendum, quod etiam divitiae, inquantum sunt quoddam bonum, sunt aliquid divinum, praecipue inquantum praebent facultatem ad multa bene agenda.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de honore qui exhibetur alicui ratione sui ipsius.

ARTICULUS XIII.

(207.)

Utrum aliquis peccet infamiam non repellendo. (*Art.* 119; *et opusc.* 19, *cap.* 16, *et* 22.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

aliquis peccet infamiam non repellendo. Crudelis enim esse dicitur qui famam suam negligit. Sed crudelitas peccatum est. Ergo peccatum est infamiae non resistere.

2. Praeterea, Eccli. 17, 12, dicitur: *Unicuique mandavit* Deus *de proximo suo*, ut scilicet ei prosit exemplo et verbo. Sed hoc impeditur per infamiam. Ergo quilibet tenetur repellere infamiam.

Sed contra est quod contemnere infamiam videtur esse actus humilitatis. Unde in vitis patrum legitur de multis sanctis patribus, qui proprias infamias sustinebant eas non repellentes. Ergo non est peccatum.

Respondeo dicendum, quod utrumque, scilicet et contemptus famae et appetitus potest esse laudabile et vitiosum. Fama enim non est necessaria homini propter se ipsum, sed propter proximum aedificandum. Appetere ergo famam propter proximum, caritatis est; appetere vero propter se ipsum, ad inanem gloriam pertinet. E converso contemptus famae ratione sui ipsius, humilitas est, ratione vero proximi ignavia et crudelitas. Illi ergo quibus incumbit ex officio vel ex statu perfectionis aliorum saluti providere, peccant, nisi infamiam propriam juxta posse repellant. Alii vero quibus magis custodia suae propriae salutis imminet, possunt, suae humilitati providentes, famam vel infamiam contemnere. Sed cum infamia dupliciter repellatur, scilicet occasionem subtrahendo, et linguas detrahentium compescendo; primo modo omnes tenentur infamiam vitare, alias sine scandalo activo transiri non posset, quod semper peccatum est; sed secundo modo non tenentur, nisi quatenus debet aliquis saluti proximorum providere; et hoc est quod Gregorius dicit, 9 homil. super Ezech.: *Linguas detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ut ipsi pereant; ita per suam malitiam excitatas debemus aequanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat; aliquando etiam compescere, ne dum de nobis mala disseminant, eorum qui nos ad bona audire poterant, corda innocentium corrumpant.* Et infra: *Illi etenim quorum vita in exemplum imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere, ne eorum praedicationem non audiant qui audire poterant, et in pravis moribus remanentes bene vivere contemnant.*

Ex his patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XIV.

(208)

Utrum uti pretiosis vestibus semper sit peccatum.
(2-2, *quaest.* 169, *art.* 1, *corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod uti pretiosis vestibus semper sit peccatum. Omne enim quod fit propter vanam gloriam, peccatum est. Sed pretiosa vestimenta non portantur nisi ad inanem gloriam; unde Gregorius in homil. de divite epulone: *Nemo quippe vestimenta pretiosa nisi ad inanem gloriam quaerit, videlicet ut honorabilior ceteris esse videatur. Nam quia pro sola inani gloria pretiosum vestimentum quaeritur, ipsa res testatur, quod nemo vult ibi pretiosis vestibus indui, ubi ab aliis non possit videri.* Ergo usus pretiosarum vestium semper est peccatum.

2. Praeterea, 1 Timoth. 6, 8: *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.* Glossa: *Quod amplius est, a malo est.* Sed pretiositas vestium est amplius. Ergo est peccatum.

Sed contra est quod Seneca dicit ad quamdam Reginam: *Induere delicate, non propter te, sed ne dignitas regia vilescat.*

Praeterea, 1 ad Timoth. 2, 9: *Non in tortis crinibus, vel auro aut margaritis, vel veste pretiosa.* Glossa: *ultra modum suum.* Ita si aliquis pretiosis vestibus secundum modum suum utatur, non peccat.

Respondeo dicendum, quod aliter est hic loquendum de persona publica et de persona privata. Nam in persona publica consideratur et status dignitatis, et propriae personae conditio: circa quae duo ita se debet habere, ne dignitatis auctoritas veniat in contemptum, et ne ipse in superbiam efferatur. Utrumque ergo potest esse laudabile; et quod pretiosis utatur ad reverentiam auctoritatis inducendam, et quod vilibus utatur ratione propriae humilitatis; ita dumtaxat ne quae ad auctoritatem conservandam fiunt, in superbiam degenerent; et ne dum nimium servatur humilitas, regentis frangatur auctoritas, sicut Augustinus dicit. Et hac ratione laudabiliter sacerdos in divino officio pretiosis utitur indumentis ad reverentiam divini cultus; et laudabiliter ab hujusmodi propter humilitatem in quibusdam religionibus abstinetur. In eo autem qui est privata persona, virtuosum est, si propter humilitatem abjectioribus indumentis utatur etiam quam status proprius requirat: unde Gregorius dicit in homil. praedicta: *Si abjectio pretiosi indumenti virtus non esset, Evangelista de Joanne vigilanter non diceret: Erat indutus pilis camelorum.* Licitum est autem ut secundum modum propriae personae protiosis utatur; sed peccatum est, si proprium modum excedat. Et quia pretiosum dicitur relative, sicut et magnum, cum id quod est pretiosum uni, non sit alteri pretiosum; pretiositas vestium semper sonat in excessum proprii modi; et secundum hoc semper est peccatum pretiosis vestibus uti; et sic loquitur Gregorius.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in alimento et tegumento intelliguntur omnia quae nobis sunt necessaria, et convenientia nostri status.

QUAESTIO VII.

Deinde quaeritur de culpa quae contrariatur rectae fidei; et circa hoc quaeruntur duo; 1.° utrum haereticis sit communicandum; 2.° utrum redeuntes ad Ecclesiam sint recipiendi.

ARTICULUS XV.

(209).

Utrum haereticis sit communicandum.
(2-2, *quaest.* 11, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod haereticis sit communicandum. Dicitur enim Matth. 13, 30, in parabola de zizania, quod paterfamilias dixit messoribus: *Sinite utraque crescere usque ad messem.* Messis autem est consummatio saeculi, ut ibidem dicitur. Cum ergo per zizania intelligantur haeretici, videtur quod haeretici non

sint a communione fidelium separandi ante diem judicii.

2. Praeterea, videntur contra hoc Domini praeceptum facere principes haereticos interficientes.

Sed contra est quod dicitur 2 ad Cor. 6, 17: *Exite de medio eorum, et separamini*; et loquitur de infidelibus; quod patet ex hoc quod praemiserat: *Nolite ducere jugum cum infidelibus.* Ergo haereticis non est communicandum.

Respondeo dicendum, quod haereticis communicandum non est, duplici ratione. Una est ratione excommunicationis: nam, cum sint excommunicati, non est eis communicandum, sicut nec cum aliis excommunicatis. Alia ratio est haeresis. Primo propter periculum, ne eorum conversatio alios corrumpat, secundum illud 1 ad Cor. 15, 33: *Corrumpunt bonos mores colloquia prava.* Secundo etiam ne videamur eorum perversae doctrinae aliquem assensum praestare. Unde in 2 Canonica Joan. 10, dicitur: *Si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert, nolite eum in domum ducere, nec ave ei dixeritis: qui enim dicit ei ave, communicat operibus ejus malignis*; ubi dicit Glossa: *Secundum quod vox est instituta, communionem esse ostendit cum illo; alioquin simulatio est, quae in Christianis esse non debet.* Tertio ne ex nostra familiaritate aliis detur occasio erroris; unde, ibidem, dicit alia Glossa: *Et si vos forte decepti non estis, alii forsitan per talem vestram familiaritatem possent decipi, qui crederent illos placere vobis, et sic crederent illis.* Unde alia Glossa ibidem dicit: *Tanta Apostoli atque eorum discipuli in religione cautela utebantur, ut nec verbi quidem communionem cum aliquo eorum qui a veritate declinaverant, habere paterentur.* Hoc tamen intelligendum est, nisi cum aliquo loqueremur de ejus salute.

Ad primum ergo dicendum, quod in illo praecepto patris familias duplex conditio intelligitur. Una est, ut exponatur praeceptum de universali separatione malorum a bonis; et hoc accipitur ex ipsa quaestione messorum, qui dicunt: *Vis imus, et colligimus ea?* hoc enim non erit usque ad diem judicii. Secunda conditio est, ut intelligatur praeceptum, quando mali sine periculo bonorum extirpari non possunt. Et hoc patet ex responsione patrisfamilias, qui dixit: *Ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum.* Quod quidem tribus modis contingere posset. Uno modo, si aliquis praescinderetur antequam de ejus malitia constaret; unde dicit Glossa: *Monet Dominus ne ambigue judicemus.* Secundo, si non esset in malitia obstinatus: unde nullus excommunicatur nisi propter contumaciam; unde dicit Glossa ibidem: *Monemur non cito amputare; quia qui hodie errat, forte cras defendet veritatem.* Et Tit. ult., 10, dicitur: *Haereticum hominem post primam et secundam correctionem devita.* Tertio, si simul boni cum malis involvantur; propter quod dicit ibi Glossa Augustini, quod multitudo non est excommunicanda, nec principes populi. Istis autem remotis, debent mali praescindi, secundum illud 1 Cor. 5, 13: *Auferte malum ex vobis.*

Et per hoc patet solutio ad secundum.

ARTICULUS XVI.

(210.)

Utrum haeretici redeuntes ad Ecclesiam sint recipiendi. — (2-2, *quaest.* 11, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haeretici redeuntes ad Ecclesiam non sint recipiendi. Quia peccaverunt contra fidem, quae est Ecclesiae fundamentum; et ideo in aedificatione Ecclesiae non debent superaedificari. Ergo non debent ab Ecclesia recipi.

Sed contra est quod Ecclesia nulli debet claudere gremium, sicut Christus, qui de se dicit: *Eum qui venit ad me, non ejiciam foras*; Joan. 6, 37.

Respondeo dicendum, quod quamdiu hujus vitae status durat, homo non potest esse totaliter in peccato obstinatus: hoc enim erit in damnatis post mortem. Et ideo quamdiu in hac vita vivitur, cuilibet relinquitur locus poenitentiae, et quilibet, quantumcumque delinquerit vel in fide vel in moribus, est ab Ecclesia recipiendus ad poenitentiam: et contrarium dicere est haeresis Novatianorum. Sed tamen non est necessarium quod semper ad dignitatem recipiantur, nisi cum aliquibus misericorditer dispensaretur; praecipue propter bonum pacis, vel propter fructum alium qui inde speratur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamdiu fundamentum fidei non habet, ab Ecclesia recipi non debet; sed postquam conversus incipit habere, recipiendus est.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaeritur de hoc quod pertinet ad gloriam, scilicet de visione Dei in patria; scilicet utrum aliquis intellectus creatus possit videre Deum per essentiam.

ARTICULUS. XVII.

(211.)

Utrum aliquis intellectus creatus possit videre Deum per essentiam. — (*Art.* 1, *et* 141; *et* 1 *part. quaest.* 12, *art.* 1, *et art.* 4 *ad* 3; *et de Ver., quaest.* 8, *art.* 1; *et* 4, *dist.* 49, *quaest.* 2, *art.* 1.)

Et videtur quod non. Intellectus enim ad intelligibile est aliqua proportio. Sed intellectus creati ad divinam essentiam nulla est proportio, cum distent in infinitum. Ergo intellectum creatus divinam essentiam videre non potest.

2. Praeterea, plus distat spiritus increatus ab intellectu creato, quam spiritus creatus a sensu. Sed sensus non potest cognoscere spiritum. Ergo nec intellectus spiritum increatum.

Sed contra est. Exod. 33, super illud: *Non videbit me homo, et vivet*, dicit Glossa Gregorii (lib. 18, Mor., num. 90): *Fuere nonnulli qui Deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis* (1) *in claritate sua conspici, sed in natura minime videri: quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit. Neque enim illi simplici et incommutabili essentiae aliud est claritas, aliud est natura; sed ipsa ei natura claritas, ipsa claritas natura est; et ita essentia Dei videbitur a beatis.*

(1) *M.* dissimilitudinis.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere divinam essentiam videri a beatis. Beatitudo enim est ultima perfectio rationalis naturae. Nihil autem est finaliter perfectum, nisi attingat ad suum principium secundum modum suum: quod ideo dico, quia ad principium, quod est Deus, attingit aliquid dupliciter. Uno modo per similitudinem, quod est commune omni creaturae; quae tantum habet de perfectione, quantum consequitur de divina similitudine. Alio modo per operationem, ut praetermittatur ille modus qui est Christo singularis, scilicet in unitate personae. Dico autem per operationem, inquantum rationalis creatura cognoscit et amat Deum. Et quia anima immediate facta est a Deo, ideo beata esse non poterit nisi immediate videat Deum, scilicet absque medio quod sit similitudo rei cognitae, sicut species visibilis in pupilla vel in speculo; non autem absque medio quod est lumen confortans intellectum; quod est lumen gloriae, de quo in Psalm. 35, 4, dicitur: *In lumine tuo videbimus lumen*; hoc autem est per essentiam Deum videre. Unde in hoc ponimus beatitudinem rationalis creaturae, quod Deum per essentiam videbit: sicut Philosophi, qui posuerunt animas nostras fluere ab intelligentia agente, posuerunt ultimam felicitatem hominis in continuatione intellectus nostri ad ipsam.

Ad primum ergo dicendum, quod proportio dupliciter dicitur. Uno modo proprie, secundum quod importat quemdam determinatum excessum; et sic proportio requiritur inter intellectum et intelligibile ad hoc quod sit cognitio cum comprehensione, qualiter divina essentia nunquam videbitur ab intellectu creato. Alio modo dicitur communiter pro qualibet habitudine; et sic infinitum potest habere proportionem ad finitum, si sit perfectio ejus, vel aliquam hujusmodi habitudinem habeat ad ipsum: et talis proportio sufficit ad hoc quod intellectus noster videat divinam essentiam attingendo, non comprehendendo.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de distantia secundum proprietatem naturae, non solum secundum rationem cognitionis; nam spiritus creatus non est sensibilis, sed spiritus increatus est intelligibilis.

QUODLIBETUM UNDECIMUM.

QUAESTIO I.

Quaesitum fuit de Deo, de Angelis, et hominibus. De Deo vero quaesitum fuit: de immensitate ipsius, de cognitione ejus, et de praedestinatione.

ARTICULUS PRIMUS.

(212.)

Utrum solius Dei sit proprium esse ubique. — (1 *part.*, *quaest.* 8, *art.* 2, *et* 4; *et* 1, *dist.* 37, *quaest.* 2.)

Circa immensitatem vero Dei quaesitum fuit, utrum solius Dei sit proprium esse ubique. Ostendebatur quod non. Numerus enim est in rebus numeratis. Sed constat quod omnes partes universi sunt numeratae. Ergo numerus est in omnibus partibus universi; et sic videtur quod sit ubique: non est ergo solius Dei proprium esse ubique.

2. Praeterea, universale est quod est ubique et semper. Sed universale non est hoc quod Deus. Ergo non est proprium solius Dei esse ubique et semper.

3. Praeterea, substantia spiritualis excedit corporalem. Sed hoc quod dicitur esse ubique, pertinet ad substantiam corporalem, quia in solis corporalibus est proprie assignare locum. Ergo multo magis esse ubique pertinet ad substantias spirituales; et sic videtur quod non sit solius Dei proprium.

4. Praeterea, ad commendationem terreni regis pertinet quod possit gubernare etiam in absentia sua regnum. Sed Deus est commendabilior omni rege. Ergo videtur quod etiam competat sibi ad suam commendationem quod gubernet totum mundum vel aliquas partes in absentia sua per providentiam; et sic non videtur quod sit Dei proprium esse ubique.

5. Praeterea, constat quod quaedam dicuntur Deo esse propinqua, et quaedam remota; et quanto magis sunt remota, tanto magis sunt corruptibilia. Non autem possent dici aliqua propinqua et aliqua remota, si Deus esset ubique. Ergo videtur quod Deus non sit ubique.

6. Praeterea, dato quod tota machina mundialis esset unum corpus continuum, constat quod illud corpus esset ubique. Non ergo est solius Dei proprium esse ubique.

Contra, Ambrosius probat Spiritum sanctum esse Deum, quia est ubique. Sed si esse ubique non esset solius Dei proprium, ratio sua non valeret. Cum ergo ratio hujusmodi valeat, videtur quod sit solius Dei proprium esse ubique.

Respondeo dicendum, quod spiritualia dicuntur esse in loco, non quidem per contactum magnitudinis, sed virtutis; et ideo secundum rationem virtutis cujuslibet rei spiritualis oportet nos loqui de loco in quo est. Virtus autem Dei est infinita: quae quidem infinitas apparet quantum ad duo. Primo, quia non solum excedit creaturas quae sunt, fuerunt et erunt; sed etiam omnes quae possunt imaginari. Ergo Deus non solum est in illis quae sunt, fuerunt et erunt; sed etiam in illis quae possunt imaginari esse. Secundo, quia virtus Dei simul et semel in omnibus operatur, et in singulis secundum proprium modum rerum: et ideo esse ubique proprie acceptum, soli Deo competit; aliis autem rebus competit esse ubique improprie. Unde distinguitur modus quo Deus est ubique, et quo aliae res quibus aliquo modo competit esse ubique. Nam hujusmodi dicuntur esse ubique, quia sunt tantum in his quae sunt, et praesentia sunt; Deus autem non solum in his quae sunt, sed etiam in imaginatis, et in praeteritis et futuris. Item aliae res non sunt ubique sicut in loco uno, sed sicut in diversis locis. Sed Deus ita est ubique, quod est in quolibet et in toto; quia ejus virtus habet efficaciam non solum in id quod est commune universo, sed etiam in id quod est proprium unicuique rei particulari; et ideo est in omnibus sicut in uno loco, et sicut in pluribus; quod est proprie esse ubique. Unde, cum hoc modo solus

Deus sit ubique, solius Dei est proprium esse ubique.

Ad primum ergo dicendum, quod numerus non est in rebus numeratis sicut in loco, sed sicut accidens in subjecto. Praeterea, unus numerus, licet sit in omnibus numeratis sicut unica essentia, non tamen est in qualibet parte; quia non quaelibet pars numeratur eodem numero. Item numerus non est omnino unus, sed multitudo quaedam; Deus autem est in rebus per virtutem suam, et in singulis operatur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod universale dicitur esse ubique et semper magis per remotionem quam per positionem: non enim dicitur ubique esse et semper, eo quod sit in omni loco et in omni tempore; sed quia abstrahit ab his quae determinant locum et tempus determinatum; et praeterea universalia non sunt subsistentia.

Ad tertium dicendum, quod substantia spiritualis excedit corporalem excessu dignitatis naturae, sed non in virtute agendi; immo videmus quod multae substantiae spirituales habent determinata corpora in quibus agant, sicut anima rationalis corpus humanum.

Ad quartum dicendum, quod si rex non est ubique per totum regnum, est ex defectu regis terreni, propter circumscriptionem suae substantiae. Deus autem cum sit incircumscriptus, est ubique; et tamen, si non esset ubique, nihilominus gubernaret omnia providentia sua. Unde in rege terreno non esse praesens est ad defectum, sed quod gubernet in absentia est ad commendationem. Deus autem et ubique est, et omnia gubernat.

Ad quintum dicendum, quod hujusmodi distantia et propinquitas creaturarum ad Deum non est secundum locum, sed secundum similitudinem et dissimilitudinem: nam illa quae magis assimilantur Deo, dicimus esse sibi propinquiora; quae vero magis recedunt a similitudine ipsius, dicimus esse sibi remotiora.

Ad sextum dicendum, quod dato quod tota machina mundialis esset unum corpus continuum, non tamen propter hoc posset imaginari quod esset ubique, sed in uno loco tantum: quia totum illud in quo esset, acciperetur pro uno loco; et sic non attingeret quodlibet particulare, quod esse ubique complectitur in sua ratione.

QUAESTIO II.

Circa cognitionem vero Dei quaerebatur, utrum Deus cognoscat malum per bonum.

ARTICULUS II.

(213.)

Utrum Deus cognoscat malum per bonum. — (De Ver. quaest. 5; art. 4; et 1 part., quaest. 15, art. 5, ad 1, et quaest. 18, art. 4, ad 4.)

Et videtur quod non. Quia cognoscere unum per aliud pertinet ad defectum cognitionis. Sed in divina cognitione nullus potest esse defectus. Ergo videtur quod Deus non cognoscat malum per bonum.

2. Praeterea, cognoscere unum per aliud est in cognoscendo discurrere. Sed in divina cognitione non est discursus. Ergo, cum cognoscere malum per bonum sit cognoscere unum per aliud, videtur quod Deus non cognoscat malum per bonum.

3. Praeterea, quidquid Deus cognoscit, cognoscit per essentiam suam. Sed malum nec est effectus divinae essentiae, neque est ei oppositum, ut dicit Augustinus. Ergo videtur quod Deus non cognoscat malum per bonum.

4. Praeterea, Philosophus dicit in 3 de Anima (text. comm. 20), quod intellectus qui semper est in actu, non cognoscit privationem. Sed intellectus divinus est semper in actu. Ergo etc.

5. Praeterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per aliquam similitudinem in ipso cognoscente existentem. Sed malum non habet aliquam similitudinem in Deo. Ergo Deus non cognoscit malum per aliquod bonum quod in eo existat.

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod malum cognoscitur secundum quod ab ipso bono discordat.

Respondeo dicendum, quod propria cognitio uniuscujusque rei est secundum quod cognoscitur per propriam rationem. In cognoscibilibus autem quaedam sunt quae habent rationem propriam absolutam, ut homo et lapis, quorum propria ratio non dependet ex alio; quaedam vero sunt quae non habent propriam rationem absolutam, sed ex alio dependentem, sicut est in relativis et privativis et in negativis, quorum ratio dependet ex ordine quem habent ad alia: nam ratio caecitatis non est absoluta, sed dependens, inquantum habet ordinem ad visum, cujus est privatio. Cum ergo Deus omnia (1) cognoscat secundum proprias rationes, dico quod illa quorum ratio est absoluta, cognoscit absolute, et non per aliquod aliud; illa vero quorum ratio est dependens et in ordine ad aliud, cognoscit secundum ordinem ad illa ex quibus dependent. Cum ergo ratio mali non sit absoluta, sed dependens, inquantum scilicet discordat a bono creato; cognoscit malum secundum ordinem ad bonum, secundum quod scilicet discordat ab ipso bono.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis quae habent rationem absolutam, est ad defectum cognitionis cognoscere unum per aliud, sed non in illis quorum ratio est ad aliud, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod cognitio discursiva est cognoscere unum cognitum per aliud cognitum absolute; sed cognoscere unum incognitum per aliud cognitum ad quod ordinatur, non est discurrere cognoscendo; et hoc modo cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod licet malum non sit oppositum divinae essentiae, tamen est oppositum effectui divinae essentiae; nam bonum increatum non habet malum oppositum; sed bonis effectibus qui causantur a bono increato, opponitur malum; et inquantum discordat ab eis effectibus, cognoscitur.

Ad quartum dicendum, quod illud habet locum in illo intellectu qui cognoscit res per adaequationem et species suas; et iste modus cognoscendi non est in Deo, qui cognoscit omnia per essentiam suam.

Ad quintum dicendum, quod licet malum non habeat aliquam similitudinem in Deo, tamen op-

(1) *Al.* animam cognoscat.

positum mali, idest bonum creatum, habet similitudinem in Deo sicut in causa sua; et ita bonum cognoscitur per se ipsum, malum vero per bonum.

QUAESTIO III.

Circa praedestinationem quaerebatur, utrum praedestinatio imponat necessitatem.

ARTICULUS III.

(214.)

Utrum praedestinatio imponat necessitatem. — (*Art.* 118, *ad* 1; *et* 1 *part. quaest.* 23, *art.* 6, *et quaest.* 16, *art.* 8, *corp.*)

Et ostendebatur quod sic. Constat enim quod praedestinatus omnino salvatur. Sed hoc non est, nisi necessarium esset praedestinatum salvari. Videtur ergo quod praedestinatio necessitatem imponat.

2. Praeterea, ad Rom. 9, 16, dicit Apostolus: *Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei.* Ergo videtur quod quidquid est de salute, sit ex sola praedestinatione divina, et ex nullo alio; et sic videtur necessitatem imponere.

Contra, Augustinus dicit: *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.*

Respondeo dicendum, quod praedestinatio certitudinem habet, et tamen necessitatem non imponit. In praedestinatione enim tria sunt consideranda: quorum duo praesupponit ipsa praedestinatio, scilicet praesentiam Dei, et dilectionem, idest voluntatem qua vult praedestinatum salvare; et tertium est ipsa praedestinatio, quae nihil aliud est quam directio in finem, quem vult Deus rei dilectae. Quodlibet autem horum trium certitudinem habet, et tamen necessitatem non imponit. Et quod praescientia divina certitudinem habeat, patet. Deus enim cognoscit res nobiliori modo quam nos cognoscamus. Nam cognitio nostra est in tempore; et ideo intuitus noster respicit res secundum rationem temporis, scilicet praesentis, praeteriti, et futuri; ut scilicet cognoscat praeterita ut praeterita, praesentia ut praesentia, futura ut futura, et certitudinaliter. Cognitio vero divina est supra tempus, et mensuratur aeternitate solum; et ideo non cognoscit res prout sunt in tempore, sed prout sunt in aeternitate, scilicet prout praesentia; et hoc tam necessaria quam contingentia; unde omnia cognoscit tamquam praesentia in sua praesentialitate. Cum ergo etiam intellectus noster certitudinaliter cognoscat praesentia, multo magis Deus omnia sibi praesentia certitudinaliter cognoscit: ex quo nulla necessitas rebus cognitis inducitur: sicut videmus quod aliquis existens in loco eminenti, videt certitudinaliter ordinem venientium aliquorum, et euntium per vias; et alius in plano existens, non videt nisi quae sunt sibi praesentia; et tamen hominibus istis ex hoc nulla necessitas imponitur: nam hoc non est nisi ex hoc quod in alto existens intuetur omnia ut praesentia quae eunti in plano sunt praeterita, scilicet illa quae retro sunt; praesentia, illa scilicet quae sunt juxta se; et futura, illa scilicet quae anteriora sunt.

Quod autem voluntas divina certitudinem habeat, et tamen necessitatem non imponat, sic patet. Voluntas enim Dei est efficax et perfecta causa omnium rerum: quia omnia quaecumque voluit, Dominus fecit. Cujus perfectio et efficacia apparet ex hoc, quod non solum movet et causat res, sed etiam dat eis talem modum causandi, inquantum cuilibet rei determinatum modum contulit, quo suos effectus produceret. Unde, quia ipse voluit quaedam esse in universo necessaria, et quaedam contingentia, constituit quasdam causas quibus contulit ut contingenter causarent, et quasdam quibus contulit ut necessario causarent effectus. Unde voluit istum vel illum effectum non solum esse, sed etiam illo modo esse, scilicet vel contingenter, vel necessario; sicut quod voluit Petrum non solum currere, sed etiam contingenter currere; et similiter voluit istum hominem salvare, sed eo modo ut arbitrii libertatem non perderet. Et sic quod Petrus vel Martinus salvetur, habet duas causas; unam scilicet voluntatem divinam, et haec habet certitudinem; aliam liberum arbitrium, et haec habet contingentiam. Et sic est in aliis rebus: quia quod sint contingentia (1), provenit eis ex causa proxima; quod vero sint certa et necessaria, provenit eis ex causa prima. Unde prima causa rerum, scilicet divina voluntas, etiam de contingentibus certitudinem habet: ex qua quidem certitudine non imponitur ipsis rebus aliqua necessitas; quia non solum vult ea esse, sed tali modo esse, scilicet necessario vel contingenter, ut dictum est.

Quod vero praedestinatio certitudinem habeat, et necessitatem non imponat, similiter patet. Modus enim vel directio vel propositum dirigendi in finem, quod est ipsa praedestinatio, est secundum constitutionem et ordinem causarum a Deo constitutarum. Constat autem quod, quando sunt duae causae ordinatae, quarum una est necessaria et alia contingens, effectus semper est contingens. In praedestinatione autem sunt duae causae, quarum una est necessaria, scilicet ipse Deus; et alia est contingens, scilicet ipsum liberum arbitrium: et ideo oportet effectum praedestinationis contingentem esse. Unde quia Deus scit et vult istum vel illum consequi talem finem, praedestinatio certitudinem habet; quia vero Deus vult ut secundum libertatem arbitrii in talem finem dirigatur, ideo hujusmodi certitudo nullam praedestinato necessitatem imponit.

Ad primum ergo dicendum, quod hic praedestinatus omnino salvatur ex certitudine divinae praedestinationis; non tamen est ibi necessitas absoluta, sed conditionalis: quia si talis est praedestinatus, necessario salvatur, non autem est necessarium simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod verbum Apostoli non est sic intelligendum quin sit necessarium velle et currere ex parte nostra; sed quia principium primum bene operandi non est a nobis, sed misericordia divina infundente gratiam; nihilominus tamen oportet quod ex parte nostra sit aliquod principium.

QUAESTIO IV.

Circa Angelos quaesitum fuit de motu Angeli, scilicet utrum motus ejus sit in instanti.

1 al. si sint contingentia

ARTICULUS IV.

(215.)

Utrum motus Angeli sit in instanti. — (*Art.* 187; *et* 1 *part., quaest.* 58, *art.* 3, *corp. et quaest.* 65, *art.* 6, *ad* 4; *et* 3 *part., quaest.* 55, *art.* 1, *ad* 3.)

Videtur quod sic. Constat enim quod mutatio Angeli simplicior est omni mutatione corporali. Sed invenitur aliqua mutatio corporalis in instanti, sicut illuminatio, et hujusmodi. Ergo multo magis motus Angeli est in instanti.

2. Praeterea, nobilissimae creaturae competit nobilissimus motus. Nobilissimus autem motus est ille qui fit in instanti. Ergo competit nobilissimae creaturae, scilicet Angelo.

Contra, omnis motus habet prius et posterius. Prius autem et posterius in motu est numerus temporis. Ergo in omni motu est tempus; ergo nullus motus etiam Angeli est in instanti.

Respondeo dicendum, quod omnis mutatio habet terminos, quos non contingit simul esse; unde impossibile est quod aliquis motus vel mutatio sit in instanti hoc modo quod idem instans ambos terminos complectatur.

Unde sciendum, quod in rebus corporalibus duo termini motus vel mutationis dupliciter possunt se habere. Uno modo quod sit assignare instans in quo terminus *ad quem* primo est; et aliud instans in quo terminus *a quo* ultimo est: et sic, cum inter quaelibet duo instantia sit tempus medium, sequitur quod de uno termino motus in alium fiat transitus per tempus; et sic talis mutatio est in tempore, et non in instanti. Hoc autem contingit quando inter duos terminos motus est aliquod medium accipere, sicut inter album et nigrum, et inter esse hic et ibi. Sed aliqui termini mutationis sunt inter quos non est accipere medium, sicut inter album et non album; inter ignem et non ignem; inter tenebrosum et luminosum: quia affirmatio et negatio sunt secundum se immediata, et similiter privatio et forma in subjecto determinato; et in talibus licet sit accipere instans in quo primo est terminus *ad quem*, non tamen est accipere instans in quo ultimo est terminus *a quo*. Cum enim inter quaelibet duo instantia sit tempus medium, sequeretur quod in illo tempore medio, in neutro extremorum esset; quod est impossibile, cum sint extrema omnino immediata. Oportet ergo dicere, quod cum illud instans in quo primo est terminus *ad quem*, sit terminus alicujus temporis, in toto tempore praecedenti duret terminus *a quo*; et sic, cum inter tempus et instans quod est terminus temporis, non sit tempus medium, non fit transitus de una extremitate in aliam in tempore, sed in instanti. Primo enim desinit esse terminus *a quo*, et incipit terminus *ad quem*. Et hujusmodi mutationes dicuntur esse instantaneae, sicut illuminatio, generatio, et corruptio. Sed oportet quod istae mutationes sint termini motuum continuorum et in tempore existentium: quia tempus in quo est ultimo terminus *a quo*, mensurat aliquem motum, secundum quod subjectum accedit ad terminum *ad quem*; sicut per alterationem materia disponitur ad formam, et per motum localem corpus luminosum accedit ad situm in quo illuminat. Et secundum hoc dicitur quod generatio et corruptio sunt termini alterationis, et illuminatio motus localis. Sic ergo duae sunt mutationes corporalium; sed neutra harum potest esse in motu Angeli. Cum enim motus Angeli attendatur secundum diversos contactus virtuales Angeli ad diversa loca, qui quidem contractus non sunt continui; sequitur quod motus Angeli non sit continuus; et ita tempus quod proprie mensurat motum Angeli, non est continuum, cum continuitas temporis sit ex continuitate motus, ut dicitur in 4 Physic. (text. com. 104). Non enim potest dici quod motus Angeli mensuretur tempore continuo quod est numerus motus caeli, quia motus Angeli non dependet ex motu caeli: et sic sequitur quod motus Angeli mensuretur quodam tempore, in quo sunt instantia sibi succedentia sine continuatione: quia tempus ex hoc quod est numerus, non est continuum, sed ex hoc quod est numerus motus continui. Sic ergo in motu Angeli duo extrema motus non sunt in duobus instantibus inter quae sit tempus medium; neque iterum unum extremorum est in tempore et aliud in instanti, quod terminat tempus; sed duo extrema sunt in duobus instantibus, inter quae non est tempus medium: et sic oportet dicere, quod motus Angeli sit in tempore, licet alio modo quam motus corporales sunt in tempore.

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio Angeli secundum praedicta ostenditur esse simplicior quam aliqua mutatio corporalis. Est enim simplicior quam illa mutatio cujus duo extrema sunt in duobus instantibus, inter quae cadit tempus medium, tamen inter duo instantia motus Angeli non cadit tempus medium: similiter etiam simplicior est quam illa cui unum extremum est in toto tempore continuo, cum unum extremum sit in instanti indivisibili, et tamen non intercidit tempus medium, sicut nec ibi. Et quia est simplicior, ideo etiam sequitur quod sit nobilior.

Unde patet solutio ad secundum.

QUAESTIO V.

Deinde quaesitum est de homine; et circa hoc quaesitum est de partibus naturae humanae, de sacramentis gratiae, et de conversatione humanae vitae. Circa primum quaerebantur duo: 1.° de anima; 2.° de corpore.

ARTICULUS V.

(216.)

Utrum sint ejusdem substantiae anima sensitiva et intellectiva. — (*De anima art.* 10, *corp.*)

De anima autem quaesitum est, utrum sint ejusdem substantiae anima sensitiva et intellectiva. Et ostendebatur quod non. Nam anima sensitiva educitur de potentia materiae, intellectiva vero est per creationem. Non est ergo eadem substantia utriusque.

2. Praeterea, in nulla substantia quae sit una et eadem, est eodem tempore motus ad opposita. Sed sensus et ratio eodem tempore moventur ad opposita, sicut dicit Apostolus ad Rom. 7, 23: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Ergo sensitiva et rationalis non sunt unius substantiae.

3. Praeterea, corruptibile et incorruptibile non

sunt ejusdem generis. Ergo nec idem numero. Sed anima sensitiva est corruptibilis, intellectiva vero incorruptibilis. Ergo sensitiva et intellectiva non sunt eaedem numero, et sic nec ejusdem substantiae.

4. Praeterea, anima sensitiva est communis nobis et brutis. Sed in brutis educitur de potentia materiae. Ergo et in nobis: non est ergo eadem cum intellectiva, quae est per creationem.

Contra, unius perfectibilis una est perfectio. Sed corpus humanum est unum perfectibile. Ergo anima, quae est ejus perfectio, est una.

Respondeo dicendum, quod circa ordinem formarum est duplex opinio.

Una est Avicebron, et quorumdam sequacium ejus; qui dicunt, quod secundum ordinem generum et specierum sunt diversae formae substantiales sibi invicem advenientes, sicut est substantia, est corpus, est animatum, et est animal. Dicunt ergo, quod quaedam forma substantialis est per quam est substantia tantum, et postea est quaedam alia per quam est corpus, deinde est et alia per quam est animatum, et alia per quam est animal, et alia per quam est homo; et sic dicunt de aliis formis substantialibus rerum. Sed haec positio stare non potest: quia, cum forma substantialis sit quae facit hoc aliquid, et dat esse substantiale rei, tunc sola prima forma esset substantialis, cum ipsa sola daret esse substantiale rei, et faceret hoc aliquid; omnes autem post primam essent accidentaliter advenientes, nec darent esse rei simpliciter, sed esse tale: et sic in amissione vel acquisitione ipsarum non esset generatio et corruptio, sed tantum alteratio. Unde patet hoc non esse verum. Simile etiam esset in potentiis animae; nam sola prima, scilicet vegetabilis, esset forma substantialis, et faceret hoc aliquid; aliae vero essent accidentales: quod omnino est falsum.

Et ideo dicendum est, quod hujusmodi formae differunt secundum perfectum et imperfectum. Est enim aliqua forma quae non dat nisi esse corpus tantum; aliqua est magis perfecta, quae etiam dat esse et vivere quocumque modo vivendi; aliqua, quae cum his dat etiam sensum. Unde patet quod semper ultima est perfectior primis, et habet se ad priores sicut perfectissima ad imperfectissimas; et ideo quidquid continetur in ipsis, totum est virtute in ultima.

Unde dicendum est, quod una et eadem essentia est animae sensitivae et intellectivae; sed intellectiva habet se ad sensitivam sicut perfectum ad imperfectum. Quod autem specialiter anima sensitiva et intellectiva sint unius essentiae, signum est, quia nisi vires animae radicarentur in una essentia, nunquam una impediretur ab alia, nec etiam virtus unius redundaret in aliam. Item cum intellectus non habeat determinatum organum in corpore, quo mediante exerceat operationes suas; ad quid uniretur corpori, nisi esset ejusdem essentiae cum anima sensitiva?

Sic ergo patet quod una essentia est animae sensitivae et intellectivae; sed differunt secundum perfectum et imperfectum, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod anima sensitiva educitur de potentia materiae in brutis: in nobis vero non, sed est per creationem; cum ejus essentia sit essentia animae rationalis, quae est per creationem.

Ad secundum dicendum, quod non est conveniens aliquid idem existens secundum diversas vires vel partes moveri ad opposita: et ideo, licet substantia animae humanae sit eadem sensitivae et intellectivae, tamen potest secundum diversas partes et vires moveri ad opposita; ut scilicet sensus moveatur ad ea quae sunt sibi propria, et ratio ad ea ad quae ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod licet incorruptibile non sit idem cum corruptibili, tamen invenitur aliquid incorruptibile quod habet aliquam proprietatem communem corruptibili; et sic est in anima rationali: nam ipsa substantia animae est incorruptibilis, nihilominus tamen habet aliquid in se, scilicet sensitivum, quod est commune etiam corruptibili.

Ad quartum dicendum, quod licet anima sensitiva sit communis in nobis et brutis quantum ad rationem generis, tamen quantum ad rationem speciei alia est in homine et alia in brutis; et similiter alia in asino, et alia in equo et in bove; et secundum quod differunt aliqua specie, ita etiam differt in eis anima sensitiva; et ideo non sequitur, si in brutis educatur de potentia materiae, quod etiam in homine: quia in homine est altioris speciei, et est per creationem.

QUAESTIO VI.

De corpore autem quaesitum est, utrum resurget idem numero.

ARTICULUS VI.

(217.

Utrum corpus resurgat idem numero.
(4, dist. 44, quaest. 1, artic. 1, quaest. 1, corp.)

Et ostendebatur quod non. Quia, secundum Philosophum in Top., illud dicitur idem numero quod est idem proprio, accidente, et definitione. Sed corpus in resurrectione non habebit eadem propria, quia modo risibile, tunc non; non eadem accidentia, quia nunc albus, crispus, niger, et hujusmodi, quae tunc non erunt; non eadem etiam definitione; quia modo definitur per mortale, tunc vero non mortale erit. Ergo videtur quod non resurget idem numero.

2. Praeterea, identitas materiae facit idem numero. Sed materia corporis resurgentis non erit eadem cum corpore quod nunc est, cum multae formae reiterentur in ea. Ergo corpus non resurget idem numero.

3. Praeterea, Philosophus dicit in lib. de Anima, quod non est eadem statua numero quae destruitur, et de eodem aere reficitur. Pari ergo ratione corpus quod modo corrumpitur, non erit idem numero cum eo quod resurget.

4. Praeterea, constat quod homo humanitate est homo, et una humanitate unus homo. Sed in corpore quod nunc est, et quod resurget, erunt duae humanitates; quia per mortem destruitur forma totius. Ergo erunt duo homines; et sic videtur quod corpora non resurgent eadem numero.

Contra, Job 19, 37: *Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt.*

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod ali-

quid sit idem numero, requiritur identitas principiorum essentialium. Unde quodcumque principiorum essentialium, etiam in ipso individuo, varietur, necesse est etiam identitatem variari. Illud autem est essentiale cujuslibet individui quod est de ratione ipsius; sicut cuilibet rei materiali sunt essentialia materia et forma: unde si accidentia varientur et mutentur, remanentibus principiis essentialibus individui, ipsum individuum remanet idem. Cum ergo principia essentialia hominis sint anima et corpus, et haec remaneant, quia resurget eadem anima et idem corpus; dicendum, quod corpus hominis resurget idem numero.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit ex falso intellectu litterae. Non enim dicitur idem numero illud quod habet idem accidens nunc et postea, et idem proprium; sed illud est idem numero quod est idem cum accidente et idem cum proprio, sicut cum subjectum est idem cum accidente, proprio, et definitione; et non illa quae habent idem accidens, idem proprium, et unam definitionem. Unde patet quod objiciens false intellexit textum. Dato autem quod secundum illum intellectum procedat objectio, dicendum, quod intelligitur de accidentibus individuantibus, scilicet de dimensionibus; et erunt haec in corporibus glorificatis. Item erit ibi idem proprium, scilicet risus; Job 8, 21: *Implebitur os tuum risu, et labia tua jubilo*. De definitione vero dicendum, quod licet resurgat immortale, tamen vera mortalitas non tolletur ab eo, quia natura humana erit ibi quae ex se habet quod sit mortalis.

Ad secundum dicendum, quod licet eadem materia faciat idem numero, non tamen materia nuda, nec quae facit principium in numero; sed una materia secundum quod est sub dimensionibus terminantibus ipsam, facit idem numero; unde licet multae formae reiterentur in anima corporis resurgentis, tamen resurget corpus sub ejusdem dimensionibus, et cum eisdem principiis essentialibus.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit contrarium: ipse enim vult, si statua reficiatur ex eodem aere, quod sit eadem numero. Nihilominus tamen dicendum, quod omnia artificialia ponuntur dupliciter in genere vel in specie; quia vel per materiam suam, vel per formam suam. Naturalia autem ponuntur in genere vel specie tantum per formam suam; formae autem artificiales, quia sunt accidentia, ideo oportet quod collocentur in genere vel specie per materiam; naturales vero non, quia sunt substantiales. Dico ergo, quod si consideretur statua prout ponitur in genere vel specie per materiam suam, sic reficitur eadem statua; si vero consideretur prout ponitur in genere vel specie per formam, sic dico, quod non reficitur eadem, sed alia; quia alia est forma hujus, et alia illius. In corpore autem non est sic; quia in corpore erit eadem forma.

Ad quartum dicendum, quod non sunt duae humanitates in corpore quod corrumpitur et quod resurgit, sed una: quia principia essentialia non mutantur, sed sunt eadem.

QUAESTIO VII.

De sacramentis vero gratiae quaesita sunt tria: 1.° de sacramento confirmationis; 2.° de sacramento Eucharistiae; 3.° de sacramento matrimonii.

ARTICULUS VII.

(218.)

Utrum solus Episcopus debeat conferre sacramentum confirmationis, vel etiam alius. — (4, *dist.* 13, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 2.)

Circa primum quaeritur, utrum solus Episcopus debeat conferre sacramentum confirmationis, vel etiam alius; et videtur quod non solum Episcopus, sed etiam quod quilibet sacerdos possit conferre. Constat enim quod in confirmatione confertur gratia spiritualis. Sed hujus gratiae collatio sic est ordinata, ut non possit impediri: constat autem quod per absentiam Episcoporum multoties impeditur, quia non sunt ubique praesentes. Ergo debet conferri per ministerium sacerdotum qui sunt praesentes.

2. Praeterea, sacramenta instituta sunt propter utilitatem. Ergo debent eo modo conferri quo competit utilitati omnium. Non autem competeret utilitati, si solus Episcopus conferret hoc sacramentum, in quo datur robur Spiritus sancti; quia non omnes habent opportunitatem Episcopi. Ergo debet fieri per sacerdotes, per quos possunt omnes consequi hanc utilitatem.

3. Praeterea, constat quod sacramentum baptismi est majus quam sacramentum confirmationis. Sed baptismus potest conferri per quoslibet sacerdotes. Ergo multo magis confirmatio.

In contrarium est Ecclesiae consuetudo.

Respondeo dicendum, quod proprius minister sacramenti confirmationis est Episcopus; et hoc probatur ratione et auctoritate.

Ratione quidem; quia confirmatio ad hoc fit ut homo in quadam perfectione constituatur; cum detur ad robur Spiritus sancti, ut scilicet homo ex hoc fiat fortis et robustus ad confitendum et proponendum fidem coram regibus et principibus; unde et propter hoc fit in fronte, ut non pertimescat nec confundatur proponere fidem coram omnibus et defendere. Sicut autem Dionysius dicit, tres sunt actiones hierarchicae; purgare, illuminare et perficere. Purgare est proprium diaconorum; illuminare praesbyterorum, et hoc consistit maxime in Eucharistia; perficere vero est Episcoporum: et ideo omnia sacramenta quae ad perfectionem conferuntur, pertinent ad collationem Episcopi; quae sunt collatio ordinum, consecratio virginum et vasorum, et confirmationis sacramentum. Unde alius non potest conferre confirmationis sacramentum nisi Episcopus.

Hoc etiam patet auctoritate Scripturae. Confirmatio enim successit in locum impositionis manuum: hoc autem non poterat fieri nisi per solos Apostolos; unde et per Philippum, qui praedicaverat verbum Domini in Samaria, non imponebantur manus; sed Apostoli qui erant Hierosolymis, audito quod Samaria recepit verbum Dei, miserunt ad eos Petrum et Joannem: et postea sequitur (Act. 8, 17): *Tunc imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum sanctum.* Unde, cum Episcopi succedant in locum Apostolorum, solis Episcopis debetur collatio sacramenti confirmationis.

Invenimus tamen quod aliqua quae in quadam perfectione constituunt, ex dispensatione committuntur simplicibus sacerdotibus, sicut collatio minorum ordinum, et hujusmodi; quod etiam de

confirmatione fieri posset cum dispensatione, sine qua nullus debet conferre hoc sacramentum nisi solus Episcopus.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnia sacramenta in quibus confertur gratia spiritualis, potest conferre sacerdos; unde licet in sacramento confirmationis conferatur gratia spiritualis, non tamen competit sacerdoti, quia perfectiori modo in sacramento ordinis confertur gratia spiritualis, quod reservatur] solis Episcopis propter perfectionem in qua constituit. Nec obstat de impedimento; quia possunt recurrere ad civitates, in quibus sunt Episcopi praesentes.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod sacramentum baptismi est majus necessitate, non perfectione: et ideo propter ejus necessitatem non solum sacerdotes, sed etiam quilibet christianus potest baptizare in articulo necessitatis, ubi non habetur copia sacerdotis, servata nihilominus forma sacramenti. Confirmatio vero, quia non est adeo necessaria, et constituit in quadam perfectione, ut dictum est, majoribus reservatur, scilicet solis Episcopis.

QUAESTIO VIII.

Circa sacramentum Eucharistiae quaesita sunt duo: 1.° de illis qui excluduntur a consacratione per fornicationem; 2.° de illis qui excluduntur a participatione sacramenti per excommunicationem.

ARTICULUS VIII.

(219.)

Utrum aliquis possit audire Missam sacerdotis fornicarii, quin peccet mortaliter. — (3 *part.*, *quaest.* 82, *art.* 9; *et* 4, *dist.* 5, *quaest.* 2, *art.* 2, *quaest.* 4, *corp.*)

Ad primum quaesitum est, utrum aliquis possit audire Missam sacerdotis fornicarii, quin peccet mortaliter. Videtur quod non possit audire sine peccato mortali. Ecclesia enim praecepit sub anathemate quod nullus audiat Missam a fornicario sacerdote. Sed facere contra hujusmodi mandatum, est peccatum mortale. Ergo etc.

Contra est quod in multis locis per mundum sustinetur.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est considerandum, quod aliquid quantum ad jus naturale est per se malum, et aliquid malum est quantum ad jus positivum. Quicumque enim sacerdos in peccato mortali existens celebrat, peccat mortaliter; unde si constaret mihi eum esse in peccato mortali, et inducerem eum ad celebrandum, peccarem mortaliter: et hoc est secundum ipsum jus naturale, quia hoc est provocare eum ad peccatum mortale. Jus autem positivum addit plus, quod non solum non debeam inducere eum ad celebrandum, sed etiam si audiam ejus Missam, pecco mortaliter; quod quidem institutum est in poenam sacerdotis fornicarii.

Attendendum tamen est, quod hoc non intelligitur de quolibet sacerdote fornicario, sed de publicis fornicariis; qui proprie dicuntur publici, quando judicio et sententia Ecclesiae vocantur publici. Unde quicumque a tali fornicario publico audit Missam, peccat mortaliter.

Ad illud quod objicitur, dicendum, quod si sustinetur a praelatis, propter hoc non excusatur: quia hoc est vel propter negligentiam, vel propter miseriam et defectum ipsorum praelatorum, qui non sunt ausi corrigere alios, cum in se multa corrigenda cognoscant; vel etiam propter timorem aliquando: unde non excusantur propter hoc.

ARTICULUS IX.

(220.)

Utrum aliquis loquendo, comedendo, seu stando cum excommunicatis, peccet mortaliter. — (4, *dist.* 18, *quaest.* 1, *art.* 4, *quaest.* 3.)

Circa secundum quaesitum fuit, utrum aliquis loquendo, comedendo seu stando cum excommunicatis peccet mortaliter. Et videtur quod sic: quia multi magistri Decretorum et magni hoc dicunt.

2. Praeterea, facere contra praecepta Ecclesiae est peccatum mortale. Sed Ecclesia mandat quod nullus loquatur nec comedat cum excommunicatis. Hoc ergo qui facit, peccat mortaliter.

3. Praeterea, quaedam Decretalis dicit, ubi consulebatur summus Pontifex, utrum posset participari excommunicatis, quod *hoc etiam pro vitando dispendio mortis non debet facere*; et hujus assignat causam, dicens: *quia est peccatum mortale.* Videtur ergo quod quicumque in aliquo participat cum eis, peccet mortaliter.

Contra est quod nos videmus multos perfectos viros hoc facientes, qui nullo modo hoc facerent, si esset peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod aliquis per excommunicationem separatur a communione fidelium, non autem hominum, nisi per accidens: quia intantum separatur a communione hominum, inquantum convenit (1) separari a communione fidelium. Dico ergo, quod aliquis potest communicare seu participare cum excommunicato directe et indirecte. Directe quidem in his quae sunt fidelium; et sic ille qui hoc modo ei communicat, peccat mortaliter. Et hoc contingit tripliciter. Quia si communico secum in divinis; sicut si orem pro eo, vel audiam Missam cum eo, et in aliis spiritualibus. Item si ex contemptu; et hoc in quocumque communicat quis cum eo quasi contemnens mandatum Ecclesiae, peccat mortaliter. Item quicumque participat secum in crimine et in causa. Indirecte vero communicat quis cum eo in his quae sunt hominis, sicut in verbo, in cibo, et in his quae sunt simpliciter humanae conversationis; et secundum hoc non peccat mortaliter, sed venialiter, nisi faciat ex contemptu, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod opinio Decretistarum non est vera: quia ipsi plus assentiunt in his et sequuntur jus humanum quam divinum, cum plus sit assentiendum divino quam humano: et ideo melior est opinio aliorum qui dicunt contrarium.

Ad secundum dicendum, quod communicare cum excommunicato directe, est contra praeceptum Ecclesiae, et est peccatum mortale; sed indirecte non est contra, sed praeter praeceptum Ecclesiae: et hoc non est peccatum mortale, sed veniale. Unde sciendum est, quod quaedam sunt

(1, *Forte* contingit.

per se malum; et haec non possunt fieri sine peccato; sicut communicare excommunicato in his quae sunt excommunicati; et ideo non possunt fieri sine peccato mortali. Quaedam vero sunt occasiones malorum tantum; et ista possunt fieri sine peccato mortali; et sic est loqui vel comedere cum excommunicatis.

Ad tertium dicendum, quod non solum quis debet subire mortem antequam peccet mortaliter, sed etiam antequam peccet venialiter: quia peccatum inquantum peccatum nunquam est eligibile: si enim esset eligibile, nunquam esset peccatum; et sic non peccarem si facerem. Et ideo per hoc non concluditur quod ideo non sit participandum eis quia est peccatum mortale, et qui hoc facit, peccat mortaliter: quia etiam si esset veniale, non esset participandum eis; et tamen non peccaret mortaliter participando. Vel dicendum est, quod Decretalis illa intelligitur de illis qui directe communicant excommunicatis.

QUAESTIO IX.

Circa sacramentum matrimonii quaesita sunt duo: 1° de maleficiatis; 2.° de frigidis.

ARTICULUS X.

(221.)

Utrum maleficia impediant matrimonium. (4, *dist.* 34, *quaest.* 4, *art.* 3.)

Ad primum quaesitum est, utrum maleficia impediant matrimonium; et videtur quod non. Quia opus Dei est fortius quam diaboli. Sed matrimonium est opus Dei, maleficium vero opus diaboli. Ergo matrimonium est fortius maleficio: non ergo impeditur per ipsum.

Contra, major est potestas daemonis quam hominis. Sed homo potest matrimonium impedire. Ergo et daemones.

Respondeo dicendum, quod matrimonium est quasi quoddam pactum: nam per matrimonium unus tradit potestatem sui corporis alteri ad carnalem copulam. Constat autem quod pactum de impossibili nullum est, cum nullus possit se obligare ad impossibile; et ideo quando aliquis obligat se per matrimonium ad carnalem copulam, si hoc sit ei impossibile, matrimonium nullum est.

Sed notandum est, quod impossibilitas carnalis copulae ex aliquo impedimento proveniens potest dupliciter considerari: quia vel illud impedimentum est superveniens matrimonio jam consummato, vel praecedens. Si est superveniens, tunc matrimonium jam consummatum nunquam solvitur; si vero impedimentum praecedat, tunc matrimonium nondum consummatum solvitur.

Item circa hoc sciendum, quod impedimenta hujusmodi vel sunt perpetua, vel ad tempus. Si sunt perpetua, tunc matrimonium illud simpliciter impeditur; si vero sunt temporalia, tunc matrimonium non impeditur simpliciter, sed ad tempus; ita tamen quod impedimentum in utrisque praecedat.

De maleficiis autem sciendum est, quod quidam dixerunt quod maleficium nihil est, et quod hoc proveniebat ex infidelitate: quia volebant quod daemones nihil sunt nisi imaginationes hominum, inquantum scilicet homines imaginabantur eos, et ex ista imaginatione territi laedebantur. Fides vero catholica vult quod daemones sint aliquid, et possint nocere suis operationibus, et impedire carnalem copulam. Et ideo hujusmodi impedimenta si praecedant et sint perpetua, ut dictum est, simpliciter impediunt matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam diabolus est opus Dei, et non solum matrimonium; et inter opera Dei unum est fortius alio, et unum impeditur per aliud magis forte. Unde, cum diabolus sit fortior quam matrimonium, nihil prohibet, per ipsum, matrimonium impediri.

ARTICULUS XI.

(222.)

Utrum frigiditas impediat matrimonium. — (4, *dist* 34, *art.* 4, *ad* 3, *et dist.* 36, *art.* 1, *et dist.* 39, *art.* 4, *ad* 3.)

Circa secundum quaesitum est, utrum frigiditas impediat matrimonium. Videtur quod non. Quia senes sunt frigidi, et tamen contrahunt matrimonium.

In contrarium est, quia nullus obligat se ad impossibile. Sed impossibile est frigidis carnaliter alicui copulari. Ergo si ad hoc obligant se, pactum hujusmodi nullum erit.

Respondeo dicendum, quod frigiditas eadem ratione impedit matrimonium sicut maleficium; cum sit eadem impossibilitas in utroque: nihilominus tamen differt frigidus et maleficiatus. Frigidus enim est impotens simpliciter quantum ad omnes; maleficiatus vero est quidem impotens, non tamen quo ad omnes, sed quo ad unam tantum. Nam maleficium consistit in imaginatione viri respectu unius mulieris; inquantum scilicet operatione daemonis fit illi abominatio alicujus mulieris, quam propter horrorem refugit et respuit. Et ideo aliter impedit frigiditas, et aliter maleficium. Nam frigiditas impedit aliquem, ita quod oportet quod remaneat absque omni spe contrahendi, si ab una impediatur. Unde si aliquando aliquis efficitur potens, oportet reintegrare primum matrimonium. Unde frigiditas solvit contractum, et impedit contrahendum. Maleficiatus vero impeditur quantum ad istam tantum; unde datur ei licentia nubendi alteri, et mulieri similiter. Unde maleficium solvit contractum, sed non dirimit contrahendum, ut jam patet.

Ad primum ergo dicendum, quod senes sunt frigidi non quidem ad actum generationis, sed ad generationem prolis: et ideo cum possint carnaliter copulari, non solvitur matrimonium. Frigiditas vero quae omnino carnalem copulam impedit, solvit matrimonium.

QUAESTIO X.

Circa conversationem vero humanae vitae quaesita sunt quaedam per comparationem ad proximum, quaedam vero per comparationem ad res quae in usum hominum veniunt. Per comparationem vero ad proximum quaesitum est de correctione fraterna; circa quam duo quaesita sunt.

ARTICULUS XII.

(223)

Utrum debeat aliquis in publico vel in privato corrigere proximum vel fratrem suum. — (3 *part., quaest.* 60, *art.* 1, *ad* 1; *de Mal. quaest.* 3, *art.* 2, *ad* 1.)

Primo utrum debeat aliquis in publico vel in privato corrigere proximum, vel fratrem suum. Videtur quod occulte. Matth. 18, 15: *Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum.* Videtur ergo quod occulte sit corrigendus frater delinquens.

1. Contra, 1 ad Tim. 5, 20: *Peccantem coram omnibus argue.*

2. Praeterea, aliquae constitutiones hoc habent, ut scilicet publice corrigatur.

Respondeo dicendum, quod hujusmodi correctio ex caritate debet procedere; et inde est quod dicitur fraterna correctio; et ideo oportet ordinem fraternae correctionis sumere secundum ordinem caritatis. Ordo autem caritatis est ut quis bono proximi praeferat commune bonum: item ut velit bonum proximi et conscientiae et famae; et in his magis velit bonum conscientiae, quando utrumque haberi non potest. Et ideo his consideratis, credo quod si esset aliquod peccatum carnale seu spirituale quod vergeret in detrimentum multitudinis, statim est revelandum; cum praeponderet bonum commune in ordine caritatis, ut dictum est, bono proximi, sive sit famae sive conscientiae. Quando vero non timetur multitudinis detrimentum, tunc debet quis utrumque custodire, scilicet bonum famae et conscientiae, corrigendo occulte inter se et ipsum. Si autem ex hoc correctio non sequatur, tunc secundum ordinem Evangelii debet secum adhibere alium, vel etiam referre Ecclesiae. Nihilominus tamen et in hoc servandus est ordo; ut si peccatum sit publicum, publice corrigatur; si vero occultum, occulte: et ideo dicitur: *Si peccaverit in te frater tuus*, idest te sciente solum etc. quantum ad occultum; quantum vero ad publicum dicitur: *Peccantem*, scilicet publice, *coram omnibus argue.*

Et sic patet solutio ad primum utriusque partis.

Ad aliud vero dicendum, quod illud constitutionibus ordinatum est et servari debet in his quae vergunt in periculum et detrimentum societatis et collegii.

ARTICULUS XIII.

(221).

Utrum si aliquis sciat peccatum proximi peccet mortaliter referendo illud statim praelato suo. — (*Art.* 15, 16.)

Secundo quaeritur, utrum si aliquis sciat peccatum proximi, peccet mortaliter referendo illud statim praelato suo. Videtur quod sic. Quia facere contra ordinem Evangelii est peccatum mortale. Sed statim referre praelato est contra ordinem Evangelii. Ergo peccat mortaliter.

2. Contra est, quia hoc faciunt multi viri perfecti; qui nullo modo hoc facerent, si esset peccatum mortale.

3. Praeterea, praelati possunt non solum de praeteritis, sed et de futuro praebere cautelam: et ideo si eis referatur, non videtur esse peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod verbum Domini, quod dicit Matth. 18, de correctione fraterna, est intelligendum sicut alia verba quae dicit pertinentia ad humanos actus, et servari debet secundum quod dependet a caritate; et ideo dico, quod semper cum debitis circumstantiis intelligenda sunt. Sciendum est autem, quod in criminibus tripliciter proceditur secundum jura. Quia per inquisitionem; et hoc est in peccatis publicis; et non debet fieri, nisi praecedat clamor congregationis. Item per denuntiationem et per accusationem; et hoc est in privatis. Si autem procedatur per accusationem, tunc debet fieri praescriptio, quia obligatur accusans ad talionem; et in hoc intenditur ut finis bonum reipublicae; unde hoc potest fieri secundum voluntatem, sive publice sive privatim. Si autem procedatur per denuntiationem, tunc debet praecedere fraterna admonitio, quia finis hujus est emendatio proximi; et ideo debet servari ordo fraternae correctionis.

Utrum autem statim cum quis scit fratrem suum peccasse, debeat denuntiare praelato, dico, quod in his distinguendum est de conditionibus subditi et praelati. Nam si ego scio quod frater per me corrigetur, tunc non debeo hoc denuntiare praelato. Si autem videtur quod hoc melius fiat per praelatum, et praelatus nihilominus sit pius, discretus et spiritualis, non habens rancorem seu odium adversus illum subditum, tunc licite potest hoc denuntiare sibi: et tunc non dicit Ecclesiae, quia non dicit ei sicut praelato, sed sicut personae proficienti ad correctionem proximi et emendam. Sed quia, propter conditiones diversas praelatorum et subditorum, non potest in hoc dari generale judicium: quia aliquando praelatus vel movetur ad odium adversus subditum, vel subditus non bene ferret verba praelati; ideo tenendum est hoc pro regula, quod in omnibus istis semper servanda est caritas, et quod melius et magis expedire videtur: et si hoc intendat, scilicet emendam proximi, et servet quantum potest bonum caritatis, tunc denuntiando non peccat; si vero denuntiet cuicumque personae hoc ex malitia, et ut proximus confundatur vel deprimatur, tunc denuntians sive accusans peccat mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod si statim aliquis referat praelato adhibens debitas circumstantias, et considerans magis expedire, non facit contra praeceptum Evangelii, quia non dicit hoc Ecclesiae, sed personae proficienti, ut dictum est; et ideo non peccat mortaliter.

Ad secundum dicendum, quod etiam perfecti viri peccarent mortaliter, si denuntiando praelato vel alicui personae intenderent aliquid quod est contra intentionem praecepti.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis referat praelato culpam proximi intendens vel cautelam in futurum, vel aliquid hujusmodi quod ad emendam proximi videret expedire, non peccat. Si autem hoc sive praelato sive alicui amico suo ex malitia referat, tunc peccat mortaliter. Quod si ex incautela alicui dixerit hoc, ita tamen quod non proveniat inde aliud vel infamia vel vituperium proximo delinquenti, tunc non peccat mortaliter, licet incaute agat.

QUODLIBETUM DUODECIMUM.

QUAESTIO I.

Quaesitum est de rebus quae sunt supra hominem, et de rebus humanis. Circa primum quaesitum est de Deo, de Angelis, et de caelo. Circa primum quaesitum est de Deo quantum ad suum esse, quantum ad suam potentiam, quantum ad ejus praedestinationem.

ARTICULUS PRIMUS.

(225.)

Utrum in Deo sit tantum unum esse.
(1 *part., quaest.* 3, *art.* 3; *et* 1, *dist.* 8, *art.* 1.)

Circa primum quaesitum est, utrum in Deo sit tantum unum esse, scilicet essentiale, ut praeter illud sit etiam in Deo esse personale. Et videtur quod sic. Quia aliud est Patrem esse, aliud Filium esse, et aliud Spiritum sanctum esse. Sed esse essentiale non est aliud et aliud. Ergo etc.

2. Praeterea, proprium formae est quod det esse. Sed in divinis sunt tres proprietates personales, quae obtinent vicem formae. Ergo etc.

Contra Augustinus dicit: *In divinis tantum unum esse.*

Respondeo dicendum, quod veritas fidei habet quod in divinis solum est distinctio quae est secundum relationes oppositas; relatio autem, sicut et quaelibet forma, habet esse ex comparatione ad illud cui inest: unde esse filiationis est per comparationem ad subjectum cui inest. Relatio autem in divinis non distinguitur ab eo cui inest vel in quo est, quia est ipsa res quae refertur; sed distinguitur solum ex parte ejus cui opponitur: et ex hac parte non consideratur (1) esse relationis, sed distinctio et oppositio ejus; et ideo est in Deo unum tantum esse, scilicet essentiale.

Ad primum ergo dicendum, quod esse dupliciter dicitur: quandoque enim esse idem est quod actus entis; quandoque autem significat compositionem enuntiationis; et sic significat actum intellectus, quo modo intelligitur quando dicitur quod aliud est esse Patris et aliud Filii, non primo modo.

Ad secundum dicendum, quod sicut et quaelibet forma, paternitas facit esse, scilicet Patrem, qui est divinum esse, et facit tantum unum esse, inquantum paternitas facit esse.

QUAESTIO II.

Deinde quaesitum est de potentia Dei.

(1) *M.* desideratur.

ARTICULUS II.

(226.)

Utrum (1) *Deus possit facere contradictoria esse simul vera, et infinita esse simul actu.*

Et primo, utrum Deus possit facere contradictoria simul esse; 2.° utrum possit facere infinita in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod non: et hoc non importat in Deo imperfectionem potentiae; sed quia hoc non habet rationem possibilis. Nam omnis virtus activa producit effectum sibi similem. Omne autem quod agit, agit inquantum est ens actu. Ergo effectus agentis est ens actu. Quidquid ergo repugnat ei quod est esse actu, repugnat potentiae activae: quod esset, si contradictoria simul essent.

Ad secundum dicendum, quod esse aliquid infinitum actu posset suspicari ex primo aspectu quod esset impossibile: quia sequeretur illud esse aequale Deo. Sed hoc non sequitur: quia ei quod est infinitum omnibus modis, non adaequatur illud quod est infinitum uno modo. Dato enim quod esset ignis infinitus secundum magnitudinem, non adaequabitur Deo: quia etsi sit infinitus ignis in quantitate, tamen est quid finitum specie; Deus autem omnibus modis est infinitus. Cum ergo quaeritur utrum sit possibile Deo facere aliquid infinitum in actu, dicendum quod non. Potentiae enim agentis per intellectum aliquid repugnat dupliciter: uno modo quia repugnat potentiae ejus; alio modo quia repugnat modo quo agit. Primo modo non repugnat potentiae Dei absolutae, quia non implicat contradictionem. Sed si consideretur modus quo Deus agit, non est possibile. Deus enim agit per intellectum et per Verbum, quod est formativum omnium; unde oportet quod omnia quae agit, sint formata. Infinitum autem accipitur sicut materia sine forma; nam infinitum se tenet ex parte materiae. Si ergo Deus hoc ageret, sequeretur quod opus Dei esset aliquid informe; et hoc repugnat ei per quod agit, et modo agendi; quia per Verbum suum omnia agit, quo omnia formantur.

QUAESTIO III.

Deinde quaesitum est de praedestinatione, utrum sit certa.

ARTICULUS III.

(227.)

Utrum praedestinatio sit certa. — (1 *part., quaest.* 25, *art.* 3, *ad* 3, *et art.* 6, *et art.* 8, *ad* 3; *et de Ver., quaest.* 6, *art.* 3.)

Et videtur quod non. Quia possibile est praedestinatum damnari, sicut Petrum, si fuisset statim mortuus, quando peccavit Christum negando.

2. Si vero dicas quod praedicta locutio est de dicto vera, de re vero non; contra. Quia hoc habet locum in formis separabilibus; sed haec forma quae est praedestinatio, est inseparabilis.

Respondeo dicendum, quod praedestinatio est

(1) Editio Patavina an. 1698: *Utrum possit Deus facere ut contradictoria sint simul.* In Veneta editione 1611, apud Juntas, deest omnino titulus.

quaedam pars divinae providentiae: providentia autem dicit directionem aliquorum in finem; et haec praesupponit scientiam et voluntatem. Sic ergo praedestinatio habet certitudinem ex parte scientiae Dei, qui non potest falli; et ex parte voluntatis divinae, cui non potest aliquid resistere; et ex parte providentiae, quae certissimo modo ducit ad finem, cum Deus sit sapientissimus.

Ad primum ergo dicendum, quod praedestinatio habet certitudinem, et tamen non est necessarium praedestinatum salvari, sed remanet contingens. Dictum est enim quod habet certitudinem ex scientia, voluntate, et providentia; et nullum istorum contingentiam impedit. Scientia non, quia scientia Dei est futurorum prout sunt in praesenti, et secundum hoc sunt determinata. Voluntas non, quia voluntas Dei est principium totius entis; ergo non cadit sub ratione contingentiae vel necessitatis, sed haec effluunt et ordinantur ex Dei voluntate; et sic ipsa Dei voluntas facit quaedam contingentia, praeparando causas contingentes illis rebus quas vult esse contingentes; et similiter necessarias causas rebus et effectibus necessariis. Et sic voluntas Dei semper impletur; non tamen omnia necessario eveniunt, sed eo modo quo Deus vult ea esse, et vult quod sint contingenter. Providentia non, quia non tollit contingentiam.

Ad secundum dicendum, quod bona est distinctio. Sed ad objectum de formis dicendum, quod aliter est de formis realibus, et aliter de praedicatis quae important aliquid pertinens ad actum rationis: quia in primis, scilicet realibus, si in eis debeat habere locum talis distinctio, oportet inesse separationem in re et in consideratione; in secundis non requiritur, sed oportet quod res illa cadat sub alia consideratione. Et sic dico, quod iste praedestinatus potest considerari vel ut in se, vel ut divinae cognitioni relatus; et sic uno modo attribuitur ei quod possit damnari, alio modo non.

ARTICULUS IV.

(18)

Utrum omnia subsint fato.

Deinde quaesitum est de fato, utrum omnia subsint fato.

Respondeo dicendum, quod primo oportet scire quid sit fatum; et sic postea faciliter patebit ad propositum. Videmus autem multa contingenter evenire; et ideo olim fuit dubium, utrum ista quae variabiliter et inordinate contingunt, reducantur in aliquam causam ordinantem. Et qui dicunt non, dicunt fatum nihil esse, ut Tullius dicit. Quidam dicunt quod in aliquam causam superiorem ordinantur; et isti nominaverunt fatum a *for faris*, quasi hic omnia sint praefata a quadam superiore causa.

Sed horum est triplex opinio. Quidam enim reduxerunt hoc in quamdam seriem causarum quam dicunt fatum, sicut Stoici, qui dicunt quod nihil est quod non habeat causam, et posita causa necesse est ponere effectum. Si ergo evenit vel est talis vel talis effectus, habuit causam, et haec causa aliam causam, et sic deinceps: sicut aliquis est occisus de nocte, quia exivit domum; quare exivit domum, quia sitivit; quare hoc, quia salsa comedit; et sic quia comedit salsa, ex necessitate moritur. Aristoteles respondet negans duo prima. Primo, quod non quicquid fit, habet causam, sed tantum quod fit per se. Quod autem ego occidar me exeunte, est per accidens. Secundo dicit, quod non, posita causa, ponetur effectus; quia potest impediri; et ideo non sequitur, vel non stat series causarum.

Alii reducunt haec in aliam causam, scilicet in corpora caelestia, ex quorum necessitate dicunt omnia accidere: unde dicunt quod fatum nihil aliud est quam vis positionis siderum. Haec autem opinio dupliciter est falsa. Primo quantum ad res humanas, quae proveniunt ab intellectu, qui cum sit virtus incorporea, non subjacet actioni alicujus corporis; et ponere animam subjacere virtuti corporum caelestium, nihil aliud est quam ponere intellectum non differre a sensu, ut dicit Philosophus in 1 de Anima in fine (text. comm. 150); tamen per accidens et occasionaliter subditur anima caelo, inquantum intellectus afficitur per passionem corporis, non tamen ex necessitate movetur ab eo. Secundo, quia multa in rebus naturalibus contingunt quae non accidunt ex necessitate caeli, sed per accidens, et non habent causam.

Alii reducunt omnia haec in causam supra caelestem, scilicet in providentiam Dei, a qua omnia sunt praedeterminata et ordinata; et secundum istos fatum erit quidam effectus providentiae: quia providentia nihil aliud est quam ratio ordinis rerum prout est in mente divina; fatum vero est explicatio illius ordinis prout est in rebus; unde Boetius: *Fatum est immobilis dispositio rebus mobilibus inhaerens.*

Sic ergo accipiendo fatum, potest dici quod omnia subjiciuntur fato; unde dicitur Osee 2, 16, super illud: *Non vocaberis ultra Baalim, sed vir meus*, quod idem est utrumque; sed Deus noluit hoc, quia Baalim nomen erat cujusdam gentium; et ideo sunt vitanda nomina gentilium, cum quibus nec nomina convenit habere communia. Et ideo Augustinus dicit: *Si quis hoc modo intelligat fatum, sententiam teneat, linguam corrigat*; ut non dicat fatum, sed providentiam Dei.

QUAESTIO V.

Deinde quaesitum est de Angelis; et circa hoc quaesita sunt duo.

ARTICULUS V.

(229.)

Utrum esse Angeli sit accidens ejus.

Primo utrum esse Angeli sit accidens ejus. Et videtur quod non. Quia accidens intelligitur inesse alicui praeexistenti. Angelus autem non praeexistit ipsi esse.

Contra, Hilarius dicit etc.

Respondeo dicendum, quod opinio Avicennae fuit, quod unum et ens semper praedicant accidens. Hoc autem non est verum; quia unum prout convertitur cum ente, signat substantiam rei, et similiter ipsum ens; sed unum prout est principium numeri, signat accidens.

Sciendum ergo, quod unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid

maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu; et sic nulla forma est nisi per esse.

Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cujuslibet formae existentis, sive sine materia, sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium; inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi inquantum participat operationem divinam; et sic, proprie loquendo, non est accidens. Et quod Hilarius dicit, dico quod accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae; et sic est esse in rebus creatis, quia in solo Deo esse est ejus essentia.

ARTICULUS VI.

(230.)

Utrum diabolus cognoscat cogitationes hominum.

Secundo quaesitum est, utrum diabolus cognoscat cogitationes hominum.

Respondeo dicendum, quod cognoscere cogitationes cordis potest contingere dupliciter; in se et per se, et in aliquo effectu. Primum solius Dei est; Hierem. 17, 9: *Pravum est cor hominis et inscrutabile*; unde nec Angeli sic eas cognoscunt: cujus ratio est triplex. Una propter debilitatem esse quod habet; eo quod supra gradum quo aliquid est ens in potentia, est gradus quo res sunt in anima. Alia ratio est, quia quod est in veritate causae alicujus, non potest cognosci nisi a causa quae nata est movere illam; voluntatem autem movet solus Deus. Cum ergo omnes cogitationes dependeant a voluntate sicut a sua causa, solus Deus eas cognoscit. Alia ratio est, quia Angeli illa quae cognoscunt naturaliter, cognoscunt per species naturaliter inditas, et hae sunt species rerum naturalium, non autem cogitationum: quia haec non reducuntur ad causam naturalem, vel non pertinent ad cognitionem naturalium. Tamen per effectus cogitationum cognoscunt cogitationes, sicut et homo facit, cum ipsi subtilius cognoscant effectus qui causantur ex cogitationibus. Nam secundum cogitationes homo afficitur aliqua passione, et per eas movetur cor; et hos motus subtilius ipsi cognoscunt quam nos; et sic aliquid cognoscunt de cogitationibus cordis; et hoc Augustinus dicit in lib. de Divinat. daemonum; licet alibi dicat, quod determinare in eis talem cognitionem sit praesumptuosum.

QUAESTIO VI.

Deinde quaesitum est de caelo; et circa hoc quaesitum fuit, utrum caelum vel mundus sit aeternus.

ARTICULUS VII.

(231.)

Utrum caelum vel mundus sit aeternus.

Respondeo dicendum, quod non; sed mundum incepisse est de numero eorum quae cadunt sub fide, non sub demonstratione. Nam quae dependent ex simplici voluntate Dei, possunt esse et non esse. Et ad hoc quod non sit, non inducit aliqua necessitas ex parte Dei: divina autem bonitas, quae est finis rerum, potest ita esse si non sit mundus sicut si sit mundus.

ARTICULUS VIII.

(232.)

Utrum caelum sit animatum.

Secundo quaesitum est, utrum caelum sit animatum.

Respondeo dicendum, quod de hoc diversimode sentiunt doctores Ecclesiae. Hieronymus enim dicit super Ecclesiasten, quod sol est animatus; Damascenus hoc negat: et haec differentia etiam est apud Philosophos. Plato enim et Aristoteles ponunt corpora supercaelestia animata esse; Anaxagoras vero non; et ideo legitur fuisse occisus. Ego autem dico, secundum Augustinum 2 super Genesim ad litteram, quod non refert ad fidem, utrum sic vel aliter sit; unde hoc non determinat in Enchiridion; addens, quod si ponamus corpora caelestia esse animata, non ideo erunt in judicio tres ordines judicandorum, scilicet Angelorum et hominum et animarum, quia illae animae computabuntur cum Angelis. Et hoc sensisse videtur ille qui fecit praefationem, cum dicit: *Caeli caelorumque virtutes.* Et ratio patet (1).

QUAESTIO VII.

Deinde quaesitum est de homine quantum ad naturam, et quantum ad gratiam et quantum ad culpam. Circa primum quaesita sunt tria. Primo quantum ad animam. Secundo de cognitione animae. Tertio de effectu cognitionis.

ARTICULUS IX.

(233.)

Utrum anima perficiat corpus immediate, vel mediante corporeitate.

Circa animam quaesita sunt duo. 1.° utrum anima perficiat corpus immediate, vel mediante corporeitate.

Respondeo dicendum, quod in nullo corpore est nisi una forma substantialis: cujus est ratio triplex. Prima est, quia si plures, sequens non erit forma substantialis, quae facit esse simpliciter; sed solum accidentalis, quae facit esse hoc. Item, si sit acquisita forma substantialis, non erit generatio simpliciter. Item, quia non esset compositum ex anima et corpore unum simpliciter; sed duo simpliciter, et unum per accidens.

Sic igitur corporeitas dicitur dupliciter (1): quandoque tres dimensiones; et hoc non est forma substantialis, sed accidens: aliquando dicitur quaedam forma, ex qua provenit trina dimensio; et haec non est alia forma specifica.

(1) *In edit. Patav. jam citata deest*: Et ratio patet.
(2) *Al.* si dicatur corporeitas est forma corporis, corporeitas dicitur dupliciter.

ARTICULUS X.

(234.)

Utrum anima traducatur.
(1 *part.*, *quaest.* 118, *art.* 2, *et ad* 3.)

Secundo utrum anima sit ex traduce.

Respondeo dicendum, quod Augustinus hanc quaestionem non determinat, sed indeterminatam relinquit in lib. eccles. Dogmat.: sed ille liber non est Augustini, sed Gennadii. Gregorius etiam non vult determinare Credendum est tamen quod non. Et est una ratio Philosophi in lib. de Animalibus, quod impossibile est quod virtus corporea producat id quod excedit corpus: virtus autem seminis est virtus corporea. Alia ratio est 7 Metaph. (text. comm. 27), quia enim quidam posuerunt quod formae naturales sunt ex creatione: cum materia aeris recipit formam ignis; aut inerat, et sic est latitatio; aut non inerat, ergo fit de novo. Non ex aliquo, sed ex nihilo; ergo creatur. Solvit Philosophus, quia forma non fit, sicut nec ens, vel esse habens per se; sed fit compositum, quod habet esse subsistens. Si ergo est aliqua forma quae per se subsistat, illa habet per se fieri. Anima autem habet esse per se subsistens, et remanet corrupto corpore; et ita oportet quod habeat suum fieri.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaesitum est de cognitione hominis; utrum intellectus humanus cognoscat singularia.

ARTICULUS XI.

(235.)

Utrum intellectus humanus cognoscat singularia. — (1 *part.*, *quaest.* 86, *art.* 1, *corp. et* 3, 4, *corp.*, *et quaest.* 89, *corp. ad* 1; *et* 2-2, *quaest.* 47, *art.* 3, *ad* 1; *et de Ver. quaest.* 19, *art.* 2; *et art.* 143 *hujus.*)

Respondeo dicendum, quod aliquid cognoscitur dupliciter: directe et indirecte, scilicet per reflexionem. Differt autem inter intellectum humanum et divinum; quia humanus non cognoscit directe singulare, divinus autem sic: quia cognitio fit per similitudinem cogniti in cognoscente; et haec est in intellectu nostro per abstractionem a conditionibus inviduantibus et a materia; et ideo, cum recta cognitio sit per speciem, ideo non cognoscit directe nisi universale. Intellectus autem divinus cognoscit non per similitudinem a re acceptam, sed per extensionem suae essentiae ad res; et haec similitudo, scilicet divina essentia, in Deo est omnium quae sunt in re, expressa similitudo; et ideo directe cognoscit quidquid est in re, et quod pertinet ad materiam individualem. Sed quaerens Philosophus si separatus est intellectus, et cognoscit quae sunt in materia; dicit, quod oportet quod hoc cognoscat aut alio (1), sicut formas separatas cognoscit intellectu, et conjunctas materiae per imaginationem; aut alio modo, scilicet per extensionem, inquantum conjungitur phantasiae, quae repraesentat sibi phantasma: et sic indirecte cognoscit.

(1) *Al.* et alia.

QUAESTIO IX.

Deinde quaesitum est de effectu cognitionis; et primo utrum habitus scientiae acquisitae remaneant post hanc vitam.

ARTICULUS XII.

(236.)

Utrum habitus scientiae acquisitae remaneant post vitam. — (*Art.* 57; *et* 1 *part.*, *quaest.* 89, *art.* 1, *ad* 3, *et art.* 3, *ad* 4, *et art.* 5, *et* 6, *corp.*; *et* 1-2, *quaest.* 67, *art.* 2.)

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam dicunt quod non, sequentes Avicennam in 6 Natural., quod species acquisitae non remanent in intellectu possibili nisi quamdiu actu intelligit; quod est falsum. Nam intellectus possibilis recipit species et retinet secundum modum suum; unde, cum ipse sit immobilis, utpote immaterialis et incorruptibilis, recipit species intelligibiliter secundum modum suum, et nunquam inde recedunt; et quod sint ibi etiam dum actu non intelligit, patet 3 de Anima (text. comm. 8), ubi dicitur, quod sunt in anima aliter quam dum actu intelligit, scilicet habitu. Et sic dico, quod remanent sive in damnatis sive in beatis. Tamen (1) destruuntur ibi habitus scientiarum quantum ad modum scientiae; quia hic semper intelligit convertendo se ad phantasmata propter corpus; et non solum propter hoc phantasmatibus indigemus, sed ad utendum hujusmodi speciebus; et iste modus non erit tunc, quia non convertet se ad phantasmata.

ARTICULUS XIII.

(237.)

Utrum verba humana habeant vim ad movendum bruta. — (4, *dist.* 34, *quaest.* 1, *art.* 1, *a princ.*)

Secundo, utrum verba humana habeant vim ad movendum bruta, puta serpentes.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest habere virtutem aliquam et secundum propriam naturam et secundum virtutem superioris causae; verbi gratia, commixtum ex elementis habet virtutem unam ex natura elementorum, secundum motum praedominantis elementi; aliam habet ex corpore caelesti, sicut quod adamas attrahit ferrum; quod non reducitur ad virtutem elementarem.

Aliqui ergo dicunt quod non solum naturalia corpora sed artificialia sortiuntur virtutes aliquas ex impressione corporum caelestium, puta imagines vel figurae sub certa constellatione factae; et sic hoc verum est, scilicet quod super artificialia sit hujusmodi virtus impressa. Potest etiam dici quod verba prolata in certo tempore habeant efficaciam movendi; sed hoc non est verum. Nam in rebus naturalibus omnia quae habent aliquam virtutem ex corpore caelesti, habent illam consequentem aliquam formam; unde nihil agit ad speciem nisi ex virtute corporis caelestis; et sic forma est

(1) *Al.* item.

prius in unoquoque quam virtus ad talia. Remota ergo priori removetur posterior. Si ergo hujusmodi virtutes attribuuntur aliquibus, oportet quod radicentur super formam aliquam. Formae autem artificiales non sunt nisi figurae quaedam: et ideo falsum est quod verba et hujusmodi, virtutem aliquam habeant ex corpore caelesti; sed si habent aliquam, hoc habent ex spiritu immundo, qui immiscet se verbis hominum, ut decipiat, secundum Augustinum; unde aliquando utuntur verbis fabulosis, falsis et vanis, quibus ad illudendum homines se immiscent. Unde omnia ista frivola et superstitiosa sunt, et imagines astronomicae, in quibus etsi non adsit aliqua expressa invocatio daemonum, tamen est ibi quidam tacitus consensus. Tamen si aliquis dicat verba Dei et sacra sine immutatione et fraude, sed bona et divina intentione; non est incantatio, sed oratio. Chrysostomus tamen super Matth. ibi, *Dilatant phylacteria etc.*, reprehendit illos qui collo verba Evangelii suspendunt, cum virtus Evangelii non sit in figuris litterarum, sed in fide. Non tamen (1) damno illos qui super se gerunt Evangelium ex devotione, quia B. Caecilia Evangelium Christi semper gerebat in pectore, sine tamen aliqua additione vel verborum vel characterum vel ceterorum suspectorum.

QUAESTIO X.

Deinde quaesitum est de homine quantum ad gratiam; et circa hoc quaeruntur tria: primo de sacramentis; secundo de virtutibus; tertio de officiis. De primo tria quaesita sunt: primo de sacramentis gratiae; secundo de effectu sacramentorum; tertio de unitate Ecclesiae. De sacramentis gratiae quaerebantur duo: 1.° de baptismo; 2.° de poenitentia.

ARTICULUS XIV.

(238.)

Utrum aqua habeat virtutem ad emundationem. — (**3** *part., quaest.* 66, *art.* 2 *et* 3; *et* 4, *dist.* 3, *art.* 3, *quaest.* 1.)

Ad primum quaeritur, utrum aqua habeat virtutem ad emundationem; idest utrum propria virtute mundet, vel virtute concomitante.

Respondeo dicendum, quod duplex est opinio in hujusmodi, non solum de aqua, sed de omnibus Ecclesiae sacramentis.

Quidam enim dicunt, quod sacramenta non habent virtutem vel vim operandi in anima, sed tantum extra, et divina virtus concomitans facit illum effectum: et inducunt exemplum Bernardi. Sit aliquis Episcopus qui investiat aliquem de praebenda per annulum, annulus non est causa praebendae, sed signum. Sed hoc non est sane dictum: quia sic non esset aliqua praerogativa sacramentorum novae legis ad vetera: quia etiam in illis virtus coassistens (2) fidei credentium in Christum venturum justificabat.

Et ideo dicendum, quod sacramenta habent in se virtutem justificandi, et ad alios effectus ad quos ordinantur, et non solum quod sint signum; unde Augustinus: *Quae est tanta vis aquae, ut corpus tangat et cor abluat?*

(1) *Al.* et cum virtus Evangelii non sit in figuris litterarum, sed in fide, non tamen etc.

(2) *Edit. Pat.* consistens.

Sciendum tamen, quod duplex est virtus; scilicet et propria et instumentalis, sicut patet in serra. Sic sacramenta habent virtutem instrumentalem ad spiritualem effectum: quia cum sacramentum adhibetur cum invocatione divina, efficit hunc effectum. Et hoc est conveniens (1): quia Verbum, per quod omnia sacramenta virtutem habent, habuit carnem, et fuit Verbum Dei: et sicut caro Christi habuit virtutem instrumentalem ad faciendum miracula propter conjunctionem ad Verbum, ita sacramenta per conjunctionem ad Christum crucifixum et passum.

QUAESTIO XI.

Deinde quaesitum est de poenitentia: et primo, utrum non habens curam animarum possit absolvere in foro confessionis.

ARTICULUS XV.

(239.)

Utrum non habens curam animarum possit absolvere in foro confessionis. — (4, *dist.* 15, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 3 *et* 4,)

Respondeo dicendum, quod aliter est in sacramento poenitentiae, et aliter in quibusdam aliis sacramentis. Nam in quibusdam qui habet ordinem, potest ex hoc ipso inducere effectum sacramenti in omni casu; scilicet in illis in quibus quod est effectus sacramentorum, est res existens extra sacramentum. Unde sacerdos degradatus et excommunicatus licet peccet, tamen consecrat et baptizat; et similiter Episcopus consecratus, quia confert characterem. In poenitentia autem non imprimitur character, nec effectus, nisi justificatio poenitentis; quod non potest fieri nisi per potestatem judicativam. Non habens autem curam animarum, non habet hanc potestatem.

ARTICULUS XVI.

(240.)

Utrum liceat in aliquo casu revelare confessionem.

Secundo utrum liceat in aliquo casu revelare confessionem.

Respondeo dicendum, quod non, nec verbo nec facto nec nutu, nec aliquo signo licet facere, quia est sacrilegium. Nam ita est in sacramentis novae legis quod efficiunt quod figurant. Effectus autem poenitentiae est occultatio peccatorum ab oculis Dei viventis; et haec occultatio significatur per secretum confessionis. Et ideo, sicut profanaret sacramentum qui conficeret corpus et sanguinem Christi de alio quam de pane et vino, ita esset revelans sacrilegus.

ARTICULUS XVII.

(241.)

Utrum liceat appetere Episcopatum.

Tertio, utrum liceat appetere Episcopatum.

Respondeo dicendum, quod contingit appetere praelationem dupliciter: aut propter necessitatem

(1) *Al.* inconveniens.

urgentem, aut non urgentem. Primo modo dupliciter: vel quando imponitur a superiori, vel quando non invenitur aliquis qui velit onus praelationis subire; tali necessitate existente meritorium est appetere. Unde Isa. 6, 8: *Quem mittam, et quis ibit nobis?* respondit: *Ecce ego, mitte me*; tamen ante dixit se indignum. Secundo modo, scilicet quando non urget necessitas, sic non licet: quia non potest carere aut vitio injustitiae, si velit se minorem praeferri majoribus; aut vitio praesumptionis, si reputet se sufficientem praeferri aliis; unde Chrysostomus super illud *Reges gentium etc.*: *Primatus ecclesiasticos concupiscere nec justum nec utile.*

QUAESTIO XII.

Deinde quaesitum de effectu sacramentorum; utrum compaternitas causetur ex praeambulis ad sacramenta, puta ex catechismo et hujusmodi.

ARTICULUS XVIII.

(242.)

Utrum compaternitas causetur ex praeambulis ad sacramenta.

Et videtur quod sic. Dicit enim quaedam Decretalis, quod *a primo pabulo salis non potest fieri uxor.* Ergo contrahitur ibi compaternitas.

2. Praeterea, catechumenus censetur Christianus. Sed qui dat Christianismum, efficitur compater. Ergo etc.

Respondeo, quidam dicunt, quod omnia illa sacramentalia sufficiunt ad causandum compaternitatem. Quidam dicunt, quod solum contrahitur quantum ad tria; scilicet in catechismo, baptismo et confirmatione. Sed mihi videtur quod solum contrahitur in duobus, scilicet in baptismo et confirmatione. Quia compaternitas similitudo quaedam est paternitatis; paternitas autem non fit nisi in generatione: et ideo solum in illis sacramentis in quibus est quaedam generatio spiritualis, contrahitur compaternitas, quae matrimonium impedit.

Ad primum ergo dicendum, quod illa non sunt intelligenda singillatim, sed sunt accipienda collective et simul, quia in omnibus illis aliquis efficitur compater.

Ad secundum dicendum, quod catechumenus dicitur Christianus per fidem, non per baptismum, quem nondum suscepit; et ille qui dat Christianismum, dat sacramentum baptismi.

QUAESTIO XIII.

Deinde quaesitum fuit, utrum sit una Ecclesia quae fuit in principio tempore Apostolorum et quae est modo.

ARTICULUS XIX.

(243.)

Utrum una sit Ecclesia quae fuit in principio Apostolorum et quae modo est.

Et videtur quod non. Quia nunc non utitur eisdem regulis. Tunc enim praelati erant sine auro et argento in zonis suis. Ergo etc.

2. Praeterea, non legitur quod Christus et Apostoli habuerint castra; modo autem Ecclesia habet. Ergo etc.

Contra, Matth. ult. 20: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.* Hoc autem non intelligitur tantum de Apostolis, quia omnes mortui sunt, et adhuc saeculum non est consummatum. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod eadem est numero Ecclesia quae tunc erat et quae nunc est: quia eadem fides et eadem fidei sacramenta, eadem auctoritas, eadem professio; unde dicit Apostolus, 1 Corinth. 1, 13: *Divisus est Christus? Absit.*

Ad primum ergo dicendum, quod verba Matthaei tripliciter exponuntur. Hilarius et Ambrosius exponunt secundum sensum mysticum, dicentes, *Nolite portare aurum etc.* idest nihil in spiritualibus ministeriis auro vendatis: *non duas tunicas*, idest non duplicem animam habeatis. Alii exponunt ad litteram; et una expositio est Augustini, qui dicit, quod illa verba non dicuntur per modum praecepti, sed permissionis; ita quod qui non servat non peccat, et qui servat melius facit; ut sit sensus: *Nolite portare*; idest, quando itis ad praedicandum, nolite soliciti esse de expensis, quia debentur vobis a populo: *Dignus est enim operarius etc.*: quasi diceret: ideo permitto quod non portetis, quia digni estis accipere ab aliis, quibus praedicatis. Paulus hoc non servavit, et tamen contra regulam hanc non fecit, sed supererogavit. Alia expositio est aliorum Sanctorum, qui dicunt quod haec dicta sunt praeceptive; sed hoc praeceptum datum est non ad semper servandum, sed ad primam missionem: bis enim eos misit; scilicet ante passionem Judaeis, et post resurrectionem Gentibus. In prima dixit eis: *In viam gentium ne abieritis*; in secunda dixit: *Docete omnes gentes.* In prima mandavit quod praedicta servarent, non autem in secunda. Et ratio hujus est, quia in prima solum mittebantur ad Judaeos, apud quos consuetum erat quod magistri eorum ab eis sustentarentur; et ideo sine scandalo poterant accipere, et uti potestate sibi concessa: apud vero gentiles non erat hujusmodi consuetudo, quia apud eos non erant hujusmodi praedicatores; et ideo fuisset eis scandalum, et visum fuisset eis quod pro quaestu Apostoli praedicarent; et ideo Paulus hoc praeceptum non servavit in gentibus; et ideo Dominus in secunda missione dixit: *Nunc qui habet saeculum, tollat similiter et peram.*

Ad secundum dicendum, quod Augustinus respondet in epistola contra Donastistas, et habetur super illud Psalm. 2: *Quare fremuerunt gentes.* Distinguit enim diversa tempora Ecclesiae. Fuit enim tempus quando astiterunt reges adversus Christum: et in illo tempore non solum non dabant fidelibus, sed eos occidebant. Aliud vero tempus est nunc, quo reges intelligunt, et eruditi serviunt Domino Jesu Christo in timore etc., et ideo in isto tempore reges sunt vassalli Ecclesiae. Et ideo est alius status Ecclesiae nunc et tunc, non tamen est alia Ecclesia.

QUAESTIO XIV.

Deinde quaesitum est de virtutibus: primo de quadam virtute intellectuali, scilicet de veritate; secundo de virtutibus moralibus. De veritate quae-

sita sunt duo: 1.° de fortitudine veritatis; 2.° de confirmatione veritatis, quae est per juramentum.

ARTICULUS XX.

(231.)

Utrum veritas sit fortior inter vinum et regem et mulierem.

Ad primum quaesitum est, utrum veritas sit fortior inter vinum, regem et mulierem. Et videtur quod vinum, quia immutat maxime hominem. Item quod rex, quia pellit hominem ad id quod est difficillimum; scilicet ad hoc quod se exponat periculo mortis. Item quod mulier, quia dominatur etiam regibus.

Contra, Esdrae 3, 4, 35: *Fortior est veritas.*

Respondeo dicendum, quod haec est quaestio proposita juvenibus dissolvenda in Esdra. Sciendum ergo, quod si consideremus ista quatuor secundum se, scilicet vinum, regem, et mulierem, et veritatem, non sunt comparabilia, quia non sunt unius generis: tamen si considerentur per comparationem ad aliquem effectum, concurrunt in unum, et sic possunt comparari. Hic autem effectus in quem conveniunt et possunt, est immutatio cordis humani. Quod ergo inter ista magis immutet cor hominis, videndum est.

Sciendum est ergo, quod immutativum hominis quoddam est corporale, et aliud est animale; et hoc est duplex, sensibile, et intelligibile. Intelligibile etiam est duplex, scilicet practicum, et speculativum. Inter ea autem quae pertinent ad immutantia naturaliter secundum dispositionem corporis habet excellentiam vinum, quod facit per temulentiam loqui. Inter ea quae pertinent ad immutandum appetitum sensitivum, excellentior est delectatio, et praecipue circa venerea, et sic mulier est fortior. Item in practicis, et rebus humanis, quae possunt hoc facere, maximam potestatem habet rex. In speculativis summum et potentissimum est veritas. Nunc autem vires corporales subjiciuntur viribus animalibus, vires animales intellectualibus, et intellectuales practicae speculativis; et ideo simpliciter veritas dignior est et excellentior et fortior.

ARTICULUS XXI.

(245.)

Utrum accipiens doctrinam alicujus experimenti sub juramento non communicandi teneatur servare juramentum.

Secundo quaeritur, utrum accipiens doctrinam alicujus experimenti sub juramento non communicandi, teneatur servare juramentum; et videtur quod sic. Quia sic obligatus non debet facere aliquid quod vergat in detrimentum illius qui dedit vel qui docuit. Hoc autem esset, si aliis communicaret. Ergo etc.

2. Praeterea, communicare tale experimentum, non tenetur ex parte salutis aeternae alicui. Cum ergo, non teneatur alteri communicare, non debet sic obligatus communicare.

Contra, non communicare salubre remedium, sive quodcumque bonum, est contra caritatem. Ergo etc.

Respondeo, aliter dicendum est hic simpliciter et aliter in casu. Simpliciter loquendo non tenetur, sed male fecit jurando. Juramentum enim non solum amittit vim quando juramentum est illicitum, sed etiam quando jurando pejerat; quia juramentum obligans debet habere judicium, justitiam et veritatem. Sed et si juro quandoque aliquid quod licet mihi non facere, puta, non ire ad Ecclesiam, non licet tamen jurare; quia licet sit mihi licitum pro aliquo tempore facere vel dimittere hujusmodi bonum, quod est ad Ecclesiam ire, non tamen licet mihi juramentum interponere et animum obfirmare ad aliquod bonum non faciendum, quia hoc est facere contra Spiritum sanctum. Et ideo juramentum contra omne id quod est de genere bonorum, est illicitum et non servandum. Tamen in casu servare tenetur, puta, si ille vel alius sufficiens medicus praesens esset, et paratus esset curare, et uti illo experimento in salutem corporalem aliorum.

Et sic patet solutio ad objecta.

QUAESTIO XV.

Deinde quaesitum est de virtutibus moralibus: et 1.° de virtutibus secundum se; 2.° specialiter de quodam actu justitiae, scilicet de restitutione.

ARTICULUS XXII.

(246.)

Utrum virtutes morales sint connexae. — (1 *part., quaest.* 73, *art.* 1; *et* 1-2, *quaest.* 85, *art* 10, *ad* 2; *et* 2 2, *quaest.* 146, *art.* 4; *et de Malo quaest.* 4, *art.* 5, *ad* 4.)

Ad primum quaesitum est, utrum virtutes morales sint connexae; et videtur quod non. Quia acquiruntur ex actibus, qui sunt divisi et distincti. Ergo potest acquiri una virtus sine alia.

2. Praeterea, Augustinus dicit: *Nihil contra divinam essentiam* (1) *dicit, qui dicit quod qui habet unam non habet omnes.*

3. Praeterea, virtutes habentur ex consuetudine, quae requirit tempus.

Respondeo dicendum secundum omnes Sanctos, quod sic; sed loquendo de virtutibus in communi duplex ratio assignatur a diversis, secundum quod diversimode locuti sunt de virtutibus. Virtutes enim cardinales dupliciter accipiuntur ab aliquibus.

Quidam enim dicunt virtutes esse quosdam modos generales qui requiruntur in omni virtute; puta, quod fortitudo est quaecumque firmitas animi in quibuscumque rebus: temperantia est moderantia animi in omnibus rebus; et sic de aliis. Et secundum istos necesse est quod virtutes sint connexae; quia isti modi generales requiruntur in omni virtute; et si aliquid horum defuerit, non est virtus aliqua; quia si temperantia rectitudinem non habeat, quae est justitia, vel non habeat animi firmitatem, quae est fortitudo, et sic de aliis, non est virtus. Et hunc modum Augustinus ponit 3 de Trinit. et Magist. in 3 Sent.

Alii autem accipiunt distinctionem harum virtutum secundum determinatas materias, sicut Aristoteles et Peripatetici. Unde prudentia, secundum

(1) Forte *sententiam.*

Philosophum, non est recta ratio in omnibus, sed solum in agibilibus: similiter justitia non dicit rectitudinem animi circa inquisitionem (1) omnium causarum, sed tantum circa commutationes et distributiones, et actiones humanas quae sunt ad alterum; fortitudo etiam dicit firmitatem animi non circa omnia, sed circa ea in quibus est difficillimum animum fortem habere, scilicet circa pericula quae sunt in bellis; temperantia vero est circa ea in quibus difficillimum est animum moderare; scilicet circa delectationes gustus et tactus, quae sunt maximae delectationes; non in quibuscumque aliis concupiscentiis, sicut scientiae vel pecuniae. Et sic etiam loquendo de virtutibus, virtutes morales sunt connexae; cujus connexionis ratio accipitur secundum Philosophum ex parte prudentiae; quia nulla virtus potest haberi sine prudentia, et impossibile est habere prudentiam sine virtutibus moralibus: cujus ratio est, quia prudentia nihil aliud est quam recta ratio agibilium. Impossibile est autem rectam rationem habere circa aliquid nisi ex recta ratione circa principia: principia autem agibilium sunt fines virtutum; et circa fines virtutum nullus bene se habet nisi per habitum illius virtutis: et sic necesse est quod prudentia habeat secum alias virtutes morales; similiter aliae non possunt haberi sine prudentia. Potest enim aliquis habere inclinationem naturalem ad actus alicujus virtutis sine prudentia; et quanto habet majorem inclinationem sine habitu virtutis, tanto pejus est, et plus impingere potest sine prudentia: sicut patet de illo qui habet fortitudinem naturalem sine discretione et prudentia. Et ideo dicit Gregorius: *Ceterae virtutes, nisi ea quae agunt, prudenter agant etc.* Est et alia ratio connexionis in virtutibus gratuitis propter caritatem in qua connectuntur: quia qui habet caritatem, habet omnes virtutes gratuitas; et similiter qui habet unam, habet caritatem.

Ad primum ergo dicendum, quod actus non sunt divisi secundum virtutes; quia non potest esse actus temperantiae sine actu fortitudinis, nec fortitudinis nisi cum actu temperantiae etc.

Ad secundum dicendum, quod hoc dicitur, quia non probatur per auctoritatem Bibliae.

Ad tertium dicendum, quod non dicuntur morales a consuetudine, sed amore; et dato quod indigent tempore, tamen non habebit virtutem nisi sit prudens.

QUAESTIO XVI.

Deinde quaesitum est de restitutione, quae est actus justitiae; et circa hoc quaesita sunt tria: 1.° de illis qui propter partes sunt extra civitates; 2.° de eo qui mala fide longo tempore praescripsit; 3.° de eo qui aliena consumpsit.

ARTICULUS XXIII.

(2)

Utrum expulsi propter partes, possint expetere bona sua ab illis qui sunt in civitate manentes.

Circa primum quaeritur; utrum expulsi propter partes, possint expetere bona sua ab illis qui sunt in civitate manentes; et videtur quod non. Quia multi de his qui sunt in civitate, culpam non habuerunt ad eorum expulsionem; et sic punirentur aliqui pro culpa alterius.

2 Praeterea, expulsi fuerunt contra partem Ecclesiae; et sic justum bellum. Ergo actio est contra eos; et sic damna eis non sunt restituenda.

3. Praeterea, secundum Philosophum, cum mutatur ordo civitatis, non remanet eadem civitas. Sed cum mutatur dominium et principatus, mutatur ordo, et sic non est eadem civitas. Ergo expulsi non pertinent modo ad civitatem quae prius erat. Ergo non tenentur eis ad restitutionem.

Contra, qui spoliatur a raptore, potest repetere, et accipere ea quae sunt sibi sublata. Ergo et illi expulsi.

Respondeo dicendum, quod aut sunt expulsi juste, scilicet propter eorum culpam, et sic non possunt repetere amissa; aut injuste, idest sine culpa et sine debito ordine justitiae; et sic possunt repetere. Si autem habent superiorem, debent per superiorem petere sibi restitui; si autem non habent superiorem, ipsimet possunt, si possunt, recuperare.

Ad primum ergo dicendum, quod non punitur sic aliquis pro peccato alterius, sed pro suo; quia majores omnia faciunt auctoritate et favore populi; et sic populus in favendo majoribus fuit in culpa. Praeterea illud intelligitur de poena spirituali qua nullus punitur sine propria culpa; non de corporali, qua frequenter unus pro alio punitur.

Ad secundum dicendum, quod inquantum juste agunt, sunt pro Ecclesia; inquantum injuste, contra Ecclesiam.

Ad tertium dicendum, quod si sunt eaedem personae, manifestum est quod tenentur sibi: aliae omnino non tenentur.

ARTICULUS XXIV.

(3)

Utrum ille qui mala fide praescripsit, teneatur ad restitutionem. - (*4, dist. 41, art. 5, quaest. 1, ad 2.*)

Secundo quaerebatur, utrum ille qui mala fide praescripsit, teneatur ad restitutionem; et videtur quod non. Quia lex dicit, quod qui etiam mala fide praescribit, acquirit dominium.

Contra, Decret. dicit, quod tenetur, nec acquirit dominium.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est contrarietas juris civilis et canonici: quia secundum jus civile praescriptio tenet, secundum jus canonicum talis praescribere non potest. Et ratio hujus contrarietatis est; quia alius est finis quem intendit civilis legislator, scilicet pacem servare et stare inter cives, quae impediretur, si praescriptio non curreret: quicumque enim vellet, posset venire, et dicere: Istud fuit meum quocumque tempore. Finis autem juris canonici tendit in quietem Ecclesiae, et salutem animarum. Nullus autem in peccato salvari potest nec poenitere de damno, vel de alieno, nisi recompenset.

Et ideo dicendum est, quod si quis praescribat bona fide possidendo, non tenetur ad restitutionem, etiam si sciat alienum fuisse post praescriptionem: quia lex potest aliquem pro peccato

(1) *Edit. Patav. et Veneta apud Juntas,* 1612, acquisitionem.

et negligentia punire in re sua; et illam alteri dare et concedere. Sed qui mala fide praescribit, tenetur emendare et satisfacere reddendo damnum quod intulit.

Ad primum ergo dicendum, quod verum est quod omnia sunt principum ad gubernandum, non ad retinendum sibi vel ad dandum aliis; et si quae leges tales sunt, tyrannicae sunt; et non absolvunt a conscientia, sed a foro judiciali et violent a.

ARTICULUS XXV.

(249.)

Utrum ille qui rem alienam consumpsit, teneatur ad restitutionem. — (2-2, *quaest.* 62, *art.* 2, *et quaest.* 79, *art.* 3, *ad* 2.)

Tertio quaerebatur, utrum ille qui rem alienam consumpsit, teneatur ad restitutionem; et videtur quod non. Quia ille cujus res fuerat, non habet actionem in consumptorem; intellige, si jus habet casum in praescriptione.

Contra, iste mala fide possedit alienum quod consumpsit.

Respondeo dicendum, quod tenetur: cujus ratio est, quia quilibet tenetur ad faciendum justitiam alteri. Consistit autem justitia in quadam aequalitate; unde nisi reintegretur aequalitas, non potest aliquis esse justus. Inaequalitas autem fuit quod consumpsit non rem suam; et ideo oportet quod reddat.

Ad primum ergo dicendum, quod licet non habeat actionem in eum qui consumpsit secundum jus civile, habet tamen secundum jus divinum, cujus finis est salus animarum; et ideo repugnat.

QUAESTIO XVII.

Deinde quaesita sunt de officiis quatuor: 1.° de officio expositorum sacrae Scripturae; 2.° de officio praedicatorum; 3.° de officio confessorum; 4.° de officio vicariorum.

ARTICULUS XXVI.

(250.)

Utrum omnia quae doctores sancti dixerunt, sint a Spiritu sancto.

Ad primum quaesitum est, utrum omnia quae doctores sancti dixerunt, sint a Spiritu sancto; et videtur quod non. Quia in suis dictis sunt aliqua falsa, nam in suis expositionibus quandoque dissonant. Non potest autem esse verum quod dissimile vel dissonum est: quia utraque pars contradictionis non potest esse vera.

Contra, ad eumdem pertinet facere aliquid propter finem et perducere ad illum finem. Sed finis Scripturae, quae est a Spiritu sancto, est eruditio hominum: haec autem eruditio hominum ex Scripturis non potest esse nisi per expositiones Sanctorum. Ergo expositiones Sanctorum sunt a Spiritu sancto.

Respondeo dicendum, quod ab eodem Spiritu scripturae sunt expositae et editae; unde dicitur 1 ad Cor. 11, 14: *Animalis homo non percipit ea quae Dei sunt; spiritualis autem judicat omnia,* et praecipue quantum ad ea quae sunt fidei, quia fides est donum Dei; et ideo interpretatio sermonum numeratur inter alia dona Spiritus sancti, 1 ad Cor. 12.

Ad primum ergo dicendum, quod gratiae gratis datae non sunt habitus, sed sunt quidam motus a Spiritu sancto: alias si essent habitus, Propheta quando vellet per donum prophetiae revelationem haberet, quod falsum est. Et ideo de aliquibus occultis revelandis aliquando tangitur mens a Spiritu sancto, et aliquando non, sed aliqua eis occultantur; unde dixit Elisaeus, 4 Reg. 4, 27: *Et Dominus celavit a me.* Aliquando etiam aliqua dicunt a se ipsis; sicut patet de Nathan, qui consuluit David quod aedificaret templum, postea autem a Domino reprehensus et quasi retractus prohibuit hoc ipsi David ex parte Dei. Hoc tamen tenendum est, quod quidquid in sacra Scriptura continetur, verum est; alias qui contra hoc sentiret, esset haereticus. Expositores autem in aliis quae non sunt fidei, multa ex suo sensu dixerunt, et ideo in his poterant errare; tamen dicta expositorum necessitatem non inducunt quod necesse sit eis credere, sed solum Scriptura canonica, quae in veteri et in novo testamento est.

QUAESTIO XVIII.

Deinde quaesitum est de praedicatoribus: et circa hoc quaesita sunt duo.

ARTICULUS XXVII.

(251.)

Utrum aliquis possit praedicare propria auctoritate.

Primo utrum aliquis possit praedicare propria auctoritate, ita ut liceat praedicare sine licentia praelati; et videtur quod sic. Quia praedicare est bonum alii facere. Sed debemus bonum operari ad omnes, ad Galat. 6. Ergo etc.

2. Praeterea, dicitur Eccli. 17, 12: *Unicuique mandavit Deus de proximo suo.* Ergo etc.

Contra, ad Rom. 10, 15: *Quomodo praedicabunt, nisi mittantur?* Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod nullus, quantumcumque scientiae magnae, vel quantumcumque sanctitatis, nisi missus a Deo vel a praelato, praedicare potest: quia nullum agens natum est agere nisi supra debitam materiam; praedicatio autem et exhortatio et doctrina, si sit publica respiciens totam Ecclesiam, et cura publica Ecclesiae, commissa est praelatis; et ideo nullus debet aliquid exercere quod requirat auctoritatem publicam, nisi praelati.

Ad primum ergo dicendum, quod cuilibet licet facere bonum sibi proportionatum, non autem quodcumque bonum.

Ad secundum dicendum, quod mandavit Deus monere proximum privata monitione et familiari.

ARTICULUS XXVIII.

(252.)

Utrum aliquis prohibitus a principe saeculari debeat dimittere praedicationem.

Secundo, utrum aliquis prohibitus a principe saeculari debeat dimittere praedicationem; et vide-

tur quod non: *Nolite timere eos qui occidunt corpus*; dicitur praedicatoribus (Matth. 10, 20). Ergo timore principum non debent dimittere.

2. Praeterea, Act. 5, 29: *Deo oportet magis obedire quam hominibus.* Sed Deus praecipit praecipue praelatis quod [praedicent; 2 ad Timoth. 4, 2: *Praedica verbum.* Ergo etc.

3. Praeterea, nullus debet obedire alicui in eo in quo peccat praecipiens. Sed princeps peccat prohibendo hoc. Ergo etc.

Contra, Act. 13, 46: *Quia repulistis verbum Dei etc.*

Praeterea, Matth. 10, 23: *Si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.*

Respondeo dicendum, quod hic est opus duplici distinctione: quia quando aliquis prohibetur praedicare, vel prohibetur solum a tyranno, aut simul a tyranno et populo. Si primo modo, sic, cum de multitudine sint aliqui qui audire volunt, non est dimittenda praedicatio, quamvis sit sic moderanda quo ad tempora et loca, ut ex timore ad tyrannum non impediatur: et quandoque etiam tunc liceret praedicare occulte per domos, sicut ab Apostolis legitur factum. Si secundo modo, tunc debet cedere praedicator et fugere ad alia loca secundum mandatum Domini. Et hoc etiam Gregorius dicit in dialogo, quod quando omnes sunt mali et indurati, debet eis dicere illud Apostoli, Act. 13, 45: *Qua repulistis a vobis verbum Dei etc.* Alia distinctio est hic habenda: quia praedicator aut habet curam animarum, aut non; idest aut praedicat ex necessitate officii, aut propria sponte, Si primo modo, sic non debet dimittere gregem etiam propter periculum mortis, dummodo possit aliquod bonum facere remanendo cum grege. Si secundo modo, sic etiam si posset ibi inter tales fructificare, non tenetur ibi stare, nec ad ponendum animam suam nisi in casu, puta si aliquis vellet corrumpere fidem; et tunc ubi fides periclitaretur, teneretur animam pro fratribus ponere, quia hoc est in praecepto in tali casu. Si autem non imminet talis casus, sic est in consilio, quia omnia consilia in casu sunt in praecepto.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus praecipit praedicare, tamen ordinate, et eo modo quo utile sit saluti animarum.

Ad secundum dicendum, quod non est aliquid dimittendum quod sit secundum Deum, timore mortis. Quod si aliquis sine causa et sine necessitate se ingerat ad periculum, non fit sapienter.

Ad tertium dicendum, quod falsum est. Nam secundum Augustinum, aliquando Imperator peccat praecipiendo, quod devotus miles non peccat obediendo; maxime si militi non constet illud esse peccatum.

ARTICULUS XXIX.

(253.)

Utrum liceat praedicatoribus recipere eleemosynas ab usurariis. — (4, *dist.* 15, *quaest.* 2, *art.* 4, *quaest.* 2, *et* 5, *corp.*)

Tertio, utrum liceat praedicatoribus recipere eleemosynas ab usurariis; et videtur quod sic. 1 ad Cor. 9, 2: *Si nos vobis spiritualia seminamus, magnum est, si nos carnalia vestra metamus?*

2. Praeterea, jus naturale habet quod homo vivat de labore suo: *Dignus est enim operarius mercede sua*; 1 Tim. 5, 18. Hoc enim concessum est homini a Creatore: *In sudore vultus tui vesceris pane*; Genes. 3, 19.

Contra, usurarii nihil habent nisi quod est alienum.

Respondeo dicendum, quod de rapina usurae et hujusmodi, in generali loquendo, non potest fieri eleemosyna; Isai. 61, 8: *Odio habens rapinam in holocaustum*, tamen in speciali casu praedicatoribus qui praedicant usurariis, et monent eos restituere, licitum est accipere: et haec est una ratio. Alia est quando non habent alias unde vivant, et in extrema necessitate omnia sunt communia, et ab omnibus licite accipere ad sustentationem et necessitatem possunt.

QUAESTIO XIX.

Deinde quaesitum fuit de officio confessorum: utrum aliquis possit confessiones audire de indulgentia Domini Papae sine voluntate proprii praelati.

ARTICULUS XXX.

(254.)

Utrum aliquis possit confessiones audire de indulgentia Papae sine voluntate proprii praelati. — (4, *dist.* 17, *quaest.* 3, *art.* 3, *qu.* 5.)

Et videtur quod non. Quia quilibet tenetur confiteri proprio sacerdoti. Ergo etc.

2. Praeterea, Papa nulli praejudicat propter aliquam indulgentiam.

Contra, Papa est super omnes. Ergo cui vult quid et quantum vult, potest committere et indulgere.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod quilibet sacerdos potest absolvere quemlibet a quolibet peccato; et licet non bene faciat absolvendo, tamen absolutus est. Et ratio horum fuit, quia simul datur presbytero in sua ordinatione potestas consecrandi corpus Christi, et potestas clavium; et ideo, sicut potest consecrare quamlibet hostiam, ita potest absolvere quemlibet. Sed hoc est erroneum: quia nullus potest absolvere propria auctoritate nisi eum qui est aliquo modo sibi subditus; quia actus fiunt in materia propria, et absolutio sacramentalis habet judicium annexum; et hoc, scilicet judicium, non est nisi in subditos et inferiores. Qui ergo non habet subditum, non potest absolvere: et sic jurisdictio dat materiam sacerdoti determinatam; secus autem est de hostia, quae est materia determinata. Cui ergo nulla cura committitur, habet clavem ligatam, ut juristae dicunt, scilicet quia non habet omnino materiam.

Alii dicunt, quod nullus potest etiam auctoritate superioris praelati absolvere subditum inferioris praelati contra voluntatem ipsius; puta, non potest auctoritate Episcopi contra voluntatem parochialis (1) aliquem absolvere. Hoc etiam est erroneum: quia ad absolvendum requiritur potestas sacerdotalis et jurisdictio. Episcopus autem habet immediatam jurisdictionem in omnes: unde Episcopus

1. al. Parochi.

potest omnium confessiones audire, etiam contra voluntatem presbyteri parochialis, et similiter etiam ille cui Episcopus committit, et multo magis si Papa committit. Tamen Archiepiscopus, quia non habet immediatam jurisdictionem in omnes sui Archiepiscopatus nisi ex appellatione, non posset alicui dare licentiam vel auctoritatem audiendi confessiones contra voluntatem Episcopi et dioecesani suffraganei.

Ad primum ergo patet per ea quae dicta sunt, quia Episcopus et Papa plus potest quam sacerdos.

Ad secundum dicendum, quod hoc non est in praejudicium, sed in auxilium; quia audire confessiones non est statutum in favorem sacerdotum; alias essent multum infelices servi, si propter honorem sacerdotum confiteri peccata esset necessarium; sed hoc est introductum ad salutem animarum.

QUAESTIO XX.

Deinde quaesitum fuit de officio vicariorum, utrum vicarius alicujus possit vices suas committere alteri.

ARTICULUS XXXI.

(255.)

Utrum vicarius alicujus possit vices suas committere alteri.

Et videtur quod sic. 1. Quia effectus habens virtutem causae potest in ea in quae potest causa.

2. Contra, quia hoc videtur esse contrarium illi Prov. 27, 23: *Diligenter agnosce vultum pecoris tui.*

Respondeo dicendum, quod ille qui constituitur vicarius, non potest totam suam potestatem committere, sed potest partem; quia intentio committentis est ut exequatur secundum quod potest ille cui committit; et forte talis non potest totum facere quod sibi committitur, et ideo potest aliquid alteri committere.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus non habet semper totam virtutem causae, nisi esset Episcopus.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum facit ut cognoscat vultum pecoris.

QUAESTIO XXI.

Deinde quaesitum fuit de pertinentibus ad culpam. Et primo de peccatis. Secundo de poenis. De primo quaesita fuerunt duo: 1.° de pertinentibus ad culpam originalem; 2.° ad culpam actualem.

ARTICULUS XXXII.

(256.)

Utrum peccatum originale traducatur per traductionem seminis.

De peccato originali quaesitum fuit, utrum traducatur per traductionem seminis.

Respondeo dicendum, quod sic: quia peccatum originale est peccatum naturae; et non attingit personam nisi inquantum est in tali natura: tota autem humana natura est sicut unus homo. Ubicumque ergo illa natura reperitur, ibi est peccatum naturae, quod est originale.

Nota, quod percussio habet rationem culpae non inquantum ipsius manus, sed inquantum fit a principio voluntatis.

QUAESTIO XXII.

Deinde quaerebatur de culpa actuali. Et primo de peccato cogitationis duo fuerunt quaesita.

ARTICULUS XXXIII.

(257.)

Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale. — (2 2, *quaest.* 74, *art.* 8.)

Primo utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod hic non quaeritur de consensu in delectationem actus, quia hic plane mortale est; sed de consensu in actum cogitationis tantum; sicut cum aliquis cogitat delectationem fornicationis, et delectatur, et placet sibi haec cogitatio. Est ergo duplex cogitatio delectationis; vel propter ipsam cogitationem, vel propter rem cogitatam. Prima est cum quis cogitat de triangulo, vel de bellis regis, non propter regem, sed propter ipsam cogitationem. Secunda est, cum delector cogitando de amico propter ipsum, qui fit mihi per cogitationem et in cogitatione praesens. Sic ergo cogitatio potest cogitari ut delectans prout est cogitatio, et sic non est peccatum; sicut si debeo narrare de fornicatione, et occurrunt pulchrae viae, et delector. Si autem cogitatio est delectans propter rem cogitatam, impossibile est quod hoc procedat nisi ex amore fornicationis; et ideo consentire in eam, est consentire in amorem et in usum rei illicitae, et ideo est peccatum mortale.

ARTICULUS XXXIV.

(258.)

Utrum suspicio sit peccatum mortale. — (2-2, *quaest.* 95, *art.* 3, *corp.*)

Secundo de suspicione utrum sit peccatum mortale; et videtur quod sic. Talibus enim comminatur Dominus, Isai. 5, 20: *qui dicitis malum bonum, et bonum malum.*

Contra, super illud 1 Cor. 4: *Nolite ante tempus judicare.*

Respondeo dicendum, quod in illis quae sunt mortalia peccata ex genere, motus imperfecti non sunt peccata mortalia, sed venialia. Adulterium enim est mortale, scilicet quando est completa voluntas, non autem quando est incompleta: non enim quilibet motus concupiscentiae est peccatum mortale. Judicium autem est duplex: scilicet de rebus, et de personis. Judicium de rebus semper est mortale peccatum, puta dicere quod dare eleemosynam sit malum. Judicium autem de personis, licet quandoque sit falsum, non tamen semper est peccatum, nisi quando est omnino temerarium. Unde Augustinus in sermone Domini in monte: *Si erramus in judicio personarum, non erremus in judicio rerum.* Sed quando ex levi re judicium

procedit firmum in corde, aliquando est peccatum mortale, quia est cum contemptu proximi; suspicio autem est quid imperfectum in genere judicii, et ideo est imperfectus motus, et ideo non est mortale ex genere; quamvis si fiat ex odio, erit aliquando mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod qui dicit bonum malum etc. non suspicatur, sed judicat, et ideo peccat.

ARTICULUS XXXV.

(259.)

Utrum liceat uti sortibus.

Deinde quaesita fuerunt de peccato operis tria. Primo utrum liceat uti sortibus, maxime in apertione librorum.

Respondeo dicendum, quod sors proprie est judicium quod exquiritur ex aliquo ab homine facto ad inquirendum occultum. Dico autem ab homine facto; quia quaerere de factis ab aliis non est sors, sed aut augurium, aut aliquid aliud; ut quando aliquis facit sicut geomantici, et cum taxillis, et de festucis, et in apertione librorum. Haec autem fiunt ad tria; aut ad inquirendum voluntatem, aut ad consultandum dubium, aut ad dividendum; et sic sumitur triplex sors: scilicet divisoria, consultoria, et divinativa. Aliqui faciunt has quasi committentes fortunae; sicut cum quis non videtur debere ire, tamen ponamus quis debeat ire; et haec aliquando est vana. Aliqui intentione exquirendi judicium alicujus rei; sicut quidam ad inquirendum judicium astrorum exquirunt, sicut geomantici, qui dicunt quod secundum motum caeli manus movetur; et sic est peccatum. Aliqui intendunt scire judicium diaboli, sicut Nabuchodonosor; et hoc est sacrilegium. Aliqui judicium divinum; et sic non semper est peccatum. Et sic sors divinatoria quatuor habet gradus: et primo modo aliquando est leve peccatum, vel non est peccatum; secundo modo peccatum est; et tertio et quarto modo semper peccatum, sed quando quis non ex necessitate facit, quia sic est tentare Deum; 2 Paral. 20, 12: *Cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te*; vel quando sine debita devotione, sicut Apostoli Act. 1, vel quando aliquis res sacras convertit in res temporales, sicut cum aperit libros pro temporalibus; vel quando de eo quod est supra nos; sicut quando quis non concordat, quia hoc est facere injuriam Spiritui sancto, qui creditur firmiter esse in Ecclesia vel in collegiis. Tamen in electione saecularium nihil prohibet sortibus uti.

Secundo de retentione superfluorum; utrum ille qui non dat superfluum, quod habet, pro Deo, peccet. Dicit enim Augustinus quod qui retinet etc. supra in 8 Quodlibet.

Tertio de perplexitate, utrum aliquis possit esse perplexus.

ARTICULUS XXXVI.

(260.)

Utrum aliquis religiosus expelli debeat propter peccatum de religione.

Deinde quaesitum est de poenis.

Et primo de poena temporali; utrum aliquis religiosus expelli debeat propter peccatum de religione, si sit paratus corrigi, et sustinere poenam.

Respondeo dicendum, quod Apostolus dicit: *Auferte malum ex vobis ipsis... modicum enim fermentum totam massam corrumpit*; 1 Corinth. 5, 13 et 16. Aufertur autem aliquis aut per poenam corporalem; et per hoc manifestum est quod aufertur etiam ille qui vellet poenitere quantumcumque, sicut homicida suspenditur, quantumcumque poeniteat; vel per poenam spiritualem; et hoc Ecclesia non facit, nisi quis esset contumax. Et ratio hujus est, quia per poenam corporalem aufertur aliquod temporale, quod potest recompensari per aliquod majus bonum; sed bonum spirituale quod amittitur, non potest recompensari; et ideo non debet religio infligere talem poenam quamdiu vult corrigi: quoniam sicut est excommunicatio in Ecclesia, ita est expulsio a religione. Et ideo dicendum, quod nullus est nisi propter contumaciam expellendus, sed est sequestrandus in carcere vel alio modo.

EXPLICIT SCRIPTUM DE QUAESTIONIBUS DISPUTATIS ET QUODLIBETIS.

J. BERNARDI MARIAE DE RUBEIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

DISSERTATIONES

DISSERTATIO I.

DE QUAESTIONIBUS, QUARUM ALIAE DISPUTATAE, ALIAEQUE VOCANTUR QUODLIBETA.

CAPUT PRIMUM.

Veteres Scriptores omnes inter germana S. Thomae Opera, Quaestiones Disputatas recensent. Commentarii in easdem elucubrati a Xante Marialli. In Graecum nonnullae translatae; ubi de cognomine Aquinatis agitur, diversimode a Graecis Interpretibus expresso.

I. Integro ac praegrandi Volumine, quod octavum numeratur in Romana anni 1570 editione, Sancti Thomae Aquinatis *Quaestiones* continentur, quas vulgo *Disputatas* appellamus: inscriptae sunt, decem *de Potentia*, sexdecim *de Malo*, octo *de Spiritualibus creaturis*, *de Anima*, *de unione Verbi Incarnati*, *de Virtutibus*, novem denique supra viginti *de Veritate*.

Habitas ab Aquinate Quaestiones hujusmodi, dum in rem Theologicam tradendam incumbebat in Scholis, disertissimo produnt testimonio Veteres. Ptolomaeus Lucensis adest primus. Libro XXII Hist. Eccl Capite 22, sic ait; « Ipso (Thoma) « Magistrato (anno cadente 1256, vel insequente), « fecit Quaestiones *de Veritate*. Post tres annos « sui Magisterii (anno 1560, vel 1561), rediit in « Italiam, tempore videlicet Urbani quarti... Fecit « tunc temporis (sub Clemente IV Successore, ac « ferme triennio *vacantis* post ipsum Romanae Se- « dis) Quaestiones *de Spiritualibus Creaturis, et* « *de Anima, et de Virtutibus*, (ut ipse Ptolomaeus « habet Capite insequente 39). Et hoc etiam tem- « pore (Gregorii X) Quaestiones pertractavit (e- « jusdem verba sunt Libro XXIII, Capite 11) *de* « *Potentia Dei et Creaturis.* » In aliis Codicibus apud Echardum et Ondinum legimus, *et Creaturae* hoc est, *de Potèntia Dei et Creaturae*. Auctoris menti optime consonat haec lectio. Chronologiae pars, quam exhibet Ptolomaei textus, insequente Capite diligentius illustranda.

Paucis verbis integrum Opus memorat Guillelmus de Tocco in Aquinatis Vita Capite 4, *Scripsit insuper*, inquiens, *Quaestiones de Potentia, de Veritate et de Malo, magna volumina*. Diligentiori narratione rem exequitur Bartholomaeus Logotheta in Fragmento, quod Baluzius edidit: *De quaestionibus Disputatis partes tres. Unam disputavit Parisius, scilicet de Veritate: aliam in Italia, scilicet de Potentia Dei, et ultra; aliam item Parisiis* (ab anno 1269 ad 1271), *scilicet de Virtutibus et ultra.* Abs titulo primae Quaestionis inscribuntur singulae partes. Paria verba sunt Nicolai Triveti in Chronico ad Annum 1274, apud Dacherium: « Scripsit « et primam partem de Quaestionibus Disputatis, *de* « *Veritate*, et ultra: quas Parisius disputavit. Item « Secundam partem de Quaestionibus Disputatis, « *de populo Dei* (leg. *de Potentia Dei*) et ultra, « quas in Italia disputavit. Item et tertiam partem « de Quaestionibus Disputatis, quarum initium est « *de Virtutibus*; quas disputavit, cum secundo Pa- « risius legeret. »

Accedunt Joannes Columna, Petrus Rogerius, seu Clemens Papa VI, et Bernardus Guidonis. Primus haec habet: *Quaestiones de Veritate, de Spiritualibus Creaturis, de Potentia Dei, de Virtutibus, de Anima.* Alterius Verba sunt: *Quaestiones de Veritate, item Quaestiones de Potentia Dei, item Quaestiones de Anima, item Quaestiones de Virtutibus, item Quaestiones de Malo, item Quaestiones de Spiritualibus Creaturis,* quo loco diserta fit mentio *Quaestionum de Malo*, quas reticet Joannes de Columna. Tertius denique sic ait: « Scri- « psit idem Doctor non parva Volumina *Quaestio-* « *num de diversis materiis*, per diversos Articulos « distinguens, et prosequens, et elucidans verita- « tem. Quae intitulantur *Quaestiones de Veritate*, « item Quaestiones *de Anima*, item Quaestiones *de* « *Virtutibus*, item Quaestiones *de Malo*, item Quae- « stiones *de Spiritualibus creaturis.* » Ubi *Quaestiones de Potentia* desiderantur. His denique paria scripto reliquerunt S. Antoninus, et Pignonus, et Valleoletanus.

Opponat fortasse quispiam, inter peculiares hujusmodi Quaestionum titulos reticeri apud omnes laudatos Nomenclatores Quaestionem illam, quae in editis exemplis prostat, *De unione Verbi Incarnati.* Dubium nullum te moveat; ac procul esto scrupulus omnis; tum quia Quaestionem illam, utpote unicam, sub alio Quaestionum titulo comprehendisse dicendi sunt, qui expressam ejusdem non ingerunt mentionem; tum quia Valleoletanus in suo, quem texuit, Operum Thomae Catalogo, diserte ac speciatim Quaestionem memorat *De unione Verbi Incarnati*; tum postremo quod eadem recensita legitur in vetustis Codicibus MSS. quos affert Jacobus Echardus, Parisiensibus duobus, ac duobus Anglicanis, per haec verba: *Thomae de A-*

quino QQ. de Anima, de Virtutibus, de Amore (leg. de *Unione*) *Verbi Incarnati, de Spiritualibus creaturis.*

Haec vetusta attentiore mente expendentibus monumenta, duo nobis occurrunt, quae colligi debeant. 1. Memoratas Quaestiones, quae *Disputatae* vocantur, pluribus olim in Voluminibus collectas prostasse. 2. Easdem postea coordinatas fuisse, tresque in partes redactas. Hujusmodi *Quaestionum* recenset Guillelmus de Tocco *volumina magna*; et *non parva volumina*, Bernardus Guidonis. Plurium Voluminum numerum indicant Codices, qui ante annum 1500, venales prostabant in Parisiensi Universitate, ut adnotatum legimus in Libro Rectoris ejusdem apud Echardum. V. g. *Quaestionum de Veritate LXV pecias: Quaestionum de Potentia XXVIII pecias: de Spiritualibus Creaturis V pecias: Quaestionum de Malo XXVIII pecias; Quaestionum de Anima et de Virtutibus XXIV pecias*. At Quaestionum denique omnium *tres* numerant *partes* Ptolomaeus Lucensis, Bartholomaeus Logotheta, Nicolaus Trivetus.

II. Dignissimum censuit Opus quod commentariis illustraret Xantes Mariales, nobili apud Venetos ortus familia, conventus SS. Joannis et Pauli insignis alumnus. Tomi duo in fol. prodierunt *Bononiae ex Typographia IIH. de Duciis* 1658. Lucem non viderunt alii quos paraverat. Titulus est: *Amplissimum Artium Scientiarumque omnium Amphitheatrum: hoc est, De rebus universis celeberrimae quaestiones Disputatae ab orbis Oraculo Divo Thoma Aquinate Ecclesiae Doctore, ad hanc usque diem a nemine expositae, nunc primum in lucem prodeunt cum Commentariis.* In praefatione ad Auctorem, quantum ex hujusmodi Quaestionum lectione profecerit, his verbis prodit Mariales: *Ego octuagenarius sum, et ab ineunte aetate in studiis consumptus. Fateor sincere, his tribus vel quatuor annis, quos in edendis his Commentariis consumpsi me longe plus profecisse, quam toto decursu prioris vitae meae.*

III. Innumera, ad utramque Theologiam, *Naturalem et Revelatam,* argumenta pertinentia, in his pertractat Quaestionibus Sanctus Thomas, et copia eruditionis, et disserendi subtilitate. Dignissimae habitae sunt nonnullae, quae graece redditae Graecis hominibus innotescerent; Codicem Bibliothecae, olim Seguerianae, postea Coislinianae, profert Echardus, in quo *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei, et de Spiritualibus Creaturis*, graece translatae continentur. In eadem Bibliotheca typis edita adnotatum legimus a Bernardo de Montfaucon, Quaestiones illas, quae graece redditae sunt, numerari duas: ac priorem *De potentia* in novem libros tributam esse, quos putaverim novem esse priores Quaestiones, vulgo *de Potentia* inscriptas: posterioremque *de Spiritualibus creaturis* in Capita undecim, hoc est *undecim Articulos* ejusdem Quaestionis. Caret prior Interpretis nomine. Hanc pars altera praefert inscriptionem: Βίβλιον τῦ σοφωτάτυ καὶ λογιωτάτυ κυρῦ Θωμᾶ καί πρεδικάτορος ἤτοι κήρυκος etc. *Liber Sapientissimi et Doctissimi Domini Thomae Praedicatoris, vel Praeconis etc.*

In Caesarea Vindobonensi Bibliotheca juxta Reimannum Lib. V, Cod CCL. num. 27 (ait Echardus), extant graece ex *S. Thomae Aquinatis QQ. Disput. de Potentia Dei, Excepta de Processione Spiritus Sancti.* Titulus et principium est: Θωμᾶ τῦ ἀπὸ τῆς κηρύκων τάξεως, καὶ διδασκάλυ παρὰ Λατίνοις τῆς ἱερᾶς τῶν χριστιανῶν γεγονότος θεολογίας etc. *Thomae ex Ordine Praedicatorum, et apud Latinos Sacrae Christianorum Theologiae Magistri etc.* Quae quidem *Excerpta* deprompta sunt ex Quarto Decimae quaestionis Articulo, inter eas quae *de Potentia* inscribuntur, ubi inquiritur, *utrum Spiritus Sanctus procedit a Filio.*

Refert demum Echardus ex catalogo Bibliothecae Vaticanae, Graecum Excerptum *ex Quaestionibus de Malo sapientissimi Thomae de Aquino, numero et ordine Articulorum omnium servatis.* Quisnam hujusmodi versionum Auctor dici debeat? Hanc spartam ornarunt Graeci homines, et Latini graece docti. Saeculo tertiodecimo inter Nostrates claruit Guillelmus Bernardi, Gaillacensis dictus, quod Gaillacum, nobile Occitaniae ad Tornem fluvium Oppidum, patriam haberet, in Ordinem Tolosae adlectus. *In Graeciam transfretavit,* (Bernardi Guidonis verba sunt apud Echardum): *pervenitque Constantinopolim, ubi et locum ad habitandum accepit anno* 1298, *ibique libros Fratris Thomae de Aquino e latino graecos fecit.* Quinam fuerint illi libri, non indicat Bernardus. Ætate sequiore Marsilius Ficinus dicitur, jubente Laurentio de Medicis, graecas operum aliquorum Thomae versiones concinnasse, quae in Laurentiana Florentina Bibliotheca adserventur. Optandum, ut diligentiores Catalogi easdem tandem aliquando praestent; quod an praestitum hactenus fuerit, ignotum mihi.

Graeci quatuor Scriptores memorantur, qui operam suam contulerint. *Maximo Planudi* tribui solet graeca versio *Summae Theologicae.* Auctor versionis *Summae contra Gentes* dicitur *Demetrius Cydonius.* Graece vertit *Opuscula* quaedam *Prochorus Presbyter Monachus.* Denique graeca *Quaestionum Disputatarum,* quas memoravimus, tribui versio solet *Gennadio,* qui primus Constantinopoleos, post Orientalis Graecorum Imperii excidium, renunciatus fuit Patriarcha, dictus ante susceptam dignitatem *Georgius Scholarius.*

Non erit operae dispendium postremo loco admonere, Thomae nostri cognomen in hisce Codicibus graecis varie scriptum legi: eaque varietate deceptos, in errorem abiisse Scriptores. Diligentissimo Echardo admonitionem debemus: debet ille Petro Lambecio. Scriptum aliquando legimus, τῦ ἀκί νυ alias δὲ ἀκυίνυ, et δὲ ἀκίνυ, item ἀπὸ τῦ κυίνυ, ac demum τῦ ἀγκίνυ. Hinc deceptus Jo. Jacobus Frisius (verbis utor Lambecii Libro 1 Biblioth. Caes. Vindob., pag. 146 et 147) novum sibi finxit auctorem *Thomam Anchinum*: qui revera non est alius ab Aquinate. Valere quoque idem Lambecius jubet Antonium Verderium in Bibliotheca Constantinopol. ejusque exscriptorem Possevinum Tomo 3. Apparatus Sacri, legentes *Thomam Theacinum,* ipsumque existimantes ab Aquinate diversum. Quid? quod *Thomas Anort,* eodem admonente Lambecio, in Catalogo Possevinano occurrit: qui non alius demum, quam noster Aquinas.

CAPUT II.

Scholae indicantur, ac tempora definiuntur, ubi et quando praedictas Quaestiones Thomas agitavit elucubravitque. De anno, data occasione, disseritur, quo Sanctus Doctor Neapolim ad docendum a Rege Carolo accitus est.

I. Loca atque tempora, ubi et quando *Disputatas Quaestiones* agitavit Sanctus Thomas, indicant ac definiunt laudati probatissimi Scriptores. Logothetae et Triveti verba sunt: *Quaestiones de Veritate et ultra Parisius disputavit.* Quod idem Opus ab Aquinate compositum, Ptolomaeus adnotat, *ipso* Thoma *jam Magistrato*, seu ad gradum Magisterii in Parisiensi Universitate promoto. In Dissertatione de Commentario in quatuor Sententiarum libros, amplo sermone ostendimus, Aquinatem nostrum anno 1253 suos *in Sententias* inchoasse Commentarios, Baccalaurei munere fungentem in Schola Fratris Eliae Bruneti. Dissidio moto a Guillelmo de Sancto Amore, ab aliisque Parisiensibus Magistris, denegata fuit ac dilata *licentia*, quae pro more anno 1254, concedi Thomae debuerat, ut easdem exponere *Sententias* pergeret, tamquam Magister. Datae factaeque *licentiae* anno 1256 ineunte ab Universitatis Cancellario, obstiterunt pervicaces Magistri: *Suamque aulam*, seu *principium sui regiminis habere*, ut inquiebant, seu thesim publicam in Aula Archiepiscopali propugnare coram palamque non potuit, ut laurea Doctoris aut Magistri donaretur. Dissidio demum anno 1256 aut insequente 1257 composito, agnitus pro Magistro Aquinas, regere nomine suo Scholam coepit. Hinc factum, ut cum superioribus dissidii annis, nunquam intermissis lectionibus, explanasset *Sententias* Thomas, earum loco post ipsum dissidium compositum, *Quaestiones de Veritate* integro biennio traderet. Tempus ergo notum, quo pars haec *Disputatarum Quaestionum* elucubrata a Thoma fuit.

Pars altera sequitur, de qua sic habent Logotheta et Trivetus: *Aliam partem Quaestionum de Potentia Dei et ultra scripsit in Italia.* Non istas, sed quae inscribuntur *de Spiritualibus creaturis, de Malo et de Virtutibus* ab Angelico Praeceptore *in Italia* pertractatas, disertissime refert Ptolomaeus. Viri probatissimi, qui S. Thomae *auditor* fuit, *familiarem* cum ipso *multo tempore* consuetudinem habuit, cum eoque demum extremis vitae annis comes adlectus itinera confecit, caeteris fortasse praeferenda fides et auctoritas.

Reditus Thomae in Italiam, commorationis ejusdem in diversis Italiae locis, reditusque in urbem Parisiorum definire tempora praestat, ut quo demum tempore hanc alteram *Quaestionum* partem confecerit, clarius innotescat. Verba refero Ptolomaei Lucensis Libro 22, Capite 22: *Post tres annos sui Magisterii redit in Italiam, tempore videlicet Urbani IV.* Ait etiam Capite 23: *Anno Domini M.CCLXI Urbanus IV in Cathedra Petri sedet assumptus in Decollatione S. Joannis Baptistae* (die 29 Augusti) Et Capite 24: *Tunc Frater Thomas redit de Parisiis ex certis causis: et ad petitionem Urbani multa fecit et scripsit.* Ex his collige duo 1. Post 29 Mensis Augusti diem anni 1261, in Italiam remigrasse Aquinatem. 2. Verba illa Ptolomaei *post tres annos sui Magisterii,* non ita presso rigidoque calculo computanda, ut compleo triennio statim Italiam ingressus fuerit Thomas. Lauream Magisterii ab ipso acceptam vel anno 1256, vel insequente 1257, jam annotavimus. Triennium illud exinde si numeres, completum illud habes vel anno 1259 vel anno 1260, supremum adhuc Ecclesiae Pontificatum tenente Alexandro IV. Discesserit ergo Parisiis post illud triennium Thomas, itinera quaedam prolixiora confecerit negotiorum causa, remigraveritque in Italiam anno 1261 post diem 29 Mensis Augusti: quo tempore Sedem Romanam obtinebat Urbanus IV. Meliore digeri fortasse ratione non potest chronographia, quam satis implexam fatetur Jacobus Echardus.

Quaenam scripserit, in Italiam redux, opera Thomas, refert Ptolomaeus Capite citato 24, Libri 22. Mandante Urbano IV, qui breviores Viterbii et Urbeveteri diutiores moras traxit, composuit Sanctus Doctor *Opus continuum in Quatuor Evangelia,* et *Officium Corporis Christi,* et *Tractatum contra errores Graecorum.* Pergit ille alias ejusdem lucubrationes recensere: « Isto autem tempore tenens « studium Romae, quasi totam *Philosophiam*, sive « *Moralem*, sive *Naturalem* exposuit, et in scri« ptum seu Commentum redegit: sed praecipue « *Ethicam* et *Mathematicam* (leg. *Metaphysicam*) « quodam singulari et novo modo tradendi. Scri« psit etiam tempore ejusdem Pontificis *Librum* « *contra Gentiles,* et *Quaestiones de Anima.* Ex« posuit *Job*, et quaedam alia Opuscula fecit.

Memoratas *Questiones de Anima* par est intelligere *viginti et unum Articulos,* qui sub titulo *Quaestionis de Anima* locum habent in editis exemplis post Quaestionem *de Spiritualibus Creaturis.* Eosdem igitur Articulos, tempore Urbani IV scriptos fuisse, constat. Ad idem pertinere tempus pro certo habeo novum inceptum Opus in Sententiarum libros, de quo Ptolomaeus Libro 23, Capite 15, sic habet: *Scripsit etiam eo tempore, quo fuit Romae, de quo supra dictum est* (Libro praecedente 22, Capite 24), *jam Magister existens, Primum super Sententias.* Quo de Opere, quod periit, egimus in superiore Dissertatione Capite IV.

Vita mortali Urbanus IV migravit anno 1264, die 2 Octobris. Insequentis anni 1265, Februario Mense, ad Summum Pontificatum provectus est Clemens IV, ipsumque tenuit ad exeuntem Mensem Novembrem anni 1268. Diem emortualem Ptolomaeus Libro 22, Cap. 38, definit *Festum Beati Andreae,* seu diem 30 ejusdem Novembris: diemque praecedentem 29 adsignant alii. Adnotante laudato Scriptore Capite 39, *hujus* (Clementis IV) *tempore,* florebat Sanctus Doctor, ac *scripsit Summam Theologicam.... Istius Summae tres partes quasi scripsit tempore istius Pontificis* (Clementis IV) *et vacationis sequentis: quod fuit spatium duorum annorum, et 9 Mensium.* Kalendis nempe Septembris anni 1271 Thealdum Vicecomitem Placentinum Archidiaconum Leodiensem, qui in obsequium Christi trans mare in Syria apud Ptolemaidem degebat, in Summum Pontificem elegerunt Viterbii post diuturnas discordias Cardinales: isque Gregorii X nomen adsumpsit. Narrare pergit Ptolomaeus: *Fecit etiam,* inquiens, *tum temporis Quaestiones de Spiritualibus Creaturis, de Malo, de Virtutibus.* Quae verba, *tunc temporis,* non adeo definita sunt, quin eo spatio intelligamus comprehensos, tum annos Pontificatus Clementis, tum vacationem sequentem

ad Gregorii X electionem. Unde jam certo innotescit, praedictas pertractavisse Thomam *Quaestiones de Spiritualibus Creaturis, de Malo, de Virtutibus*, post annum 1265, quo Romanam in Sedem conscendit Clemens quartus. Quo vero in loco eas tradiderit Aquinas, an Romae an Perusii, an Viterbii, quibus in locis sedem habuit Clemens, an alibi, dixerit nemo. In Scholis absque dubio nostris versavit easdem scripsitque Thomas.

Sequitur pars tertia *Quaestionum:* quas inscriptas *de Virtutibus, et ultra* (nempe *de Malo, de Anima, de Spiritualibus Creaturis*) produnt Logotheta ac Trivetus: easque *disputatas* ajunt, *cum secundo Parisius legeret* Aquinas. In argumento Quaestionum dissidet laudatus Ptolomaeus: temporis notam confirmat. Verba ejus sunt Libro 23. Capite 11: *Hic Doctor, tempore hujus Pontificis* (Gregorii X) *scripsit ultimam partem Summae... sed non complevit, morte praeventus. Hoc etiam tempore disputavit Quaestiones de Potentia Dei, et Creaturis* (al. *et Creaturae*). *Scripsit etiam super Philosophiam: videlicet de caelo, et de Generatione, sed non complevit.* Gregorium X anno 1271, die 1 Septembris, ad Summum Pontificatus apicem evectum, adnotavimus. Thomam nostrum Parisiensibus Ordinis Comitiis anno 1269, ad sacram Pentecosten adfuisse, iterumque Gymnasio Sanjacobaeo datum esse praesidem, vetustis monumentis evincit Echardus in ejus Elogio. Ad annum usque 1271 vergentem ad finem, Theologicam rexit Scholam: regimen cessit F. Romano de Roma, ex Ursinorum gente prognato: remigravitque in Italiam. Pro more suo in sacras tradendas litteras incumbebat, quas iterum Romae docuit, donec anno 1272 ab Rege Carolo Neapolim accitus est ad docendum. Haec tradunt omnia Ptolomaeus Lucensis Libro 23, Capite 16; Guillelmus de Tocco in Vita Capite 8, aliique Scriptores nostrae gentis apud Echardum. Hinc demum conficitur, tertiam partem *Quaestionum* quas vocant *Disputatas*, Pasisiis elucubrasse Thomam ab anno 1269 cadente ad annum 1271.

Non eo servato *temporis* ordine, quo Sanctus Doctor praedictas agitavit Quaestiones in Scholis praestant eas edita exempla: neque ordinem materiae aut argumenti sequuti sunt Editores, sive quem Logotheta et Trivetus exhibent, sive quem tradidit Ptolomaeus Lucensis, sive quem demum repraesentant alii veteres quos laudavimus Nomenclatores. Rem parvi licet momenti, admonitione nostra intactam praeterire non licuit.

II. Neapolim ab Rege Carolo anno 1272 accitum Thomam, memoravimus. Hanc gestorum ipsius Thomae chronographiae partem liceat ἐν παρόδῳ diligentius illustrare. Regium Diploma legitur apud Magistrum Aquarium in calce Tractatus *de significationibus terminorum*, et apud Nicolaum Topplum in Bibliotheca Neapolitana pag. 290, datum *Neapoli Mens. Octobris* 16, *ejusdem* 1274. Enorme, nullaque venia dignum, cubat mendum in anno. Eo namque anno 1274, ad caelites evolaverat Doctor Aquinas die 7 Martii: quomodo ergo *Mense Octobris* potuerit Neapolim advocari ad docendum ?

In ipso Diplomate haec habentur verba: « Unam unciam auri ponderis generalis, pro quolibet Mense, quamdiu ibidem legerit (Thomas), « sibi provideri velimus .... Mandamus, quatenus « ad requisitionem Prioris .... praedicta uncia « auri .... per Dohenarios Neapoli de proventibus « Dohannae, quam anno praesenti *prima Indictionis* « exercent ..., sine difficultate qualibet satisfieri « faciatis. » *Doana, Duana*, vel *Dohana*, et *Dohanna* aedes est, in quam fiscales reditus, vectigalia, portoria, et alia id genus tributa pro mercibus et mercium trasvectione inferuntur. Hinc *Dohenarii*, et *Dohanarii*, qui *Doanae* vectigalia ac tributa exigunt vel recipiunt. His Neapolitanis Ministris ab Rege Carolo mandatum, ut auri uncia solveretur Thomae in singulos menses, quae pro stipendio decreta fuerat. Datum vero absque dubio Diploma Regium anno *prima Indictione* insignito. Rejice ergo annum 1274, notatum *Indictione secunda.* Annum praecedentem 1273, indicat ipsa *Indictio prima;* quae tamen et annum 1272 indicare potest a die prima Septembris. *Graecorum* haec dicitur Indictio, et Constantinopolitana. Admonet Muratorius Tomo I de Antiquitatibus Italicis Medii aevi Dissertat. 8, col. 439, innumeris etiam in Italia exemplis constare, novam Indictionem computari consuevisse a Kalendis Septembris; aut serius, eodem tamen Mense, nimirum a die 24 (quae Indictio *Constantiana* appellatur, et *Imperatoris*). Eadem est ejusdem animadversio Tomo III, Dissert. 54, col. 48, post saeculum Ecclesiae nonum fere semper usurpatam legi Indictionem Graecorum: exempla tamen non raro occurrere Indictionis Constantinianae a die 24 Septembris, et *Romanae* seu Pontificiae ab Kalendis Mensis Januarii deductae. Multiplicem hujusmodi usum Indictionis mihi proprio deprehendere experimento in vetustis chartis frequentissime contigit. Hinc pronus feror, ut *primam Indictionem* in Diplomate Caroli Regis, deductam a Kalendis Septembris anni 1272 accipiam; datum quippe Diploma legitur *Mense Octobre.*

Quaestionem dirimit omnem Ptolomaei Lucensis auctoritas. Sic habet ille Libro 23, Capite 10: « Cum ergo (ipse Ptolomaeus) cum ipso (Thoma Aquinate) venirem de Roma (Neapolim versus, quam in urbem accitus fuerat); declinavit « (ipse Thomas) Molariam ad Castrum Domini « Richardi Cardinalis, ibique praefatus Doctor infirmatus est de tertiana, socius vero suus Frater « Raimundus de continua gravi .... Tunc Venerabilis Doctor recepit reliquias Beatae Agnetis, quas « ex devotione secum ferebat de urbe; et misit dicto Fratri (Raimundo), quod super se poneret, « et haberet plenam fidem in eis. Quod et fecit, « et curatus est ultra spem Medicorum. Propter quam « causam disposuerat *singulis annis* facere *festum* « *solemne de ipsa*, cum bona refectione Fratrum; « quod et *illo anno fecit Neapoli.* Sequenti vero tran« siit ad Deum. » Quo ex loco certissime constat peculiari solemnitate Thomam celebrasse *Neapoli* festum diem Sanctae Agnetis, anno praecedente *transitum* ejus *ad Deum;* anno scilicet 1273. Itaque hoc eodem anno Neapoli degebat Aquinas Mense Januario, quo in diem 21 incidit Festum Beatae Agnetis; adeoque jam primo ejusdem anni 1273 mense sacras litteras Neapoli tradebat in Scholis. Fuerit ergo ab Rege Carolo eam in Urbem ad docendum accitus, postremis anni 1272 mensibus; ac sane datum diploma dicitur tum *Indictione prima*, tum *Mense Octobre.* Hinc dicendum est, vel ipso labente Mense Octobri, aut etiam Septembri, *Roma* exivisse Thomam (quod narrat Ptolomaeus); ad Castrum Cardinalis Richardi ex itinere divertisse; re-

ceptaque post tertianam febrim valetudine, Neapolim ingressum esse, litteras sacras traditurum. Echardum consule in Notis ad Elogium Thomae.

CAPUT III.

Prolixum Supplementum, quod occurrit in Articulo secundo Quaestionis quartae de Potentia, ad examen vocatur, vindicaturque Suppletorum peritia et bona fides. Reginaldi Lucarini emendationes, aliae approbatae, rejectae aliae. Variantes divinarum Scripturarum lectiones frequentius adhibitae ab Aquinate.

Inter Animadversiones in textum Sancti Thomae, typis editas Romae a Reginaldo Lucarino anno 1666, sic habet ille ad Art. 2, Quaest. 4, de Potentia, « Magna, inquiens, ejus pars non est « Sancti Thomae, sed Vincentii Baldelli (Bandelli) « de Castro novo, qui fuit Theologiae Magister « insignis, et Generalis Ordinis nostri. » Raimundus Capisuccus in Controversia 24 de Propitiatorio pag. 575, *Optassem*, inquit, *ut hic Auctor hujusmodi assertionem, rationem, vel patronum attulisset, cum ait: Articulum 2 Quaestionis 4 de Potentia non esse Divi Thomae.*

Rem ergo diligentius enarro. Venetiis prodierunt *Quaestiones disputatae*, anno 1503, fol. typis Heredum Octaviani Scoti, duobus Voluminibus comprehensae, quae *revisae et emendatae dicuntur per Magistrum Ordinis F. Vincentium Bandellum de Castro novo.* Is anno 1501, Sabbato Vigilia Pentecostes, 20 Maii, Romae ad summam Ordinis praefecturam evectus fuerat. Jam ante prodierant illae sejunctim, ac simul collectae. Romanam editionem memoro typis *Arnoldi Pannartz* 1476, fol. Voll. 2 et Coloniensem, typis *Henrici Quentel* 1499, et insequente.

Coloniensis haec editio praesto mihi est, cui titulus: *Quaestiones Disputatae Angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis Ord. Praed. per sacratum litterarum Professorem eximium Magistrum Theodericum de Susteren, insignis Conventus Coloniensis ejusdem Ordinis Regentem profundissimum, in luculentam erectae consonantiam.* In calce Voluminis haec habentur: *Impressa Agrippinae, opera atque impensis providi Viri Henrici Duentelli, civis ejusdem, anno Salutis humanae nonagesimo nono supra Millesimum quadringentesimum.* In hac editione Articulus II, quaest. 4, *de Potentia* inscribitur: *Secundo quaeritur, utrum materiae formatio tota simul fuerit, an successiva.* Tum argumenta quatuor supra triginta opponuntur; quae eadem sunt, ac in editione Bandelli et Romana Pii V, aliisque sequioris aevi. Sequuntur argumenta prolusoria, quae inscribi solent *sed contra*; quae decem in praedictis omnibus editionibus numerantur. Decretoria succedit Thomae responsio, quam vulgo *Corpus Articuli* vocant. Postrema verba in editione Coloniensi haec sunt: *Et tunc per Vespere intelligitur cognitio rei in propria natura, per Mane vero cognitio in Verbo.* Prolixum in editione revisa a Bandello et in aliis posterioribus additamentum sequitur, quod incipit: *Secundum vero alios Sanctos, per istos dies et temporalis ordo, et productionis rerum successio ostenditur.* Desinit vero: *Ut neutri harum expositionum praejudicetur, utramque opinionem sustinentes, utriusque rationibus respondendum est.* Hinc solutiones habentur, tum ad priora 34 argumenta, tum ad 10 posteriora; quae in Editione Coloniensi desiderantur omnia. Admonere mihi liceat, Disputatas hujusmodi Quaestiones eadem in editione Coloniensi vocari *Materias*, adeoque numerari *Materiam primam* de Potentia Dei, *Materiam secundam* de Potentia generativa in divinis, *Materiam tertiam* de Creatione, *Materiam quartam*, de Creatione informis materiae, ac pari modo reliquas omnes.

Apud laudatum Theodoricum de Susteren animadversio sequitur, quae praeteriri non debet; praedicto *secundo Articulo* Quaestionis quartae *de Potentia* subjecta: *Istam* (inquit ille) *Quaestionem nullibi reperimus, Beatum Thomam complevisse; sed tamen ejus complementum cum Solutionibus argumentorum ex tribus aliis passibus suae doctrinae haberi potest facillime: Scilicet* p. 1, Qu. 73, *per totum*; *item* in Secundo Scripto Dist. 12, Artic. 4, *et in* de Veritate, Materia (*seu Quaestione*) 8 *et* 17. *Talis igitur, qui hujus petit amplioris declarationem, et argumentorum solutionem, ad illos recurrat passus.* Loca a Theodorico indicata expendimus; quorum tamen index, praelo errante, vitiosus est. Quaestio *primae partis* 74, numeranda fuerat, quae inscribitur: *De omnibus septem diebus in communi*, ac tres in Articulos tributa est. Ad hanc etiam rem pertinent praecedentes quaestiones, nempe 67, et quae sequuntur. Articulo quarto duodecimae Distinctionis adde *Articulum* 3 et 2 praecedentes. Quaestionis denique *de Veritate* octavae expende articulos 16 et 17. Ex his potissimum locis Bandellus prompsit, quae in eodem Articulo secundo Quaest. 4 *de Potentia* supplevit ipse.

Jamvero vitio primo verti Lucarino posse videtur quod *magnam* Articuli praefati partem *Vincentio Bandello* adscripserit: partemque non indicaverit proprio Sancti Doctoris calamo confectam. Hanc in Editione Romana, ac Veneta Dominici Niccolini, ut par erat, indicata mlegimus marginali sequenti Nota: « Haec autem ab illis verbis Corporis, *secundum vero* « *alios Sanctos*, usque ad finem Articuli a Patre « Vincentio a Castro Novo adjecta sunt. » Praecipuos deinde memoratos fontes, aliosque si qui sunt, indigitare Lucarinus debuerat, ut Bandelli Suppletoris bona fides innotesceret; ac certiores redderentur Lectores, genuinam Sancti Thomae doctrinam, sin minus ejus verba ac stylum, in eodem offerri additamento. In codicibus Mss. Operum Thomae, qui adhibiti descriptique fuerunt, ut ea publicam in lucem typorum beneficio prodirent, desiderantur alicubi particulae quaedam, aut solutiones alicujus argumenti. Paucas, quae occurrunt, pro data occasione indicavimus ejusmodi lacunas. Impletas illas quidem, suppletosque defectus jam praestant edita exempla: et omnis procul esto suspicio de doctrina invecta, quae mentem Aquinatis in aliis fulgentem locis aut non exprimat, aut vitiatam exhibeat. Peritissimi Theologi supplementa fecerunt quae ex ipso doctrinae Thomisticae penu deprompta sunt.

II. Aliae prostant apud eumdem Lucarinum *Animadversiones in Textum Sancti Thomae*: quarum nonnullas, utique praecipuas, vocare praestat ad examen. Inquit ille: « Quaestione 6 *De Potentia* Art. 10 in fine Corp., *quae retrahunt ab electionibus*, lege *a delectationibus*. Pro Articulo 10 qui

prelo errante irrepsit *nonum* repone. Docet ibidem Aquinas: *continentiam et abstinentiam retrahere ab electionibus, quibus homo sensibilibus rebus immergitur.* Non abnuerim, mentem Auctoris te optime adsequi, si cum Lucarino legas, *retrahere a delectationibus.* Salva genuina Codicum bonae notae lectione, quos invisere ac perlustrare non licet; quidni et prior jam vulgata lectio retineri queat? Retrahunt quippe illae virtutes, *Continentia* et *Abstinentia*, animum hominis ab iis *electionibus*, quibus voluntas, passionum illecebris permota, amplecti posset delectabilia, sensibilibus rebus nos immergentia. Ait Doctor Aquinas 2-2, Qu. 155, Art. un.: *Primus quidem est motus voluntatis commotae ex impetu passionis: et hunc motum refrenat Continentia, ex qua fit ut licet homo immoderate concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincatur.* Atqui vero *Continens* homo non vincitur, cum liberum consensum retinet, liberamque non prodit in *electionem* delectationis.

« Quaestione 5 *De Malo*, Art. 4 ad octavum: « *Sed posteri ejus morerentur propter peccatum* « *originale.* Textus iste censetur a Bellarmino Con- « trovers. Tomo IV. *De Amissione Gratiae* (Libro « 4) Capite 15, in fine, sic corrigendus: *Sed po-* « *steri ejus non morerentur propter peccatum ori-* « *ginale.* » Integrum accipe textum Thomae: *Si ergo aliquis ex posteris Adam peccasset, eo* (Adamo) *non peccante, moreretur quidem propter suum peccatum actuale, sicut Adam mortuus est: sed posteri ejus* (alicujus nempe ex Adae posteris, qui peccasset) *morerentur propter peccatum originale.* Dubium ingerit Bellarminus, an fortasse corruptus hic locus dici debeat. Non censet, nec pronunciat corrigendum esse. Verba ejus sunt: « Communis « sententia est, si primus homo non peccasset, qui « totius naturae personam gerebat, quocumque a- « lio peccante, peccatum fuisse personale et par- « ticulare: et ideo posteritatem ejus infici et vi- « tiari minime potuisse. Videtur quidem S. Tho- « mas contrarium judicare Qu. 5 *De Malo,* Art. « 4. ad ult. Sed fortasse corruptus est is locus. » Vitio laborare textum, sibi colligere posse nonnulli videntur ex ipsius Aquinatis doctrina, qui P. 2, Qu. 81, Art. 2, tradit: tum *impossibile esse, quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam peccata primi parentis praeter primum, per originem traducantur:* tum *alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum non corrumpere naturam, quantum ad id quod naturae est, sed solum quantum ad id quod personae est, idest secundum pronitatem ad actum; unde alia peccata non traduci.*

Vitium nihilominus, quod irrepserit in textum, non agnoscentes alii, opinionem hocce in loco traditam existimant, ab Aquinate sapientia ac aetate provectiore revocatam fuisse *in Summa Theologica.* Neutrum arridet aliis. Jo. Baptistae Gonet verba refero Disp. 7 *de Peccato Originali*, Art. 4, Qu. 5, num. 68: « Sed melius respondetur, ipsum « (Thomam) loqui, non ex vi legis de facto sta- « tutae a Deo: sed ex vi alterius decreti, quod « probabiliter autumat Deum in illa hypothesi ha- « biturum. Nam satis probabile et verisimile est, « quod decernente Deo non permittere peccatum « in Adamo, et permittere in ejus filio; consequen- « ter decerneret, talem filium Adami constituere « caput morale suorum descendentium: cum ra- « tio capitis moralis potentiam ad transfundendum « in posteros peccatum vel originalem justitiam, « prout ipsi placuerit, importet. Supposito autem « hoc decreto, sine dubio peccatum illius in istos « descenderet. » Eadem est Sententia Conradi Koellin in p. 2, Qu. 81, Art. 2. Quae cum ita se habeant, textum Sancti Thomae corrigere aut immutare non licet, ut integrum cuique sit, eam amplecti lectionem et sententiam, quae menti S. Doctoris magis consona videatur.

Felicior est Lucarini animadversio, quae sequitur: « Quaestione 7 *de Malo* Art. 2 ad 16. Illa « ratio non concludit (Thomae verba sunt), quod « peccatum veniale in Purgatorio non remittatur, « *sed quod statim ibi non remittatur.* Legit Syl- « vius 3, p. Qu. 87, Art. 1, Quaest. 2, § *Deinde*, « inhaerens veteribus Codicibus: *sed quod statim* « *ibi remittatur* (scilicet, quoad reatum culpae). » Ratio quae adducebatur, eo innititur principio; quod *in Anima separata,* cui imminet acerba Purgatorii poena, ac dilatio vitae aeternae, *statim excitatur fervens desiderium: fervor autem caritatis non compatitur secum peccatum veniale:* adeoque *in Purgatorio separata Anima habere veniale non potest*; idemque demum *veniale peccatum non potest in Purgatorio remitti.* Non alia Thomae consentanea potuit esse responsio, nisi quod ea ratione non concluditur *peccatum veniale in Purgatorio non remitti,* sed *quod statim ibi remittatur* ob illum caritatis fervorem: *et hoc,* inquit, *satis videtur probabile.* Eamdem lectionem, absque particula negante, amplectuntur Carmelitae Discalceati Salmanticenses 3 Par., Quaest. 87, Artic. 4, in Commentario numero 12.

III. Spongia indiget ejusdem Scriptoris animadversio, quam postremo loco ad examen voco. Verba sunt: « Quaest. 13, *De Malo* Artic. 4, ad 2, « Ecclesiastici 29 (℣. 10). *Multi vero causa ne-* « *quitiae.* Lege juxta Vulgatam: *Multi vero non cau-* « *sa nequitiae.* » Integrum profero textum: « Dicen- « dum, quod *foenerare* quandoque large accipitur « pro *mutuare*, ut patet Ecclesiastici 29, *Multi* « *vero causa nequitiae non foenerati sunt*, idest, « *non mutuaverunt.* » Ad hunc locum adnotat Cornelius a Lapide, nonnullos delere prius *Non:* alios, posterius. Textus graecus auctoritate Sixti V, typis editus Romae anno 1587 sic habet: πολλοὶ χάριν πονηρίας, *Multi causa nequitiae.* Itemque Codex Alexandrinus; πολλοὶ δὲν πονηρίας, *Multi itaque causa nequitiae.* Hanc lectionem pluribus graecis Codicibus confirmat Drusius: additque, Codices latinos extare, teste Jansenio, qui particulam negantem non habent. In Vulgata legimus: *Multi non causa nequitiae non foenerati sunt, sed fraudari gratis timuerunt* Sensus est: multos esse, qui a mutuo dando abhorrent, *non causa quidem nequitiae*, seu perverso animo; sed eo quod *fraudari gratis,* idest nulla spe emolumenti, seu potius nulla satis idonea metuendi causa, *timuerunt.* At graecae lectionis sensus prodit, multos per nequitiam avertere se a mutuo dando petentibus. Jam patet, Sanctum Thomam suo in Codice textum legere absque priori negante particula potuisse, aut graecam ipsum sequutum esse lectionem. Cur ergo Lucarinus jubeat, *legendum esse juxta Vulgatam?* Utroque modo textus ille si efferatur, menti consonat Sancti Doctoris.

Variantes hujusmodi lectiones a Thoma adhibitas, adnotat alibi saepe Lucarinus, meliusque

consultus non jubet corrigendas. V. g. 1 p. Qu. 74, Art. 3, arg. 3, verba Genescos Cap. 1, refert Aquinas: *Dixit Deus, fiat Firmamentum: et factum est ita.* Nempe lectione τῶν 70, fatente et vidente Lucarino, utitur ille: desunt vero in Vulgata verba illa. *et factum est ita.* Notus etiam Lucarino fuit insignis ipsius Thomae locus Libro 4 contra Gentes, Capite 17, num. 2, ubi sic ait: « Dicit enim « Apostolus Philippens. 3 (v. 3): *Nos sumus « circumcisio, qui Spiritui Deo servimus.* Et licet « quidam libri habeant, *qui Spiritui Domini* (vel « Dei) *servimus:* tamen Graeci libri, et antiquio- « res latini habent, *qui Spiritui Deo servimus.* » Sunt absque dubio graeci Codices, in quibus legimus, πνεύματι θεοῦ, sunt latini, qui habent, *Spiritui Deo* Sunt etiam graeci Codices habentes, πνεύματι θεῶ: sunt etiam latini cum his verbis, *Spiritui Dei.* Hanc posteriorem, veluti genuinam, amplectitur S. Ambrosius Libro 2 de Spiritu Sancto, Capite 6. Notam consule Ascetae Sammauraci Benedictini Editoris. Neutra in Vulgata nostra occurrit lectio: sed ista, *qui spiritu servimus Deo.* Vocem illam, πνεύματι, quae dandi auferendique, seu tertio et sexto casibus communis est apud Graecos, latine reddidit Vetus Interpres in sexto casu, qui terminatione latina differt a casu dandi. Qua de re Vossium lege Libro 2 *De Arte Grammatica,* Capite 45; et ad ipsam quod attinet Versionem, consule sacrae Scripturae Interpretes. In Vulgata nempe, non objectum cultus voce illa πνεύματι explicatur, sed ratio modusque cultus: idest, cultus *in spiritu et veritate.*

In hisce variantibus Bibliorum et Sacri textus lectionibus peritissimum se passim praebet Sanctus Thomas, in Commentariis praesertim, quos in Sacrae Scripturae libros elucubravit. Haec industriae ac diligentiae ejus tribui debet Sacrae eruditionis pars: at ferre subsidium etiam poterat Opus insigne, quod Nostrates, Hugone de Sancto Charo praesidente, in Parisiensi Conventu Sanjacobaeo perfecerunt. Inscribitur illud: *Sacra Biblia recognita et emendata, idest a Scriptorum vitiis expurgata, additis ad marginem variis lectionibus Codicum Mss. Hebraeorum, Graecorum et veterum Latinorum Codicum aetate Caroli Magni scriptorum.* Latiore Sermone de hac eruditione Sancti Thomae in alia Dissertatione dicendum: ubi *Recentes Censurae quatuor in Opera Sancti Thomae, in ejusdem doctrinam* refelluntur.

CAPUT IV.

Veterum testimonio Quaestiones, quas vocant Quodlibeta, adseruntur Sancto Thomae. Nominis etymon: Operis elucubrati tempus; ordo varius in Mss. ac editis exemplis. Petrus de Alva refellitur, qui easdem attribuendas cuidam Aquinatis discipulo censet. Mendorum correctiones a Lucarino propositae et expensae.

I. Prodierunt sub nomine Doctoris nostri Thomae Aquinatis *Quaestiones* vulgo dictae *Quodlibetales,* tum seorsum typis editae, tum vel Quaestionibus Disputatis, vel Summae contra Gentiles, vel Commentario in secundum Sententiarum librum subjunctae. Germanum foetum esse Angelici Praeceptoris, dubitare non sinunt veteres probatissimi testes. Ptolomaeus Lucensis Libro 23 Histor. Eccl., Capite 15, luculentissimum testimonium fert his verbis: *Hic etiam notavit suas quaestiones de Quolibet, in quibus multa dubia declarantur, magnaque in eisdem scientia continetur.* Guillelmus de Tocco in Vita: *Scripsit . . . quaestiones de Quolibet.* Logotheta in Fragmento apud Baluzium: *Undecim Quolibet disputati.* Trivetus in Chronico ad ann. 1274. *Item Disputationes undecim de Quolibet; quarum sex Parisius, et quinque determinavit in Italia.* Joannes de Columna: *Quodlibeta undecim.* Bernardus Guidonis: *Item scripsit Quodlibeta undecim disputata.* Petrus Rogerius, postea Clemens VI: *Item undecim Quodlibeta disputata.* Consentiunt denique Valleoletanus, Pignonus, et S. Antoninus. Nempe hoc Opus, vario Quaestionum argumento, ac multiplici dubiorum resolutione refertum, disertissimo testimonio, omnes absque ulla discrepantia Sancto Thomae Aquinati adjudicant, quotquot synchroni et suppares aliique Operum ejus Nomenclatores numerari possunt. Mirum foret ac simile portento dubium aliquod ingeri de Operis auctore. Sed attamen ingestum fuisse dubium, ac proxima superiore aetate inventum esse, qui non ipsi Thomae eas *Quaestiones,* sed cuidam ejusdem Discipulo tribuendas existimaverit, infra dicendum.

Pignonus, et Sanctus Antoninus, quos postremos inter testes advocavimus, non *undecim,* contra ac ceteri, sed *duodecim* numerant *Quodlibeta disputata.* Nullam esse antilogiam, jam primus animadvertit diligentissimus Echardus. Qui namque *undecim* tantum laudat (verbis ejus utor), duo ex illis simul jungit, ut in suis Mss. Codicibus copulata videbat; qui vero *duodecim,* illa eademmet duo distinguit, ut in suis Codicibus distincta erant; quod ex pluribus Codicibus Mss. etiamnum servatis facile evincitur.

II. Cur vero *Quodlibetales* Quaestiones dictae fuerint, haud inutilis quaestio moveri potest. Lambertus Campester in ea quam curavit editione, inscribendas hujusmodi Quaestiones censuit: *Problemata Divi Thomae; quae,* ait, *Quodlibetas Quaestiones* inepte Neoterici vocant; nos autem rectius placita Theologica nuncupamus. De nominis etymo agunt etiam Vossius Libro 3, de Vitiis sermonis capite 40, et Ducangius in Glossario. Vossii verba refero: « *Quodlibetum,* inquientis; de quo in u- « tramque disseritur partem; ex eo dictum, quia « *quod libet* defenditur. Vox ea a compluribus sae- « culis obtinuit in Scholis . . . . . Graecis dicitur εἰς « ἑκάτερα ἐπιχείρησις. » Hinc *Quodlibetales Quaestiones,* eadem notione, ut addunt Parisienses Monachi S. Mauri in laudato Ducangii Glossario, quod ipsi quamplurimis additamentis auxerunt et locupletarunt.

Utut de nominis etymo sese res habeat, alia certe subjecta voci ratio aut notio dici debet, si animum mentemque ad *Quodlibetales* Aquinatis *quaestiones* advertamus, in quibus non disseritur in utramque partem, neque defenditur quod modo libuerit, quod postea; unde neque *Problemata* dicenda sunt, quod juxta vulgatissimam notionem in quamlibet partem ambiguo et ancipiti certamine disceptantur, nec definite constat. Singula *Quodlibeta* in *Quaestiones* tributa sunt, et Quaestiones in *Articulos,* quibus argumenti principalis in Quaestione propositi ad examen vocantur variae partes, expenduntur, illustrantur. Pro more suo, contraria primo loco ponit Aquinas argumenta; unum, vel

plura sequuntur argumenta prolusoria, quae solent appellari argumenta *sed contra*; tum proposita solvitur dirimiturque quaestio; adversis denique respondetur argumentis. Hanc adhibet ille methodum in *Commentariis in Sententiarum libros*, et *in Quaestionibus Disputatis:* eamdemque servavit *in Summa Theologica*; quae tamen opera appellaverit nemo *Quaestiones Quodlibetales*. Eo itaque nomine appellatas arbitror illas Quaestiones, quibus Doctor noster de variis *quibuslibet* argumentis pertractavit, sive quae pro data occasione occurrebant, sive quae proponebantur ab aliis. Hinc differunt a *Quaestionibus Disputatis*, quas ipse data opera versavit in Scholis agitavitque; ac differunt etiam a *Commentariis*, et a *Summa Theologica*, propterea quod haec Opera integrum complectantur quoddam veluti doctrinae Theologicae corpus, nonnisi varia quaedam Theologicae doctrinae capita contineant illae. Qua demum notione *Quaestiones Quodlibetales* intellectas puto a Ptolomaeo Lucensi, qui loco citato sic eas recenset: *Hic etiam*, inquiens, *notavit suas Quaestiones de Quolibet, in quibus multa dubia declarantur*. Quo demum fit; neque recte se habere propositum a Campestro titulum *Placitorum Theologicorum*; cum eo similiter nomine nuncupari merito possint, ac multo insignius debeant quaecumque in aliis operibus Theologicis, maximeque in *Summa*, versat et discutit et absolvit Sanctus Thomas.

Ubi vero, quove tempore eas Thomas ediderit quaestiones, narrat Trivetus in Chronico: *Item Disputationes undecim*, inquiens, *de Quolibet: quarum sex Parisius, et quinque determinavit in Italia*. Mos vigebat in Scholis Parisiensibus, ut qui gradus percurrebant, anno primo explanarent sententias in alicujus Magistri Schola, sub ejusque regimine ac censura: secundo anno, *licentia* accepta, sententias legere pergerent, tamquam Magistri, Scholam ipsi regentes; anno demum tertio quaestiones, quas vellent, pertractarent, et responderent *Quodlibet*. Explanare *Sententias* coeperat Aquinas anno 1253, in consueta studiorum instauratione. Moto dissidio a Parisiensibus Magistris, vertente anno, in nova instauratione Scholarum, licentiam non obtinuit: perrexitque *Sententias* exponere. Dissidio composito, Scholae regimen aut Magisterium auspicatus est vel anno 1256, vel insequente. Hinc *Quaestiones disputatas* agitavit, cum Sententiias jam explanasset; et *Quodlibetales* resolutiones edidit ad annum usque 1258, vel insequentem, ut alibi hanc partem chronographiae digerentes tradidimus.

Non omnia Parisiis, tempore jam statuto, scripta ab Aquinate, verum *sex* dumtaxat *Quodlibeta*, Trivetus narrat. Quae supersunt *quinque*, scripsit ille ediditque *in Italia*. In Dissertatione de *Quaestionibus Disputatis*, reditum Thomae in Italiam referendum esse ad annum 1261, cum Ptolomaeo Lucensi, verisimiliori adhaerentes chronologiae, confecimus; unde tempora innotescunt, quibus alteram Operis partem elucubravit Thomas, cum nostras Romae, Urbeveteri, Perusii, Viterbii Scholas moderaretur.

Num Parisiis priora *sex*, et in Italia *quinque* posteriora scripserit *quodlibeta*, non ita facile dictu; nec enim idem hujusmodi Quaestionum ordo in editis exemplis, et Manuscriptis Codicibus. Hanc notat varietatem Echardus: hanc nos ipsi deprehendimus in Codice, quam servat Bibliotheca Veneta SS. Joannis et Pauli. Hinc demum colligitur, nomen *Quodlibetalium Quaestionum* in Parisiensi Universitate invaluisse, quaestionibus illis impositum, quibus pro data occasione respondebant Magistri, qui Scholas moderabantur. Unde vana Joannis Nicolai dubitatio: *an* illud *imposuerit* nomen *Sanctus Thomas operi suo, an aliquod aliud*. Codices *vetusti Mss.* quos optat, opus esse non videntur, ut res ista debeat *certius* explorari.

III. Veterum omnium testimonio jam constat, scriptum hoc opus fuisse a Thoma Aquinate; ac innotescunt Scholae atque tempora, ubi et quando illud ipse elucubraverit. Coecutierit ergo in meridiano Sole oportet Petrus de Alva, qui Auctorem operis, rejecto Aquinate, quemdam obtrudit Thomae discipulum. Quaenam fuerit tam fulgida illa ratio, quae hanc ipsi ingesserit opinionem? Verba ejus accipe, quae habentur in Opusculo, quod inscripsit, *Certum quid certissimae falsitatis*: « Quae« stiones, inquit, *Quodlibetales* esse alicujus sui « (Thomae) discipuli, satis liquet ex quadam au« ctoritate Patris Joannis de Tabiena in Summa sua « fol. 734, verbo *Feriae*, num. 13. » An haec auctoritas Tabienae, si qua foret, synchronis suppariusque allatis testibus praevaleat? At indicatum locum Tabienae lustravit Franciscus Janssens Elinga, testaturque in ejusdem opuscoli refutatione: « Tabienam nec loco allegato in Summa, videlicet « verbo *Feriae*, num. 13, imo nec per totum il« lud Caput, unum iota habere, quo vel mentio « fiat de *Quaestionibus Quodlibetalibus*, et multo « minus de *aliquo discipulo* Divi Thomae. » Quod ait, cuique propriis oculis expendendum proponit in ipso Tabienae Opere, quod in Bibliotheca Praedicatorum Lovaniensi adservatur, cum his verbis in calce Voluminis: *Summa Tabiena, cui titulus, Summa Summarum de casibus conscientiae, a proprio originali excerpta et Bononiae impressa anno* 1517. Haec scilicet prima est ejusdem Operis editio. Mala igitur fide, non ullius praesidio auctoritatis egit Alva, cum Tabienam testem advocat, ut Aquinati abjudicet *Quodlibetales Quaestiones*, easque tribuat Aquinatis discipulo.

Typis editum praesto mihi est ejusdem *Summae* exemplum, in cujus calce haec lego: « *Explicit* « *Summa Tabiena Reformata*, cui titulus est, *Sum*« *ma Summarum de Casibus conscientiae*, a pro« prio originali excerpta, et Bononiae impressa in « aedibus Benedicti Hectoris Bibliopolae. Bon. an« no Domini 1520, die 21 Aprilis, Leone X Ponti« fice Maximo regnante (in 4). » Haec est editio, secundis curis ab ipso Joanne de Tabia, qui et *Cajnazzo* cognominatus est, impressa. Post epistolam nuncupatoriam ad Thomam de Vio Cajetanum S. R. E. Cardinalem, sic admonet lectorem Auctor: « Cum hoc Opus, quod *Summa reformata* « inscribitur, extrema sibi manu imposita, ac formis « excusum, in lucem prodiisset; mihi, qui illud Rem« publicam christianam juvandi gratia elucubravi, « percurrere totum atque evolvere placuit, ut si quid « addendum detrahendumque foret, officio meo « ac Religionis nostrae decori minime deessem... « Hanc tamdem *Summam reformatam*, quantum « mihi homini viatori possibile fuit, iterum re« censui. » Hanc secundam Editionem, quae Petrum de Alva fugere non debuerat, diligentius expendenti occurrunt plura, quae ipsius Alvae opinatio-

nem refellunt, elidunt, profligant. Ac 1 loco allegato *v. Feriae* num. 13 nulla *Quaestionum Quodlibetalium*, nulla *cujusdam Thomae discipuli*, qui eas elucubravit, ingeritur mentio. 2. Numero 12 praecedente, fol. 229 *tergo*, earumdem *Quaestionum* mentio occurrit, ipsaeque laudantur sub nomine S. Thomae, his verbis: « Unde *S. Thomas* « *Ql.* 6, *Qu.* 5, *Artic.* 1, sic ait: est considerandum, « quod unusquisque peccatum originale contrahit « ex hoc, quod fuit in Adam secundum seminalem « rationem. » 3. Hujusmodi *Quaestionum Quodlibetalium* index frequentius in Opere legitur. V. g. *v. Beneficium* num. 24 laudatur Aquinas. *Ql.* 9 *qu. ultima, articulo penultimo, et Ql.* 8 *qu.* 6 *art.* 5 *v. Meritum*, num. 8 haec habet Tabiena: *Resp. secundum S. Thomam Quol.* 6, *qu.* 6, *quod sic: ait, aliquis actus potest dici meritorius etc.* In Addendis, quae prostant in fine Voluminis, praesto sunt haec verba: « Sed primum est expresse contra « S. Thomam, qui *in* 5 *Ql., art.* 16, ait: quando de « adulterio procedit infamia, vel aliqua signa evi- « dentia apparent etc. » Nullus dubito futurum fuisse ut Petrum de Alva puderet, haec si tandem aliquando animadvertisset, in eam ire se potuisse opinionem, quam hactenus eversam profligatamque, prudens quisque doctusque fateri debet.

IV. Menda quaedam, quibus Veneta anni 1593 editio Dominici Nicolini vitiata prodiit, corrigit Reginaldus Lucarinus suis in Animadversionibus *in Textum Sancti Thomae* Romae impressis anno 1666 apud Successores Vitalis Mascardi. « Quodlib. 7 « art. 18 ad 8 *circa eos qui praedicant*, Legen- « dum videtur: *quibus praedicant.* » Imo genuinam et unicam esse hanc lectionem, integer textus evincit: *Dicendum, quod per actionem intelligitur ibi* (in Glossa) *non solum Opus manuale, sed omnia quae ad activam pertinent. Solicitudo autem, quae exhibetur a praedicatoribus circa eos, qui* (absque dubio quibus) *praedicant, ad activam vitam pertinet.*

« Quodlib. 6, art. 7, C. *Si hoc alteri non con- « veniret, quam Christo.* Lege: *Si hoc alteri con- « veniret, quam Christo.* » Puto ego, mendum nullum esse. Textum profero: *Apostolus dicit ad Rom.* 5. *In quo omnes peccaverunt: a qua universitate solus Christus excipitur, qui in Adam non fuit secundum seminalem rationem. Alioquin si hoc alteri non conveniret quam Christo, non indigeret, Christi redemptione.* Sensus est: si alteri quam Christo, non conveniret, fuisse in Adam secundum seminalem rationem, et peccavisse in Adam, is redemptione Christi non indigeret. Convenit etiam lectio Lucarini, quae sensum reddit: si alteri quam Christo, conveniret non fuisse in Adam secundum seminalem rationem, et non peccavisse in Adam, is redemptione Christi non indigeret. Primigeniam lectionem vetusti Codices bonae notae indicabunt.

« Quodlib. 5, art. 2 ad 1, in fin.: *adjuta per « gratiam sunt principia demerendi.* Corrige: *ad- « juta per gratiam possunt esse principia merendi.* » Textus est: *Alio modo potest intelligi sic, quod naturalia non sint principia merendi vel demerendi: et sic falsum est. Naturalia enim, adjuta per gratiam sunt esse principia demerendi.* Optima correctio Lucarini ex ipso textu colligitur: *possunt esse principia merendi.*

« Quodlib. 3, art. 10, in *C. In his vero quae « pertinent ad fidem: et bonos mores.* Alibi *vel*, « seu *aut bonos mores.* Vide nostros Antoninum, p. 3, « tit. 3 cap. 2, §. 9: Silvestrum *v. Opinio* num. 1, qu. « 1: Corradum de Contrac. qu. 100, post Conclus. « 3, in solut. 3 arg. » Integer textus Thomae sic habet: « Dicendum, quod diversae opiniones Do- « ctorum Sacrae Scripturae, si quidem non perti- « neant *ad fidem et bonos mores*, absque periculo « auditores utramque opinionem sequi possunt... « In his vero, quae pertinent *ad fidem et bonos « mores*, nullus excusatur, si sequatur erroneam « opinionem alicujus Magistri. » Bis ea verba occurrunt cum particula copulante, *et*: at perinde fuerit, ad summam doctrinae quod attinet, si particula disjunctiva *vel* legenda foret. Ipse Thomas in Resp. ad 1, sic ait juxta Nicolini editionem: « *Om- « nia quae dixerint vobis, servate et facite*; de il- « lis intelligatur, quae ad Cathedram pertinent: « ad quam non pertinent ea, quae sunt *contra fi- « dem vel bonos mores.* » Adnotaverim demum, in Aquinatis textu, quem loco citato integrum affert S. Antoninus, utrobique particulam *vel* adhiberi, *ad fidem, vel bonos mores.*

Mendum aliud, quod Lucarini diligentiam fugit, corrigendum propono Quodlib. 12, Artic. 1, in C. *ex hac parte non desideratur esse relationis, sed distinctio et oppositio ejus.* Lege: *ex hac parte non consideratur esse relationis.* Ex ipso textu, quem consule, emendatio colligitur.

DISSERTATIO II.

DE QUATUOR CENSURIS, CASIMIRI OUDINI, AUCTORIS HISTORIAE CRITICAE PHILOSOPHICAE, JACOBI BRUCKERI, AC DEMUM AUCTORIS EXAMINIS VITIORUM THEOLOGIAE: DEQUE VINDICIIS SANCTI THOMAE, QUOAD PLURIMA QUAE SCRIPSIT GENUINA OPERA, DICTIONEM EJUS AD STYLUM, GRAECAM ERUDITIONEM, LECTIONIS COPIAM ET CRISIM SOLIDAM, SCRIPTURARUM INTERPRETATIONEM, THEOLOGICAM GRAVITATEM, IN USU PHILOSOPHIAE PERIPATETICAE CONSILIUM, SERVATAMQUE METHODUM IN UTRAQUE THEOLOGIA, REVELATA AC NATURALI, TRADENDA.

CAPUT I.

Casimiri Oudini censura in Opera et doctrinam Sancti Thomae, cum animadversionibus. Altera Auctoris, qui historiam scripsit criticam Philosophiae. Tertia Jacobi Bruckeri. Quarto Auctoris qui vitiorum Theologiae examen instituit.

I. Varias hactenus, nimium severas et iniquas in Dissertationibus nostris censuras protulimus, expendimus, profligavimus, quibus peculiares nonnullae, sive Theologicae, sive ex Philosophia depromptae, feriebantur theses, a Divo Thoma Aquinate Praeceptore Angelico propugnatae. Recentes liberiores critici Viri succedunt modo, qui sinistra quaeque a quibusvis adversus Aquinatem lata judicia simul colligentes, integrum doctrinae ejus veluti corpus invadunt; ejusque Operum, quae communi solent Doctorum praeconio celebrari, aut pretium omne adimere, aut certe imminere plurimum conantur.

Primus prodit Casimirus Oudinus, Sanctissimi coetus Praemonstratensium olim alumnus, ejusdem Ordinis simulque Religionis catholicae postea desertor, atque Sectae Calvinistarum addictus in Hollandia. Pro ea quam sibi adrogat, de Scriptorum lucubrationibus judicandi licentia, pudore deposito, fractisque totius modestiae cancellis, hanc operibus Thomae ejusque doctrinae censuram inurit Tomo III, in dissertatione de hac re confecta, Capite 1: « Quamvis autem, inquiens, Pontificii innumeri « S. Thomam Aquinatem ob doctrinam laudarint, tamen apud viros narium emunctarum vel nullam vel « modicam eruditionem ex lectione operum ejus hauriri creditur. Nam Scholasticam trutinam et garrulitatem unicam sciebat, hac aetate omnibus « Scholasticis communem et facilem. Unde nullum « ipsius hac in parte meritum agnosci potest, cum « tunc temporis tonsoribus etiam cognita esset. Ne« sciebat historiam, linguas quas appellant exoti« cas, neque artem criticam, quibus eruditi hodie « maxime celebres sunt; intantum istorum ignarus « ut graeca nec tantisper intelligeret. Tanto jam ho« die illius volumina crassa contemptui habentur, « ut negligant illa legere ii etiam qui comparaverunt. Immerito itaque a Romanis Pontificibus « Doctor Ecclesiae Quintus, ad instantiam Ordinis « Fratrum Praedicatorum, renunciatus fuit. » Haec sunt, non eruditi Criticesque periti Viri, qui de librorum pretio aequam ferat sententiam, sed hominis apostatae impotentiore bile commoti, inurbana et insana dicteria. Pontificii, quos vocat laudatores Thomae, sunt Romani Pontifices, quos novemdecim numerat Antoninus Tourron in novissima ejusdem Vita gallice typis edita. Bullas eorum ac Epistolas consulere cuique praesto est in Bullario Ordinis Praedicatorum ab Antonino Bremond in lucem emisso. Sunt etiam, qui Thomae Aquinatis doctrinam praeconio laudum exornarunt et ornant, celebriores in Europa coetus Academici, Religiosi Ordines quamplures, innumeri probi doctique Viri ex omni gente et lingua et familia. Istos vero omnes insuper habet, et contemnendos jubet Oudinus, novus Calvinista inauguratus.

II Typis Amstaelodamensibus prodiit Opus anno 1747, quod gallice inscribitur, *Histoire Critique de la Philosophie.* Ad Aquinatem nostrum quod attinet, censorium legitur Anonymi judicium Tomo III, Libro IX, Capite 43, num. 7, his verbis: « (1) « Sanctus Thomas, cum artem Topicam Aristotelis « didicisset, ac disserendi solertia polleret, lectiones « edere coepit in Magistrum Sententiarum, qui « nondum satis illustratus fuerat. Studia, quae pu« blicis in Gymnasiis colebantur, pro virili promotu« rus, integrum Theologiae corpus concinnavit, in « quo inanes et supervacaneae quaestiones locum e« ripiunt utilibus ac necessariis. Tres in partes « distributum Opus est, appellaturque *Sancti Tho« mae Summa.* Suspicio est apud peritiores Criti« cos, inter opera quae Thomae Aquinatis nomi« ne inscribuntur, neque decimam illorum partem « adjudicandam eidem esse, ceu vero parenti; majo« remque partem auctores habere Sodales Domi« nicanos, qui proprios foetus tanto nomini suppo« suerunt, ut auctoritatis famam ipsis conciliarent. « Audax non ero, si addiderim quod eruditi Viri « ab illustri Mabillonio exceperunt; itinerum scili« cet, quae studiorum causa capessiverat Doctissi« mus Asceta Sammauraeus, occasione data, argu-

(1) « S. Thomas tous plein des Topiques d' Aristote, et des » principes contentieux qu'il y avoit puisés, commença par faire » des leçons sur le Maitre des Sentences, dont le texte sovent » éclairci avoit encore besoin de l' être. Il tacha ensuite de » donner plus de jour aux études publiques, et il composa » pour cet effet un Corps entier de Theologie, oú le super» flu l' emporte presque toujours sur de necessaire. Et » c' est ce Corps divisé en tro s parties, et dont la Seconde » plus étendue en comprend deux autres, q' on appelle la » Somme de Saint Thomas. D' habiles Critiques supposent » pourtant, que des ouvrages accumulés qui s' offrent sous » son nom, il n' y a pas la dixiéme partie qui lui appar» tienne: et ils ajoutent que les autres lui ont été supposés » par les Religieux de son Ordre, afin de les faire mieux » recevoir du public . . . Oserois je ajouter ici une chose » que pleusieurs Scavants se resouviennent encore d' avoir » oui a l' illustre Pere Mabillon? C' est, que dans ses diffe» rens voyages litteraires, il avoit ramassè des preuves plus » que suffisantes, pour demontrer que la Somme de Saint » Thomas, n' est point entierement de lui. Supposé cependant » que la Seconde Seconde doive passer pour une production » de son esprit, je le trouve assez dédommage de perdre » tout le reste. »

« menta plus quam sufficientia collecta ab eo fuisse, « quibus demonstrari facile posset, foetum Aquinatis non esse integram saltem *Theologiae Summam*. Atqui vero si partem illam, quae *Secunda Secundae* appellatur, Thomas elucubravit; aequo « (opinor) animo, ferre posset sibi reliquam eripi Summae partem. » Haec ille.

Criticas ejusmodi censuras ex aurito grege (absit verbo invidia, quod ipsa veritas extorquet), quilibet ferre potest. Quinam vero eruditi Censores illi fuerint, qui *vix decimam partem Operum*, quae Thomae nomine inscribuntur, germanos ejusdem foetus censuerint? Cur tot accuratissimas, quae jam prodierant, de Scriptis Aquinatis non evolverit dissertationes, ut melius instructus Anonymus censor aequum proferret judicium de Operum numero quae Thomas composuit? Quid est illud, quod ait: *lectiones* edere Aquinatem *coepisse* in Magistrum Sententiarum? Equidem Sanctissimus Doctor consuevit Sacras Scripturas et Aristotelis libros, aliosque veteres Auctores commentario interpretari, in *Capita* et in *Lectiones* tributo; at hujusmodi *lectiones* apparent nullae in ea quam confecit, Sententiarum Magistri commentatione. Textus primo loco exponitur, tum *Quaestiones* excitantur: quae in *Articulos* aut *Membra* dividuntur. Quid est illud, quod ipse Thomas *coeperit*? Imo vigentem tunc temporis morem sequutus est: quo eruditi viri, qui tradendae doctrinae Theologicae operam darent, et gradus percurrerent in Parisiensi Universitate consequendos, adstringebantur textum Magistri Sententiarum motis opportunis quaestionibus illustrare. Parum ergo instructum ac idoneum se praebet Anonymus, qui prudens ac solidum de Operibus Thomae ferre judicium valeat.

III. Novissima *Historia Critica Philosophiae*, quam improbo collegit labore Jacobus Brukerus, Reg. Soc. Berolinensis Membrum, lucem vidit anno 1743, typis Lipsiensibus edita apud Bernardum Christophorum Breitkopf. Longe lateque ad examen vocantur Aquinatis opera, operumque pretium, doctrina, methodus, dictio, Tomo III, Periodo II Parte II, Lib. II, Cap. III, Sect. 2, §. 19, Censorium judicium ejus accipe, in quo bona sunt mixta malis a pag. 803. « Nobis si in tanto Sententiarum « discrimine judicium quodque, quod institutum « postulat, asserendum est; fatemur omnino, fuisse « in Thoma judicandi aciem haud mediocrem, ingenium excellens, lectionis copiam, et inexhaustam prorsus industriam, qua quinquagenarius « denatus tot et tanta scribere potuit. Habemus in « eo consentientes Duumviros eruditissimos, et « Scholasticae Philosophiae minime patronos, Ludovicum Vivem, et Erasmum Roterodamum. Quorum ille (De causis corruptar. art., Art. LV), « licet culpet in Aquinate (1), quod *secutus sit alienum judicium, suum non adhibuerit in Secunda Secundae*: eum tamen vocat *Scriptorem de « Schola omnium sanissimum, ac minime ineptum.* « Hic autem (in Caput 1 epist. ad Rom.) *virum* « praedicat *non suo tantum Saeculo magnum; cui « nullus recentiorum Theologorum par sit diligentia, cui sanius ingenium, cui solidior eruditio*; « *dignus plane, cui linguarum quoque peritia, re- « liquaque bonarum litterarum supellex contingeret, « qui iis quae per eam tempestatem dabantur, tam « dextre sit usus* .... Unde nimis durum et iniquum putamus judicium Oudini (*quod superius « allatum est*), Thomae eruditioni plane derogantis ... Quae (namque scribit ille), partim falsa « sunt, partim aliena; cum nemo id forte, nisi « imprudens et impudens Thomae laudator, affirmet ejus eruditionem cum nostri Saeculi litteratura esse comparandam. Nec tamen defuit ei elegantia ingenii, unde scribendi ratio atque dictio minus lutulenta, quam sui saeculi homines « plerique, ipseque praeceptor Albertus Magnus, « sequi solebant. Ex qua dictionis ejus facilitate « recte criterium desumitur, suppositos Thomae « libros a genuinis discernendi. Quamvis negandum non esse putamus, esse in ejus dictione « multa, quae aures delicatas radant; in quibus « tamen longe ceteris est tolerabilior ... Multa « ei defuerunt, quae illam quae Philosopho cetera docto et acuto tribuitur, laudem imminuunt. « Inter ea primum locum occupare videtur, quod « graecae linguae ignarus fuerit; et ab artis criticae « et humanitatis studiis, historia quoque philosophica imparatum habuerit animum. Hoc enim « studio ejus philosophico duplici pacto maxime « fraudi fuit; ita enim cum Aristotelem sibi ducem « in Philosophia delegisset, intelligere obscurum et « difficilem Philosophum non potuit, quem nonnisi graecae linguae et Philosophiae veteris apprime peritus assequi potest. Recurrendum ita- « que ad versiones erat, quae cum tunc temporis « ab Saracenis peterentur; factum inde, ut vitia « Philosophiae Scholasticae Saracenorum simul di- « sceret ... Theologiam autem, Philosophiae isti « Scholastico-Saracenae accommodando, mire turbavit ... Laudanda quidem Thomae industria, « quod cum graeca ipse intelligere non posset, « meliorem (1) quam quae tunc extabat, versionem Aristotelis confici curaverit. Quo in negotio « usum eum esse Thomae Cantimpratani opera, « post Trithemium (*de Scriptor Eccl. num.* 469), « contendunt Viri docti passim. Incertus Auctor « autem *Chronicorum Sclavicorum* apud Lindenbrogium, ad Wilhelmum de Brabantia (2) eum « laborem refert, *ad Annum* 1279 ... Hac vero « versione instructus Aquinas, dum illi fidit tamquam graeco exemplari, et ex ea Peripateticae « Philosophiae praecepta haurit, non potuit non « saepius errare fallique, quamvis mentis ἐυστοχία « multa quoque assequeretur .... Verum dum Aristotelem unice sequi constituit, mancipii instar « servire Stagiritae coactus est, et veritatem quoque illi tyranno servire coegit. Et ne malum hoc « solum esset, immodicus Peripateticae Philosophiae amor virum hunc superstitioso obsequio « Philosopho addictum seduxit, ut Theologiae vulneribus quae praepostera Philosophiae commixtio inflixerat, nova adderet vulnera; sicque sacram doctrinam vere faceret philosophicam, imo

(1) Indicat Vives, partem illam Summae Theologicae, quae *Secunda Secundae* appellatur, ex alieno Vincentii Bellovacensis fonte hausisse Thomam. Qua in re toto ipsum aberrare ostio, perspicua jam demonstratione confecimus.

(1) Latina Aristotelis versio haec est, quae jussu Friderici II. Imperatoris, partim e graeco, partim ex arabico sermone circa Annum 1220 confecta fuit *per viros lectos, et in utriusque linguae prolatione peritos*, ut est apud Petrum de Vineis libro 3, epist. 67. Vide Jo. Albertum Fabricium Biblioth. Gr. lib. 3, cap. 6.

(2) Wilhelmus, seu Guillelmus de Morbeka, quod oppidum est in confimo Brabantiae situm, ex ordine Praedicator. ad Archiepiscopatum Corinthi adsumptus.

« gentilem . . . Recte illi imputari censemus, quod « eam methodum Saracenico Peripateticam, pro- « moverit, et imprimis in Academia Parisiensi, ubi « semper hactenus fuerant qui Peripateticismum « odio prosequebantur, vulgaverit et induxerit . . . « Et verum quidem est, quod opponi potest; Tho- « mam Averroismo passim invalescenti se oppo- « suisse, ut ex libro *de unitate intellectus adver- « sus Averroistas* patet . . . . Verum parum haec « dictis officiunt. Quamvis enim hanc Averrois o- « pinionem recte improbaverit Thomas, qui pro « ea qua pollebat acie, perspexit quantis absurdis « prematur ea opinio; non tamen inde sequitur, « Philosophiae Arabicae methodum eum evitasse. « Et cum ea in Philosophia ad Theologiam appli- « canda, methodo uteretur, ut consensu Patrum « et Scripturae quidem quaesito, eo vero ex ra- « tionibus Metaphysicis et testimoniis Philosopho- « rum Gentilium confirmato, magnum doctrinae « sacrae praesidium in Philosophia Aristotelica po- « neret, moreque Arabum subtilissimas quaestio- « nes, et ambiguas de Divinis disputationes anne- « cteret, perspicuum inde est, Scholasticae Philo- « sophiae vitia eum non sustulisse, sed auxisse . . . « Inter Theologicos libros *Summa Theologiae* emi- « net, summis laudibus celebrata; quae heic ideo « notanda est, quod in *Secunda Secundae partis* « Sectione Theologiam Moralem, ipsaque virtutis « morumque praecepta, imo doctrinam quoque de « Officiis naturalibus et Christianis explicuit. Qua « in parte acumen judicii et soliditatem eruditio- « nis magis probasse Aquinatem quam in reliquis « Operibus, Viris quibusdam eruditis visum est « (Renato Rapino *Reflexions sur la Morale* §. 9, « Tom. II, Opp., et H. Jul. Schyrlio in *Bibliogra- « phia Morali*): id quod facile quidem concedimus, « si respiciatur ad reliquas Systematis Theologici « partes; vel ad alios Scholasticos, qui in argu- « mento Morali aridas plerumque et exsangues « ediderunt tractationes; in se vero consideratus « iste labor, vix tantas laudes mereri videtur; nam « in eo quoque, ut alibi, regnat Aristoteles, cujus « principia ethica cum genuina doctrinae moralis « fundamenta non exhibeant, palam est iis soli- « dum Thomam aedificium superstruere non po- « tuisse. »

Censuram hanc Bruckeri exhibere longe lateque deductam libuit; in qua plura a Viro Heterodoxo et liberrimo dicta occurrunt, quae nimiam et impotentem Casimiri Oudini licentiam castigant, maximeque cedunt in commendationem Thomae, ejusque operum et doctrinae; alia sunt vero, quae ad augendam invidiam plus justo exaggerantur. Vitia praesertim duo Aquinati nostro affinguntur; quod Aristotelicae et Saracenicae Philosophiae instar mancipii servierit; quod Philosophicis documentis et Averroistarum tricis, magnum in hisce praesidium collocans, sacram Theologiae doctrinam foedaverit. Scilicet neque Thomae consilium adsequutus est Bruckerus, neque duplicis Theologiae, *Naturalis* et *Revelatae*, discrimen animadvertit, neque animum paullo attentiorem admovit in circumstantias temporum, ac in eorum quibuscum instituenda pugna fuerat, conditiones. Quae omnia accuratiore examine inferius discutienda sunt.

IV. Critici Viri, qui paucis ab hinc annis Amstaelodami anno 1744 typis edidit Opus gallice inscriptum, *Examen des fautes Theologiques*, praetermittendum non est judicium, quod Tomo II, Sanc. XI, Cap. 3, Artic. 2, de Thoma Aquinate, ejusdem lucubrationibus, maximeque Theologica Summa, his verbis profertur num. V (1): « *Summam sancti Tho- « mae* caeteris id genus operibus, quae ante i- « psum prodierant, minus est imperfecta: eamque « Melchior Canus jure caeteris quibusque praeferen- « dam censet. Dissimulare non licet, prolixiorem vi- « deri quam par est, hanc elucubrationem: eamque « legi ac diligentiore studio evolvi non posse abs- « que temporis dispendio, quod utilius in Scri- « pturis et Conciliis et Patribus impenderetur. At « rursum animadverto, dignissimum laude opus « esse si maxime cum aliis comparetur. Grotius « in Epistola (LIV) ad Quemdam Regis Galliarum « Legatum, (*Benjaminum Maurerium*,) qui ab « ipso methodum studendi postulaverat, lectionem « *Thomae Aquinatis ex Scholasticis* proposuit *in « Secunda parte Secundae partis*, ubi de moribus « agitur. Disserit ille de Virtutibus Theologicis, « deque Moralibus, iisque argumentis omnibus, « quae sunt affinia et connexa. Quaestionum nu-

(1) « La Somme de Saint Thomas est la moins defecteuse » de tous celles, qui ont paru avant lui. Melchior Canus a » raison de la preferer aux autres: mais on ne peut dissi- » muler que cet Ouvrage ne soit un peu trop long, et que » sa lecture et son étude ne domande un tems dont le su- » perflu pourroit être employé plus utilement a l' Ecriture, » aut Conciles, et aux Péres; neantmoins il faut dire qu' il » est bon, quand on le compare a d' autres plus imparfaits. » Grotius dans una Lettre écrite a un Ambassadeur de France » qui lui avoit demandé une methode d' étudier, lui con- » seille la lecture de la Seconde Seconde de S. Thomas, » pour la Morale. Le Docteur Angelique y traite des vertus » Theologales et Morales, et de tout ce qui peut y avoir » quelque rapport: il reduit les questions a un certain nom- » bre, laissant a part celles qui ne sont pas necessaires: il » fait ensorte qu' elles aient de la liaison entre elles, enfin » il ne passe point a l' explication d' une nouvellé difficulté, » sans être assuré que la precedente et son explication ont » été bien comprises. Un Censeur difficile y trouvera peut » être quelques inutilités sur les habitudes, sur le volontaire » et l' involontaire, sur les definitions de chaque vertu en » particulier etc. Mais on repond que S. Thomas n' a traité » ces questions, que pour une plus grande exactitude: elles » rebutent aujourd' hui un Critique, parce qu' il ne les voit » que dans l' eloignement, et detachées du rapport qu' elles » ont au temps ou le Docteur Angelique ecrivoit. En com- » battant certaines opinions soutenues par quelques Schola- » stiques, il entre dans details qui nous paroissent bizarres, » quoiqu' ils fussent alors necessaires. *Num.* 6. Du reste » S Thomas a toujours passé pour le meilleur Theologien de » son siécle: il étoit instruit des opinions de son tems, il » avoit lu le Maitre des Sentences, les Decretales des Papes » et le Decret de Gratien. Il savoit la Philosophie d' Ari- » stote et plus encore les Commentaires des Arabes sur ce » Philosophe, ouvrages alors a la mode, et qu' on ne pouvoit » ignorer sans risque de passer pour ignorant: ainsi étant » devenu un des savans hommes de son siécle, son imagi- » nation lui fournit l' art d' assembler ses diverses connois- » sances, et de les accommoder aux matiéres Theologiques. » C' est aussi un effet de son jugement d' avoir conçu qu' il » attacheroit d' avantage ses lecteurs par cette dependance » commune, que les choses les plus indifferentes auroient a » la Theologie. Il avoit l' esprit vast et fecond, plus élevé » que delicat, plus naturel que ingenieux, et plus amoureux » de l' abondance que du choix. Il a reduit la Theologie » en Systeme, et par sa methode il a ouvert aux ecrivains » qui l' ont suivi, des routes qu' on a perfectionnées dans » les derniers siècles Il y a apparence qu' en quelque temps » que S. Thomas eût vécu, il auroit toujours été un grand » Theologien, et a ne le prendre que dans ce sens, on peut » dire qu' il est le Maître de ceux mêmes qui l' ont sur- » passé. *Num.* 7. Je doute fort que les autres Theologiens » du XIII siécle puissent atteindre a l' estime que Saint Tho- » mas s' est acquis. On ne trouve pas dans leur Morale la mê- » me exactitude, dans leurs systeme le même ordre et la » même attention a écarter les raisonnemens superflus etc. »

« merus definitus est, inutilibus praetermissis: quae-
« ve agitantur, nexum invicem habent: neque ad
« alteram fit gradus, nisi priore dilucide exposita,
« ac solide dirempta. Inutiles fortasse moroso Cen-
« sori videbuntur quaestiones illae, in quibus agi-
« tur *de Habitibus*, deque *voluntario et involun-*
« *tario*, singularumque virtutum definitiones ad
« examen vocantur, idque genus subtilitates ex-
« penduntur. At praesto est responsio: ad accura-
« tiorem rerum pertractationem pertinere hujus-
« modi quaestiones: easque supervacaneas iis dum-
« taxat videri posse, qui eas per sese sumptas
« inspiciunt, ac procul dissitas ab eo tempore, quo
« Thomas munere suo pro virili defungi non po-
« terat, quin pugnam institueret adversum multi-
« plices opinationes, quas garruli et subtiliores e-
« jus aevi Scholastici vulgaverant. Hinc futiles et
« supervacaneae modo videntur disceptationes, quae
« non absque emolumento aetate illa agitandae
« fuerant. » Num. VI: « Caeterum praestantioris in-
« ter Saeculi sui Theologos nomen obtinuit S. Tho-
« mas. Opinionum quae tunc temporis ferebantur,
« absolutissima notitia pollebat: Magistrum Sen-
« tentiarum legerat, et epistolas Pontificum De-
« cretales, ac integrum Gratiani Decretum: Ari-
« stotelis Philosophiam callebat apprime, diligen-
« terque versatus est in evolvendis Arabum Philo-
« sophorum commentariis, quos ea aetate negli-
« gere nemo poterat, qui doctus videri vellet. No-
« titias plurimas quas comparaverat, vivaci ima-
« ginatione dispositas tenebat, aptavitque Theolo-
« gico studio: quod ab ipso eo factum consilio,
« ut philosophicis disciplinis addictos facilius per-
« duceret ad sacram doctrinam, et hanc illis gra-
« tiorem redderet. Mente praeditus erat vasta et
« fecunda, profundior quam amoenus, vi natura-
« li potius quam arte ad scientias comparatus;
« rerumque in eo copia magis admiranda, quam
« delectus. Theologiam ad systema reduxit: eam-
« que adhibuit methodum, qua utentes aetate se-
« quiore viri docti, maxima attulerunt incrementa
« et perfectionem Theologiae. Quocumque floruis-
« set tempore Thomas, magnum sibi nomen Theo-
« logi comparasset: quo plane respectu considera-
« tus, vel eorum si qui sunt, Magister appellan-
« dus est, qui illum superaverunt. » Num. VII.
« Vix demum adfirmare dubitaverim, Theologorum
« neminem Saeculo tertiodecimo floruisse, qui ad
« illam nominis et doctrinae famam potuisset per-
« tingere, quam sibi Thomas comparavit: neque
« enim eadem elucet diligentia in Morali Theolo-
« giae parte, quam ipsi adornarunt: neque in eo-
« rum systemate idem ordo, neque demum idem
« studium comparet, ut quae inutilia sunt ac su-
« pervacanea tollerentur. » Hactenus Scriptor A-
nonymus, qui prudentem ac peritum in eo quod pronunciat de Thomam Aquinate ejusque operibus judicium, se praebet: tametsi quaedam ipsi exciderint minus vere et caute dicta.

CAPUT II.

Censor refellitur, qui numerum lucubrationum Aquinatis, quae genuinae sint, plurimum imminuit. Congruam latinam dictionem, qua suis in Operibus usus est Thomas, vindicant ipsi Censores, Oudinus, et Brucherus. Melchioris Cani judicium de ornatu orationis neglecto, aut praetermisso.

I. Varia sunt ejusmodi censurarum, quae allatae sunt, praecipua capita ad examen vocanda, partium studio eliminato. Ita vero vindiciarum modus temperandus, ut laudum praeconiis praetermissis, nativam suam ipsamet Aquinatis opera venustatem exhibeant, ipseque sui ipsius vindex sit Thomas. Pars illa censurae quam tulit Anonymus Auctor *Historiae criticae Philosophiae*, primum prodeat, his concepta verbis: *Suspicio est apud peritiores Criticos, inter Opera quae Thomae Aquinatis nomine inscribuntur, neque decimam eorum partem adjudicandam eidem esse, ceu vero parenti.* Animadverte, opera Thomae simul omnia collecta prodiisse Romae anno 1570 jussu Pii V. Romani Pontificis, decem et septem Voluminibus in folio comprehensa. Peritiorum ergo, quos Anonymus vocat, suspicionibus Criticorum si fides, volumina vix duo genuinis Thomae operibus impleri possent: quod utique imperitissime dictum.

Ab hac editione Romana absunt Commentarii *in Genesim, Danielem, Machabaeos, Epistolas Canonicas, et Apocalypsim*, quos peritiorum nemo non abjudicat ab Aquinate: rejice vero, peritis omnibus ultro consentientibus, *Secundum* (quod vocant) *scriptum in Sententiarum libros*, et *Opuscula* pauca quae in eadem editione impressa prostant minutiore charactere, itemque *Expositione* (si lubeat) *in Canticum Canticorum*, quae incipit *Salomon inspiratus*, atque demum levia quaedam supplementa: cetera sunt omnia Sanctissimi Thomae germana opera.

At, inquis, *apud peritiores Criticos dubium id esse, ac suspicionem ipsis insedisse.* Quinam vero fuerint *peritiores isti Critici* quos appellas? Adversantes tu habes peritos utique ac liberrimos Viros Criticos, Robertum Bellarminum, Philippum Labbeum, Ludovicum Dupinium, Guillelmum Cave, ipsumque dicacissimum Casimirum Oudinum, atque Jacobum Bruckerum, qui maximam Operum quae Thomae tribuuntur, partem agnoscunt genuinam, ac vindicant: *ingeniumque* Thomae *excellens* admiratur Bruckerus, *et lectionis copiam, et inexhaustam prorsus industriam, qua quinquagenarius denatus tot et tanta scribere potuit.*

Haud me latet, Opera quaedam in Editione Romana nomine Aquinatis inscripta, ab hisce Criticis Viris pro dubiis suppositisque tanto nomini haberi: cujusmodi sunt Commentarii *in Isaiam, in Jeremiam, in Matthaeum, in Joannem, et Opuscula* nonnulla inter ea quae sincera et germana existimarunt Romani Editores. Criticae nimium severae tantisper indulgeamus, eademque Opera inter dubia et suppositicia collocentur. Quid inde? An operum Thomae numerus fuerit adeo imminutus, ut cum Censore Anonymo dicere liceat, *vix decimam partem Operum, quae Thomae inscribuntur nomine, eidem tribui posse ceu germano parenti?* Ampullae sunt imperitissime projectae. Cur vero idem Cen-

sor, ut sui muneris partes expleret; suspicionum hujusmodi momenta paullo attentius non expendit, et Jacobum Echardum consulere praetermisit validissimas agentem vindicias Tomo I Scriptorum Ordinis Praedicatorum, Parisiis anno 1719 typis edito, quem legere poterat, ac sane debuerat? Hanc eamdem nos etiam superioribus in Dissertationibus spartam exornavimus: neque facile negotium fuerit, tot el di posse argumenta, quibus eadem in suspicionem adducta Opera, tamquam vero parenti adjudicantur Sancto Thomae.

Fuere, qui praeclarissimas lucubrationes *Catenae in quatuor Evangelistas, et Summae Theologicae*, aut integras, aut magnam partem, detrahendas Aquinati censuerunt. Fuerint ne *peritiores* illi *Critici*, quorum dubia et suspiciones affert Anonymus Historiae criticae Philosophiae auctor? Casimiri Oudini, qui erga S. Thomam propenso bonoque studio non ferebatur, judicium accipe, quod in ejus Dissertatione legitur Capite 13: « Certum est, inquientis, novissimis temporibus nostris insurrexisse nunnullos notae recentis Scriptores... qui ex partium studio multa in S. Thomam Aquinatem parum aequa atque in ejus indubia scripta loquuti sunt, quorum ego invidiam defectumque judicii haudquaquam aemulabor... Nec audiendi sunt Scriptores recentes, qui S. Thomae Aquinati scripta ab antiquis collata auferunt ex proprio capite, absque rationibus idoneis, uti nostro isto saeculo a nonnullis factum est. » In dubium vocare *Continuum* quod inscribitur, *Opus in quatuor Evangelia*, primus et solus ausus est Petrus de Alva. Veteres contra ipsum opponit, synchronos et suppares, probatissimos testes laudatus Oudinus: tum vero *sane*, inquit, *qui post tantas, tamque insignes ob antiquitatem auctoritates iterum reluctantur vel ambigunt... ii non homines sunt, sed in privatis suis opinionibus insaniunt.*

Theologicam quoque Summam Aquinati auferre idem Petrus de Alva conatus est. Sed irritum conatum ejus fuisse, judicat Oudinus Capite 25: « Probat, inquiens, thesim suam modicissimis conjecturis, litterato homine indignis... Utitur negativis argumentis nihil omnino concludentibus, itemque Mss. codicibus, anonymis, quos omnes *Originalia* novitius appellat semper. Vidisse me hominem recolo olim, dum junior essem, varias perlustrantem Bibliothecas, sed festinanter... Unde nihil mirum, quod modicam ex tot locis inspectis eruditionem hauserit. Hunc virum egregie dedolavit Franciscus Janssens etc. » In eamdem iverat opinationem Joannes Launojus, Petri Rogerii seu Clementis VI, silentio, ut putabat, innixus. *At caligantes Joannis Launoii oculi* (Oudini verba sunt loco citato) *occasionem dederunt doctissimo seni dubitandi, dum male legit hunc MS. codicem Clementis VI.* Hactenus ille in editione Lipsiensi anno 1722 accurata, quam Censor anonymus consulere debuisset, ut prudens cordatumque judicium de Operum Thomae numero ferre posset. Typis etiam prostabant amplissimae, quas praeterire non licebat, vindiciae ab Jacobo Echardo adornatae anno 1708, in Opere, quod inscripsit, *Sancti Thomae Summa suo auctori vindicata*, et anno 1719 Tomo I, Scriptorum Ordinis Praedicatorum. Haec vero cum praeterierit omnia Censor, aequi Censoris officio minime satisfecit.

Dubia tandem et suspiciones, quibus *illustris Mabillonius* tenebatur, ex aliorum refert auditu. Imo fabella est, in ejusmodi suspiciones ac dubia incidere Doctissimum Asceiam Benedictinum potuisse, qui cum plurimas Bibliothecas lustraverit, innumerosque evolverit Codices, nosse potuit debuitque synchronos plures, ac suppares idoneos testes, integram *Theologiae Summam* Aquinati tribuentes: Ptolomaeum de Luca, Bartholomaeum Logothetam, Nicolaum Trivetum, Guillelmum de Tocco, Nicolaum de Freavilla a confessionibus Philippi Francorum Regis, Joannem de Friburgo, Bernardum Guidonis, Galienum de Orto, Guillelmum Lammaraeum, Sanctum Ludovicum Episcopum Tolosanum, aliosque plures, consodales Dominicanos aliquos, exteros alios, Thomae Aquinati addictos plures, pluresque infensos: ipsumque deinque Petrum Rogerium, seu Clementem Sextum; quorum utique auctoritati reluctari quid aliud fuerat, nisi insanire? Nos etiam hocce de argumento uberrime egimus Dissertatione 13 et seqq.

Laudati Nicolai Triveti testimonium, ac Lucae Dacherii animadversio, qui Chronicon ejus protulit in lucem, peculiari digna sunt animadversione. Operum Thomae elenchum Trivetus texit ad Annum 1274. Opera distinguit proprio stylo Aquinatis elucubrata, que plurima sunt: et alia recenset pauca, quae *inveniuntur*, ut ait, *ipsi attributa, quae tamen ipse non scripsit, sed post eum legentem vel praedicantem ab aliis sunt collecta.* Dacherii postilla a regione legitur in margine: *S. Thomae falso attributa.* Ait etiam doctissimus editor in Monito: *emunctae naris fuisse Trivetum, ac studio partium minime addictum germanos a spuriis Thomae foetus dictinctos* recensuisse. Num haec Dacherii verba, ac similia aliorum Scriptorum dicta adludebat Criticus Censor, qui operum Thomae numerum ad partem *vix decimam* imminuebat? Atqui paucissima primum sunt Opera id genus a Triveto notata: sicilicet, *Lectura super Epistolam ad Corinthios ab undecimo capite usque ad finem, et Expositio supra primum de Anima, et Lectura super Joannem, et super tertium Nocturnum Psalterii*; itemque, *Collationes de Oratione Dominica et Symbolo, Collationes Dominicales et festivae, Collationes de Decem praeceptis, et Lectura super Matthaeum.* Longe plura supersunt, ac praestantiora, quae Aquinatem habent verissimum parentem. Neque tamen indubium est Triveti testimonium; cum alii ejusdem aevi accuratissimi Nomenclatores, quorum verba alibi descripta sunt, inter Opera a Triveto notata testantur, non pauca ex proprio Thomae calamo et stilo prodiisse. Neque demum eadem, tametsi omnia ab aliis collecta dicerentur, ab ipso Aquinate omnino abjudicanda sunt; sunt enim *post ipsum legentem vel praedicantem ab aliis collecta*, ab ipso etiam Thoma *revisa et approbata*, ut suis in locis adnotavimus. Id genus Opera dici consueverunt *Reportata*; quae tametsi aliorum stylo descripta, germanam tamen a Sanctissimo Doctore traditam e suggestu doctrinam complectuntur. Hinc perperam Dacherius in Monito et in Postillis marginalibus eadem notavit, veluti *spurios partus*, *falso tributos* Aquinati.

II. Ad intimos Operum Thomae characteres progreditur oratio. Apud Gravinam in suo *Cherubino*, et Vielmium Episcopum Argolicensem in Peloponneso, postea Emoniensem in Istria, in Opere

de Doctrina et Scriptis Aquinatis, fuere Censores, qui Doctoris nostri stylum ac dictionem reprehendebant, aesi *barbare et sordide admodum locutus* ipse fuerit, et scripserit. Majorem etiam ornatum et florem orationis, et disserendi copiam optassent delicatuli plures apud Melchiorem Canum.

Severos Censores advocare praestat, qui judicium ferant. Primus prodeat Jacobus Bruckerus, cujus haec verba sunt: « Non defuit Thomae elegantia ingenii: unde scribendi ratio atque dictio minus lutulenta quam sui Saeculi homines plerique sequi solebant. Ex qua dictionis ejus facilitate recte criterium desumitur, suppositos Thomae libros a genuinis discernendis; quamvis negandum non esse putemus, esse in ejus dictione multa, quae aures delicatas radant, in quibus tamen longe ceteris est tolerabilior. » Satis id fuerit, ut *barbaro ac sordido admodum* scribendi modo opera Thomae liberemus.

Impudentius nemo Casimiro Oudino opera Sancti Thomae contempsit: a quo tamen lux ipsa veritatis haud contemnendum de stylo deque dictione ejus judicium extorsit. Haec enim habet verba Capite 13, Canone V: « Nullum opus vel Opusculum, cujus latinitas barbara atque rustica sit, spectare debet ad Sanctum Thomam Aquinatem. Legi enim attente, quantum mihi licuit, Opera atque Opuscula pleraque, imo Sancti Doctoris omnia: atque inter legendum animadverti, Sanctum Doctorem equidem in Operibus suis non affectasse latinitatem comptam atque elegantem, non neglexisse tamen illam. Itaut nunquam vel raro videre sit in prolixissimis ejus Operibus phrases barbaras atque Grammatico indignas: sed quamdam dictionis servasse congruitatem, atque fuisse utcumque latinum. Unde ubi in Opusculis vel voces barbarae affectatae, vel phrases hujusmodi leguntur; certum mihi est Opera ista non spectare ad Angelicum Doctorem, qui semper in expressione congruus saltem, nunquam barbarus aut puerascens fuit. » Nihil reliquum est, quod optemus.

III. Querelas miscent alii de arido, quod secutus est, disputandi genere absque flore orationis, absque eloquentiae ornatu, absque cultu dictionis. Equidem *a Viro gravissimo quaerat nemo orationis delicias, pigmenta muliebria, fucum puerilem* (quae in Operibus ejus apparent nulla): *sed veras gravesque sententias, argumenta solida et propria, sermonem rei de qua disseritur, accommodatum.* Melchioris Cani Libro XII de Locis Theolog., Capite 11, judicium est, quod prudens doctusque nemo non amplectatur. Haec *omnia quippe adeo egregie Divus Thomas praestitit, ut si vitia in eo pauca sint, quae ab istis* (curiosis et delicatulis hominibus) *invidiose commemorentur; plurimis tamen, maximisque virtutibus illa compenset. Quamquam, ut erat, et modestus et prudens, legem disputationis aequabilem tum rudioribus, tum suo illi saeculo dedit.*

Ad vitia dictionis referri solet obscuritas: et *obscura quaedam in Divi Thomae lucubrationibus esse,* cavillantur nonnulli apud eumdem Canum loco citato. *Sane quidem:* Vir reponit sapientissimus, ad judicandum maxime idoneus. *Non tamen ab illo ita dicuntur de industria: nec ingenio, inest, sed rebus ipsis obscuritas. Et propria,* (nempe argumenta, ex rei visceribus ducta, ut egregie praestat Aquinas) *quam communia obscuriora sunt. Vinum quoque aqua mixtum clarius est quidem, sed dilutius est tamen: merum ad bibendum difficilius, plus omnino habet virium.*

CAPUT III.

Num graecae linguae peritia polleret Aquinas, dissident Scriptores. Graecam certe coluit promovitque eruditionem, utpote qui scriptores graecos in latinum transferri curaverit. Imperfectas vitiatasque novit latinas, quae ferebantur versiones: Interpretumque inscitiam castigat; correctasque profert interpretationes. Variantibus passim utitur divinorum eloquiorum lectionibus, quae ex Hebraeo et Graeco textu proficiscuntur.

I. Graviora, quae opponuntur, expendamus. In Elogio quo Thomam exornat Erasmus Roterodamus, *virum* appellans *non suo tantum saeculo magnum, saniore ceteris ingenio, et solidiore eruditione praeditum*; *plane dignum* fuisse ait, *cui linguarum quoque peritia contingeret.* Hanc linguarum nescientiam objicit Oudinus omnino inurbane: *Nesciebat,* inquiens, *linguas quas appellant exoticas: graecam nec tantisper intelligebat.* Eadem est Bruckeri censura: *Multa ei defuerunt,* inquientis, *quae illam quae Philosopho cetera docto et acuto tribuitur, laudem imminuunt. Inter ea potissimum locum occupare videtur, quod graecae linguae ignarus fuerit.* Patria scripserat olim Launojus in Epist. 1 ad Antonium Faurum: *Nemo affirmasset,* inquiens, *Thomam vertisse* ex graeco quemdam C. Cyrilli textum, *quia graece non intelligebat.*

In hac Censurae parte celebrare virtutes tamen duas, quae linguarum defectum compensare valeant, dignissimas in Angelico Doctore commendatione, non praetermittit Bruckerus Heterodoxus, minus in Aquinatem iniquus, quam apostata Casimirus Oudinus. Ac primum *laudanda,* inquit, *Thomae industria, quod cum graeca ipse intelligere non posset, meliorem quam tunc extabat, versionem Aristotelis* (aliorumque Scriptorum, ut infra dicendum) *confici curaverit.* Ac illud praeterea praeconio laudum celebrandum, quod versionibus licet minus accuratis uteretur, *mentis* εὐσοχία, *multa quoque assequutus est.* Noverat istud ingenii acumen, quo pollebat Aquinas ejusque in adsequenda veritate facilitatem Gabriel Nandaeus, abs Bruckero laudatus, qui in Bibliographia Politica: *ipse Thomas,* (ajebat) *ut in caeteris operibus Aristotelis, sic praesertim in istis* (ad Ethicam pertinentibus) *more suo fecit; et ex interpretatione neque bona neque vera, bonam tamen et veram sententiam elicuit.* Par est judicium Eusebii Renaudotii in sua de Barbaricis Aristotelis librorum versionibus Disquisitione apud Jo. Albertum Fabricium in Biblioth. Graeca Libro VI, Capite 5, Tomo XII. Verba ejus sunt num. 20: *Neque mirari satis possumus Divi Thomae Aquinatis, qui Aristotelem talium interpretationum subsidio unico legeret, acumen et industriam; cum saepe Aristotelem verius, saltem verisimilius, non modo quam illi, quos sequebatur, Averroes et Arabes reliqui; sed quam Graeci nonnulli, interpretatus agnoscatur.*

Aquinatem graecae linguae peritum vindicare

sibi visus est contra Launojum posse Bernardus Guyard Gallus, Conventus nostri Redonensis alumnus, edita Parisiis Dissertatione anno 1667, *utrum Sanctus Thomas calluerit linguam graecam?* Anno insequente 1668, ibidem prodiit in lucem *Honorati a S. Gregorio in Catenam Auream Sancti Thomae* ac *Patris Nicolai editionem novam Apologetica Praefatio*; cum *Appendice*, quae inscripta legitur, *in Dissertationem de fictitio Sancti Thomae graecismo Summaria epistolaris Dissertatio.* Sub eo Honorati a S. Gregorio ementito nomine latet ipse Gallus alter sodalis, Joannes Nicolajus. Dissertationem suam tueri Guyardus anno 1670 conatus est, alio edito Libello, cui titulus: *Adversus Metamorphoses Honorati a Sancto Gregorio.* Nolim ego invidiosam movere quaestionem, quam fortasse minime dirimat frequens in exponendis *etymologiis* recursus ad graecum fontem, neque *articulorum* potestas indicata in Caput 1 Evangelistae Joannis Lect. 1, neque *casuum* apud graecos et latinos differentia, quae innuitur Lect. 3 in Caput 2, ad Romanos. Attamen *neque tantisper* Aquinatem *graeca intellexisse*, inurbana et absona et falsa Oudini sententia est. Graecam certe eruditionem, aliorum opera adhibita, coluisse maximeque aevo suo promovisse Doctorem sanctissimum, dubium nullum.

II. Hanc ejus industriam noverat commendavitque Bruckerus; *quod meliorem quam quae tunc extabat, versionem Aristotelis confici curaverit.* Opera *nonnulla Philosophi in latinum translata* ab Hermanno, cognomento *Contracto*, testatur Trithemius Tomo I Annalium Hirsangiensium ad Annum MV. Refert etiam Rigordus in Historia de Gestis Philippi Augusti circa annum Domini 1210, *legi Parisiis* coepisse *Libellos quosdam Aristotelis, qui docebant Metaphysicam, de novo Constantinopoli delatos, et a graeco in latinum translatos.* Versio illa succedit, quam jussu Friderici II Imperatoris, adnotante Jo. Alberto Fabricio in Biblioth. Graeca Libro III, Capite 6, partim e graeco, partim ex arabico sermone, circa aerae vulgaris annum 1220, confecerunt *Viri lecti, et in utriusque linguae prolatione periti*, ut habet Petrus de Vineis Libro III, Epistola 67. Scatentem vitiis hanc viderat versionem Aquinas, melioremque e graeco novam fieri curavit. Rem testatur Guillelmus de Tocco in Vita, Capite 4, num. 18: *Scripsit etiam*, inquiens, *super Philosophiam naturalem, et Moralem, et super Metaphysicam: quorum librorum procuravit quod fieret nova translatio, quae sententiae Aristotelis continet clarius veritatem.* Accuratissimam non dixerim translationem; at certum compertumque fit, minus vere ab Clariss. Renandotio dictum loco citato, Thomam legisse Aristotelem *unico subsidio Interpretationum*, quae ex Arabica priore versione prodierant; constat quippe id ab eo curatum impetratumque, ut perfectior ex graeco adornaretur translatio.

Aristotelis opera graece scripta noverat Aquinas; latinamque versionem, quae graeco textui maxime consentiret, ceteris repudiatis, affert etiam ac praefert. Textus Aristotelicos ex Libro 3 *de Anima* depromptos describit plures in Opusculo *de Unitate intellectus contra Averroistas*; dataque opera *litteram* animadvertendam proponit, quae *sic habetur*, inquiens, *in graeco*; novam innuens, ut puto, latinam translationem, ipso urgente, de graeco factam. Libros etiam memorat *de Substantiis separatis* ejusdem Aristotelis; *quos vidimus*, inquit, *nondum translatos in lingua nostra.*

Novam hanc latinam interpretationem, urgente opus Aquinate, confectam adjudicat Thomae Brabantino de Cantimprato, aliorum fide advocata, Trithemius de Scriptoribus Ecclesiasticis n. 469: *Sunt qui scribunt* (Thomam Cantimpratensem) *graeci sermonis habuisse peritiam*; *et libros Aristotelis, quorum jam usus in Scholis est, transtulisse.* Trithemium sequuti sunt Natalis Alexander in Hist. Eccl. Saeculo XIII et XIV, Capite 4, Art. 4, ipse Jo. Albertus Fabricius loco citato, aliique. Brabantinum alium interpretem, nomine *Wilhelmum*, invenit Chronicon Slavicorum apud Lindenbrogium, ubi ad Annum M. CC. LXXIX, haec habentur, *Wilhelmus de Brabantia Ordinis Praedicatorum transtulit omnes libros Aristotelis de graeco in latinum verbum a verbo*, (qua *translatione Scholares adhuc hodierna die utuntur in Scholis*), *ad instantiam Sancti Thomae de Aquino Doctoris.* Ita verba refert Bruckerus loco superius citato. Is est Guillelmus de Morbeka, quod Oppidum est in confiniis Brabantiae, ideo *Brabantinus* dictus, ac perperam cum Thoma Cantimpratensi confusus, ex Ordine Praedicatorum ad infulas Archiepiscopales Corinthi adsumptus. Praeter latinam, familiares habuit graecam et arabicam linguas. Degebat in Italia circa annum 1268, apud Clementem 4, sub eoque, et Gregorio X, successore, munere Capellani et Poenitentiarii functus est. Hunc esse virum peritissimum, qui Thomae votis annuens, novam librorum Aristotelis versionem elucubravit, nullus dubitat Jacobus Echardus. Latinas plerasque ab eodem confectas interpretationes, *ex graeco* alias, aliasque *ex arabico*, Aristotelis, Simplicii, Procli Diadochi, Galeni, Hippocratis, diligentissime recenset idem Echardus Tomo I Scriptorum Ordinis Praedicatorum. Consule Dissertationem nostram 23.

Ampliora sunt in sacram eruditionem graecam Aquinatis merita. *Continuum opus*, quod vocant, *in Quatuor Evangelia*, Sanctorum Patrum Scriptorumque Ecclesiasticorum sententiis uno veluti contextu concinnatum, jussu Urbani IV, Summi Pontificiis elucubraturo, satis illi non fuerunt veteres latini Patres, neque latinae quae ferebantur Scriptorum graecorum versiones, qui Evangelica Commentariis illustraverant. Alias etiam *expositiones Doctorum Graecorum* (ipse Thomas ait in Epistola nuncupatoria ad Annibaldum S. R. E. Presbyterum Cardinalem, Evangelio secundum Marcum praefixa, *in latinum feci transferri: ex quibus plura expositionibus Latinorum Doctorum inserui, Auctorum nominibus praenotatis.* Patrum Scriptorumque elenchum, quorum sententias defloravit Aquinas, accuratissimum praestat in sua ejus Operis editione Joannes Nicolajus: numeratque latinos Patres duos et viginti, praeter Glossas varias anonymas: Graecosque Scriptores septem et quinquaginta. *Quo* utique *factum est* (verba sunt Antonii Possevini S. I.), *ut et Evangelicum sensum, et Patres antiquos latinos qui delitescebant, aut minime erant in usu, ac graecos ipsos interpretes assequeremur, divina Viri caritate procurante, ut latine propterea verterentur.*

Quo Thomas in hisce Patrum Graecorum aut libris aut excerptis latine vertendis fuerit usus interprete ignotum: at notum compertumque, nimium

a vero abludere Editorem operum Launoji, qui Praefatione in Tomum V, cum ipso Launojo, contendit: *non potuisse ab Aquinate nec ab alio aequali Scriptore in linguam latinam transferri* textus graecos, *quia graecae linguae imperitia tunc temporis regnabat.* Plura namque Graecorum Scriptorum excerpta, curante Thoma, latinitate donata esse, ipse Thomas testis est locupletissimus.

III. Latinae aevo illo Scriptorum graecorum ferebantur versiones. Vitia novit earum, quibus ipsae laborabant, Sanctus Thomas. Dignum est animadversione judicium ejus de illa, quae vulgaris erat, *Homiliarum S. Joannis Chrysostomi in Matthaeum* latina versione. Sic ait enim in Epistola nuncupatoria ad Urbanum IV: *Interdum sensum posui, verba dimisi, praecipue in Homiliario Chrysostomi, propter hoc quod est translatio vitiosa.* Sive pro ea qua polleret ipse graecae linguae peritia, sive a peritioribus aliis edoctus, hoc protulerit judicium, dignum illud est profecto Viro graecas litteras, sin minus callenti, pro sua certe erga graecam eruditionem studio promoventi. Ignotum mihi vero, quaenam haec fuerit latina *Homiliarum Chrysostomi* translatio; num illa antiquissima, quam saeculo Ecclesiae quinto confecerat Anianus Caledensis Diaconus, ut putat Montfauconius; an illa, quae a Burgundione, origine Pisano, Eugenii III jussu, elucubrata est anno Dominicae Incarnationis 1151, ut ipse testatur Burgundio; an alia demum. Consule Dissertationem de Catena Aurea S. Thomae.

Thomae nostri subjiciendum examini laudatus Urbanus IV libellum tradidit, in quo plurima Scriptorum Graecorum excerpta continebantur, latine reddita. Opusculum hac de re composuit Aquinas, quod primum tenet locum in editione Romana. Summum Pontificem admonet in Epistola ad ipsum data: tum *plurima inveniri in Libello, ad nostrae fidei assertionem utilia*; tum offendi non pauca, *quae possent materiam ministrare errorum, et contentionis dare occasionem, et calumniae.* Haec scilicet praemonita ab Aquinate Theologo. Vitia praeterea latinae versionis patefacit plurima, deque optima interpretandi ratione disserit sapientissime; quae ad penitiorem spectare eruditionem, nemo non videt. Mendosae latinae interpretationis plura postremo Capite affert exempla: « Sicut, inquiens, « quod logos (λόγος) exponit Translator, fere u- « bique *sermonem mentalem*, cum secundum usum « scripturae latinae convenientius exponeret *verbum.* Et hypostasim (ὑπόστασιν) *essentialem per- « sonam*, quam expositionem sequens, aliquando « cogitur inconveniens dicere. Sicut ubi dicit, *Deus « trinypostasis* (τρισυπόστατος), idest *trinus essentialiter personalis*; hoc est enim omnino erroneum, « quod Deus sit essentialiter (idest quoad essen- « tiam) trinus. Sufficeret autem per *hypostasim*, « transferre simpliciter *personam* etc. »

De munere boni Interpretis sic pergit disserere in Epistola citata ad Urbanum IV: « Multa, « quae bene sonant in lingua graeca, in latina « fortassis non bene sonant: propterea quod eamdem « fidei veritatem aliis verbis latini confitentur, et « Graeci. Dicitur enim apud Graecos recte et « catholice, quod Pater et Filius et Spiritus San- « ctus sunt *tres hypostases*: apud latinos autem « non recte sonat, si quis dicat, quod sunt *tres « substantiae*; licet *hypostasis* sit idem apud Grae- « cos, quod *substantia* apud latinos, secundum « proprietatem vocabuli. Nam apud latinos *sub- « stantia* usitatius pro *essentia* accipi solet, quam « tam nos quam Graeci unam in divinis confite- « mur. Propter quod sicut Graeci dicunt *tres hy- « postases*, nos dicimus *tres personas*, ut etiam « Augustinus docet in 7 de Trinitate. Nec est du- « bium, quin etiam simile sit in aliis multis. Unde « ad officium *boni translatoris* pertinet, ut ea quae « sunt catholicae fidei transferens, servet senten- « tiam, mutet autem modum loquendi secundum « proprietatem linguae, in qua transfert. Apparet « enim, quod si ea quae in latino litteraliter di- « cuntur, vulgariter exponantur, indecens erit ex- « positio, si semper verbum ex verbo sumatur. « Multo igitur magis, quando ea quae in una lin- « gua dicuntur, transferuntur in aliam, ita quod « verbum sumatur ex verbo; non est mirum, si « aliqua dubietas relinquatur. » Omnes utinam, qui Scriptorum operibus in aliam linguam vertendis operam conferunt, haec Thomae praecepta servarent.

Areopagiticorum Auctoris, quem Dionysium Areopagitam aevo Aquinatis nemo unus non existimabat, frequens est in ejus Operibus usus: ac praeterea editus ab ipso Commentarius prostat in Librum *De divinis Nominibus*. Latinam versionem adhibet in isto, quam confecerat Joannes Sarracenus, qui Abbas S. Andreae Vercellensis Ordinis Canonicorum Regularium dicitur. Ceteris in Operibus modo hanc, modo antiquiorem affert a Joanne Scoto Erigena confectam: quinimo frequentissime, utroque dimisso interprete, Areopagitici textus reddit sensum nitidioribus verbis expressum. Exempla dedimus plura Dissertatione VIII, Capite 3. Nemo non videt curasse Thomam, ut aliorum saltem adhibito consilio, qui graecam linguam callebant, Auctoris mentem tutius aut veri similius adsequeretur: cum versionum, quae ferebantur, pro sui acumine ingenii vitia et menda optime nosset.

Queritur doletque Michael Lequienus in Dissertatione II Damascenica, textum quemdam ejusdem Areopagiticorum auctoris, qui Capite 2 de Divinis Nominibus num. 6 legitur, vitiose translatum haberi in antiquis quibusque, itemque recentibus in editionibus. Graeca verba sunt: κ. δράσαι, κ. παθεῖν, ὅσα ἀνθρωπικῆς αὐτοῦ θεανδρίας ἐστὶ θεουργίας ἐξαίρετα. Quae sic vertit Erigena: *Verbum divinum, operari et pati quaecumque humanitatis ejus divina actione sunt discreta, et summe miranda.* Sarracenus: *Facere et pati quaecumque humanae ipsius contemplationis sunt electa, et semota.* Ubi θεουργίας perperam legebat interpres pro θεανδρίας. Ambrosius Camaldolensis: *Eaque gessit et pertulit quae sunt humanae ipsius assumptionis electa, atque praecipua.* Joachimus Perionius: *Fecitque et passus est omnia, quae humanae ipsius actionis sunt, et singularia.* Balthassar Corderius: *Eaque gesserit tuleritque quae humanae ipsius actionis praecipua sunt, et singularia.* At verti oportere *humano, divinam operationem*, seu efficacitatem, seu activitatem contendit Lequienus. Quaenam fuerit illa versio, quam Thomas adhibuit? Versionem Sarraceni sequutus est in Commentario in Librum de Divinis Nominibus. Versionem aliam in Summa Theologica affert Parte III, Quaest. 19, Art. 1, illam scilicet, quam Lequienus accuratiorem censet, ac veram: *Et operari et pati quaecumque humanae ejus divinaeque operationi congruunt.* Hinc fru-

stra ac immerito dolet loco citato Vir Doctissimus, ac si Thomas germanam quam putat, textus Areopagitici versionem ignorasset.

Etymologiarum usum praeterire hoc loco non licet, qui ad graecam pertinet eruditionem. Hunc in Aquinate nostro laudat Gerardus Joan. Vossius, Libro V de Natura Artium, qui *de Philosophia* inscribitur, Capite 3, §. 2, ubi *in etymologiis, quales apud Aristotelem et alios multos, recurrendum esse* animadvertit ad *graecum fontem: quod,* inquit, *et Thomas Aquinas monet.* Passim in Operibus ejus graecas voces explicari, non apte quidem plures, viri critici adnotarunt: *feliciter* alias, fateri cogitur laudatus Operum Launoii editor Praefat. in Tomum V, quae demum omnia, sin graecae linguae peritum Aquinatem nostrum, probant attamen fortasse non omnino rudem et hospitem; at eruditionis certe quae comparari ex graecae linguae Scriptoribus potest, promotorem aevo suo meritissimum.

IV. Postremum sacrae id genus eruditionis qua Thomas pollebat, specimen affero, quod eruitur ex variantibus Novi ac Veteris Testamenti lectionibus, ex *Hebraico textu graecoque* profectis. Varia hujusmodi lectionum genera proferunt Ludolphus Kusterus in Praefat. ad Novum Testamentum Graecum Joanne Millio accurante editum, et Daniel Withbyus in Examine variantium lectionum ejusdem Millii: quaeve inde emolumenta, quin ullum sacri textus auctoritati periculum immineat, redundare in Ecclesiam possint, pluribus declarant. Variantium ergo lectionum frequens occurrit usus in Operibus Thomae, maximeque in Commentariis in Sacram Scripturam. Specimina nonnulla prostant in Dissertatione VI de Commentariis in Epistolas Pauli Apostoli. V. g. haec habet ille ad Caput 1 ad Rom. vers. 4: « Origenes dicit, quod « littera non debet esse, *qui praedestinatus est,* « sed *qui destinatus est* Filius Dei... sed communiter omnes libri latini habent, qui *praedestinatus est.* » Et ad Caput 9, vers. 17: Dicit « enim Scriptura Pharaoni: *quia in hoc ipsum* « *excitavi te...* Secundum aliquam litteram, *servavi* « *te....* Et nostra littera (Exodi Cap. 9, vers. 16) « *posui te.* » Et ad Caput 9 ad Hebraeos, vers. 22: « *Adoravit vestigium virgae ejus.* Hoc habetur « Genes. 47 (vers. 31) ubi dicitur... quod *adoravit ad caput lectuli,* ut dicit littera nostra: « vel *fastigium virgae ejus,* ut dicunt Septuaginta, « vel *super fastigium,* ut habetur in graeco. » Innumera sunt hujusmodi exempla, quae Aquinatis industriam commendant, qui sibi partem hanc sacrae eruditionis, aut propria diligentia aut aliorum ope, comparavit.

Ferre utique subsidium poterat opus insigne, quo Nostrates, Hugone de Sancto Caro vel de Sancto Theuderio praesidente, in Parisiensi Coenobio Sanjacobaeo perfecerunt, quod inscribitur: *Sacra Biblia recognita et emendata, idest a scriptorum vitiis expurgata, additis ad marginem variis lectionibus Codicum MSS. Hebraeorum, Graecorum, et veterum Latinorum Codicum aetate Caroli Magni scriptorum.* Integrum et elegans exemplar, quatuor grandioribus voluminibus constans, in eadem Sanjacobaea domo etiamnum adservatur: sed volumen quo continebatur *Psalterium* (dolendum sane), non apparet. In Actis Capituli Generalis anno 1256 celebrati Parisiis, haec habentur num. 54: *Volumus et mandamus ut secundum correctionem quam faciunt Fratres, quibus id injungitur in Provincia Franciae, aliae Bibliae Ordinis corrigantur et punctentur.* Haec typis edita prostant Tomo IV Thesauri novi Anecdotorum, quae Ascetae Sammauraei Benedictini, Martene et Durand, collegerunt. Elogium consule Hugonis de Sancto Caro apud Jacobum Echardum, ubi alia adnotantur plura, scitu dignissima, quae ad insigne superius Opus pertinent. Hoc etiam opere usum esse Aquinatem, ut varios divinorum eloquiorum sensus, quos *variantes* afferunt *lectiones,* commentariis exponeret, nullus dubito.

CAPUT IV.

Lectionis copia in Aquinate, qui Graecos, Arabes, Latinos plurimos evolvit Philosophos. Eadem lectionis copia in Ecclesiasticis monumentis. Artis criticae specimina.

I. Quae disseruimus hactenus, haud leve specimen praebent eruditionis, neque modicae neque vulgaris, qua pollebat Aquinas: ut nonnisi per impudentiam ab Oudino dictum fuerit, *vel nullam vel modicam eruditionem ex lectione Operum ejus hauriri* posse. Nullam ne, vel modicam eruditionem praeferat *Continuum,* quod vocant, *opus in quatuor Evangelia,* in quo elucubrando tot evolvere latinos graecosque Scriptores debuit ille: curavitque praeterea ut graeca plurima excerpta, quae delitescebant, latina civitate donarentur? Nulla ne, vel modica appareat eruditio Thomae, qui latinas, quae ferebantur, ex graeco factas versiones vitio laborantes noverat; qui ex interpretationibus neque bonis neque veris pro suo ingenii acumine aut veram, aut verisimiliorem Auctorum sententiam adsequi potuit; qui veterum dicta plurima, dubia et perplexa, jubente Summo Pontifice, tam accurate discussit exposuitque, ut omni sublata calumniae et erroris occasione, ad fidem adserendam utilia redderentur; qui demum interpretibus, qui ex una lingua in aliam opera transferunt, optimas regulas tradidit, ut consonam atque propriam conficere versionem valeant?

Hinc patet *copia lectionis,* quam in Aquinate non potuit ipse Bruckerus non commendare, non admirari. Mirum ergo, jejuna illa verba excidere e calamo potuisse Critici viri, qui opus gallice inscriptum, *Examen des fautes Theologiques* anno 1744 vulgavit; *Magistrum Sententiarum,* inquientis, *legerat Thomas, et epistolas Pontificum Decretales, ac integrum Gratiani Decretum*; acsi Patrum excerpta quaedam legerit, quae in praedictis collectionibus contenta inveniuntur, ipsos vero fontes adiverit nunquam: aliosque veteres nec noverit, nec lustraverit Auctores. Id si contendat criticus homo, toto ipsum errare ostio, mox dicendum.

Aquinatem laudat ille, veluti *diligenter versatum in legendis Arabum Philosophorum operibus*; propter quod *ea negligere aetate illa nemo poterat qui doctus videri velles.* Suam quidem in hisce discutiendis Arabum scriptis diligentiam exercuit Thomas; non eo tamen consilio, ut *doctus* tempori serviens *videretur*; sed Religionis christianae gravissimo negotio ut inserviret, quod Saraceni illi philosophi putidis invectis commentis labefactare conabantur. Hinc *Avicennae, Avempacis, Averrois*

et Avicebronis cujusdam lustraverat opera; quae ab ipsis philosophica placita invecta fuerant, apprime callebat; proque sua virili profligavit errores. Inter Judaeos, qui Arabicam coluere Philosophiam, duos praesertim memorat Aquinas, *Isaacum*, et *Moysem Maimonidem*, auctorem libri *More Nebochim*, quem titulo *Doctoris dubitantium* laudare consuevit idem Thomas.

Memorati Averrois obitum ad annum Hegirae 595 alii, aliique ad annum 605, referunt; unde mors ejus in saeculi decimi tertii initia circiter incidit. Errorem insanum invexit ille *de uno in omnibus hominibus intellectu*, quem scioli plures ac petulantes Academici profitebantur et vulgabant. Putidum commentum, ne invalesceret, data opera profligavit sanctissimus Doctor in Opusculo, quod est sextumdecimum in editione Romana sub Pio V tum grandioribus etiam in Operibus pro data occasione. Guillelmi de Tocco referenda verba sunt quae in ejus Vita Capite IV, num. 19, habentur: « Praeter magna volumina, in quibus antiquas « haereses confutavit, suo etiam exortas tempore, « divino spiritu revelante destruxit; quarum Haeresum prima fuit *Averrois*, qui dixit, *unum esse* « *in omnibus intellectum*. Qui error malorum favebat erroribus et Sanctorum virtutibus detrahebat: dum uno existente in omnibus intellectu, « nulla esset differentia hominum, nec distantia meritorum. Qui tantum invaluit etiam in simplicium « mentibus, sicque se periculose infudit; ut requisitus quidam miles Parisiis, utrum de suis criminibus se purgare vellet, responderit: *Si anima Beati Petri est salva, et ego salvabor*; *quia* « *si uno intellectu cognovimus, uno fine exitii finiemur*. Quem errorem cum essent Scholares « *Golardiae* imitantes, qui Averrois erant communiter sectantes; poterat praedictus error plures « inficere, quibus potuissent praedictum errorem « sophisticis rationibus persuadere. Unde contra « hunc errorem praedictus Doctor fecit *Scriptum* « mirabile; in quo praeter rationes fidei quibus « praedictus error illiditur, per dicta etiam Aristotelis, quae Averroes male intellexerat, a radice « evellit, et nihil rationis habere demonstrat. »

Neque solum Aristotelis testimonia profert; verum etiam eorum, qui Philosophum commentariis illustraverant, Graecorum Arabumque auctoritatem adhibet, uberrimam praeferens lectionis copiam. Loco *Galardiae* reponendam *Garlandiae* vocem, jubet diligentissimus Jacobus Echardus: *Garlandia* inquiens, *foedum est in urbe Parisiorum, in quo est vicus stramineus, gallice de Fouarre, celebris olim, quod in eo solo Philosophiae professores omnes docerent*. Unde *Scholares Garlandiae* dicti, qui Magistros eo in vico docentes Philosophiam audiebant. Errores plurimos *Averrois*, *Avicennae*, *Algazelis*, *Alchindi*, *et Rabbi Moysis*, anno circiter 1290, simul Parisiis collectos exhibet Carolus Duplessis d' Argentré Tomo I Collectionis judiciorum de Novis erroribus. Arabes vero Philosophos, quos memoravimus, aliosque recensent, ut caeteros praeteream, Jo. Leo Afer in Libello apud Fabricium in Biblioth. Graeca Tomo XIII, Christophorus Wulsius in Bibliotheca Hebraica, Jacobus Bruckerus loco citato.

Admonere praestat, prolixas in eodem contra Averroem opusculo referri *Themistii* sententias, quae in editis exemplis leguntur juxta latinam ab Hermolao Barbaro confectam versionem. Vetustum MS. Codicem lustrare mihi licuit, in Veneta Sanctorum Joannis et Pauli Bibliotheca adservatum, in quo longe diversa ejusdem Themistii latina translatio occurrit; quae nempe Thomae aetate ferebatur. Hac de re suo loco uberiora dedimus. Interim consilium Editorum nemo laudaverit, qui recentiorem hanc Barbari versionem, praevia nulla admonitione, in opusculum Thomae invexere; ac sane redarguenda est nimia Ambrosii Barbavarii facilitas, qui opus idem praedicto ex capite in dubium vocavit.

Avempaci librum *de Causis*, quem Commentario Thomas exposuit, nonnulli attribuunt, alii Alfarabio. Sic ait vero Aquinas Lectione I: « Inveniun- « tur igitur quaedam *de primis principiis* conscri- « pta, per *diversas dispositiones* distincta, quasi per « modum sigillatim consideratium aliquas veritates; « et *in graeco* quidem invenitur, scilicet liber tra- « ditus *Proculi Platonici*, continens *ducentas et* « *novem* propositiones, qui intitulatur, *Elevatio* « *Theologica*. In *arabico* vero invenitur hic liber, « qui apud latinos *de causis* dicitur; quem con- « stat, *de arabico* esse translatum, et *in graeco* « penitus non haberi. Unde videtur ab aliquo Phi- « losophorum Arabum ex praedicto libro Proculi « excerptus; praesertim quia omnia quae in hoc li- « bro (*de Causis*) continentur, multo plenius et « diffusius continentur in illo (graece scripto). » Librum integrum Procli distinguendum jubet Aquinas ab ejusdem excerpto. Ait vero, istud apud latinos inscribi *de Causis*, ex arabico translatum esse, in graeco penitus non extare, compositumque fuisse ab aliquo Philosophorum Arabum. Ait etiam Procli librum fusiorem esse, in graeco inveniri, et inscribi *Elevationem* (seu potius *elementationem*) *Theologicam*. Noverat ergo ac legerat utrumque Thomas; ejusque innotescit, tum erga graecam eruditionem studium, tum lectionis Auctorum, etiam Arabum, copia.

II. Neque veteres alios, ac aevi sui recentes, sacros et profanos, evolvere scriptores praetermisit; ut nimium puerile fuerit, quod Gallicus Scriptor animadvertit, Thomam legisse *Magistrum Sententiarum*, *epistolas Pontificum Decretales*: *ac integrum Gratiani decretum*. Intra angustos hujusmodi limites lectionem et eruditionem Aquinatis coarctari non posse, frequentissimus evincit veterum Monumentorum usus in ejus operibus. Unam seligere liceat Summam Theologicam, quam extremis vitae annis elucubravit. In editione Patavina anni 1698, prostat *index Nonus* Tomo V, qui *catalogum* exhibet *Philosophorum*, *Rhetorum*, *atque Poetarum*, *Pontificum*, *Conciliorum*, *et Doctorum* quorum auctoritatibus, decretis, definitionibus, testimoniis utitur ac nititur Aquinas in iis adserendis Theologicis dogmatibus quae illustrat. In uno hoc Opere laudantur *unus et quadraginta* Romanae Ecclesiae Pontifices: Concilia praesertim adhibentur, tum *generalia* quae Nicaeae, Constantinopoli, Ephesi, Chalcedone, et in Laterano celebrata, tum alia *quatuordecim*, quae peculiari in Ecclesia gaudent auctoritate; vetusti Patres et Scholae Doctores qui praecesserant, numerantur *quinque et quadraginta*, praeter glossas plures, varia decreta, vitasque Sanctorum; ac demum *quadraginta sex* recensentur Philosophi latini, graeci, arabes, Oratores etiam et Poetae.

Neque putes, tot Scriptorum, arido quodam modo testimonia adduci. Placita eorum proferuntur in medium, ut serio examine discussa aut rejiciantur aut adprobentur. Consensus universae Ecclesiae ex dictis Patrum Conciliorumque decretis eruitur, ut fidei dogmata confirmentur. Veterum sententiae illustrantur; et sic quae sunt perplexae et dubiae, exponuntur. Ad Augustinum denique quod adtinet, vix adsignaveris Opus aut Opusculum et Tractatum ejus, quod Thomas non excusserit; nihilque videtur habuisse antiquius, quam ut celeberrimi Patris doctrina evulgetur, illustretur ac vindicetur. Haec est lectio et eruditio Thomae, quae longius latiusque protenditur extra libros Petri Lombardi, et Romanorum Pontificum decretales Epistolas, et Gratiani decretum. Patebat illi namque inter alias, quas lustrare pro data occasione consueverat, locupletissima Ludovici IX Regis Galliarum Bibliotheca, quae amplissimo ejus legato, post obitum ejusdem *aequis portionibus* distributa fuit *Fratribus Praedicatoribus, et Fratribus Minoribus Parisiensibus, Abbatiae Regalis Montis, et Fratribus Praedicatoribus Compendiensibus.* Vide Regias Tabulas anno 1269, scriptas apud Bollandi Continuatores ad diem 25 Augusti, pag. 500.

Ardentissimo ferebatur studio Thomas, ut Veterum scripta perquireret, inventisque uteretur in operibus quae animo moliebatur. Nota est egregia illa responsio ejus, quae refertur in Processu Canonizationis Capite 9, num 78: *Malle se uti Chrysostomi libris in Matthaeum, quam possidere Lutetiam Parisiorum.* Diligentiam ejus maxime probant Graeca illa plurima excerpta, quae ipso curante latinitate donata prodierunt in lucem in Catena super Evangelia. Periisse credebantur Collectiones illae, ex quibus tot depromi sententiae Patrum potuere; quas attamen, aut similes, post improbum laborem nactus demum est Joannes Nicolajus; nempe, *Catenam LXXV graecorum Patrum*, quam edidit Corderius, et *Graecam expositionem in Lucam*, instar Catenae concinnatam, quam Manuscriptam vidit Combefisius in Parisiensi Cardinalis Mazarini Bibliotheca.

Insigne exemplum demum addo, quod suppeditat Epistola S. Leonis Magni *ad Proterium Episcopum Alexandrinum.* Hanc veluti deperditam Baronius dolebat ad Annum 455, num. 28, quam postea ex Codice MS. Dominici Grimani S. R. E. Cardinalis in lucem protulit Quesnellius: at eam legerat Divus Thomas, vel integram, vel ex parte, servavitque insigne excerptum 2-2, quaest. XI, Art. II ad 2, ubi sic ait: « Unde Leo Papa in quadam « Epistola ad Procerum (Proterium) Episcopum « Alexandrinum dicit: *quod inimici crucis Christi o-* « *mnibus factis et verbis nostris insidiantur, ut si* « *ullam vel tenuem occasionem demus, nos Nestoriano* « *sensui etiam congruere mentiantur.* Paullo aliter « haec eadem efferuntur verba apud Quesnellium: » *Hoc igitur, Frater carissime, pro solicitudine fidei communis admoneo, ut quia inimici crucis Christi omnibus et verbis nostris insidiantur et syllabis, nullam illis vel tenuem occasionem demus, qui Nestoriano nos sensui congruere mentiantur.* In editione Patavina anni 1712, notula legitur textui inserta: *Quae epistola nunc non extat;* perperam, sane, ac per inscitiam, cum tot ante annos eam ex laudato Grimanaeo Codice ediderit Quesnellius.

III. Lectionis copiam qui negare in Aquinate non possunt, *critica destitutum arte* ipsum traducunt, Oudinus et Bruckerus: quo factum ajunt, ut genuina veterum scripta a spuriis suppositisque non discerneret. Nempe vitio vertis Aquinati, quod saeculi vitium erat, caeteris ejus aevi Doctoribus commune. Naevos id genus in Sanctissimo Praeceptore haud diffitemur: quem tamen celebrat Erasmus *plane dignum, cui bonarum litterarum supellex contigisset, qui iis quae per eam tempestatem dabantur, tam dextre usus est.* Atqui vero vitium adeone enorme fuerit, quod v. g. *Dionysium Areopagitam* crediderit parentem operum quae ipsi attribuuntur; cum eadem veluti genuina vindicaverint Joannes Scythopolitanus, Maximus Martyr, Theodorus quidam apud Photium; neque unus aetate illa foret, qui id vocaret in dubium? Cur Thomae eruditioni detrahendum fuerit, quod Romanorum Pontificum *Decretales Epistolas* ante Siricium pro germanis habuerit: cum eadem sententia post exordia noni saeculi obtinuerit apud Concilia et Conciliorum collectores, Scriptoresque doctissimos et gravissimos? Cur demum Thomae laudes imminui debeant, quod ejus in Operibus alter pro altero Scriptore substituatur; cum indices hujusmodi absque ullo proprio vitio sumpserit ille ex Collectionibus quae ferebantur, nondum reseratis fontibus omnibus, quos adire liceret? Sed ejus attamen fulget splendidissime eruditio, qui ea veterum monumentorum supellectile abunde instructus fuerit, quae *per eam tempestatem dari poterat.* Insana praesumptio foret, aevo suo Divum Thomam videre ac scire debuisse, quae nonnisi post plura saecula, post improbos Criticorum labores, post innumera e tenebris eruta monumenta effulsere.

Dignum animadversione: mendosos hujusmodi indices Divo Thomae tribui omnes non debere, cum plures ex inscitia aut oscitantia Amanuensium, Nicolajo adnotante, profecti sint. Supposita quidem et ficta nonnulla Graecorum Patrum testimonia in eo continebantur libello, quem Doctoris Angelici examini Urbanus IV subjecerat; at hujusmodi auctoritatum minime se vadem dedit Thomas, in idque incubuit unum, ut eas quae fidei confirmandae conferre possent, digito monstraret, aliasque ad catholicum sensum redigeret. Cyrilli demum Alexandrini textus nonnullos, quos Libro 4 Sent. Dist. 24, et Opusculo 19, cap. 3, contra impugnantes Religionem, et Opusculo I contra errores Graecorum adhibuerat, silentio praeterit ac supprimit in Summa Theologica; quod *falsitatis deprehensae vel olfactae indicium est,* ut ipse Launojus animadvertit in Epistola I ad Antonium Faurum, satis eruditioni et critico judicio Thomae consulens.

In verbis ejus, quae superius ex libro *de Causis* allata sunt, patet quam maxime critica diligens recensio ejusdem operis. Adnotat scilicet, a Proclo Platonico graece scriptum fuisse librum, et graece scriptum inveniri, cui titulus, *Elevatio* (*Elementatio* seu institutio) *Theologica*: ab isto diversum esse librum, qui apud latinos inscribitur, *Liber de Causis*; hunc vero arabice scriptum fuisse, et ex arabico factam, quae ferebatur latina translatio; ejusdemque demum arabici libri *de Causis* Auctorem dici debere aliquem Philosophorum Arabum qui ex Opere graeco Procli ipsum decerpsit. Non ita diligenter ac vere Jacobus Echardus, tametsi

criticae artis peritissimus. In elogio Guillelmi de Morbeka, viro huic doctissimo attribuit latinam translationem Operis, quod a *Proclo Diadocho Tyrio Platonico Philosopho* confectum inscribitur, *Elementatio Theologica*, seu *de Elementis Theologicis*. Tunc sic ait: *Ceterum cum Sanctus Thomas in suo super hunc Tractatum commentario illum testetur ex arabico versum, nec textum graecum sua aetate adhuc visum; hinc arabice peritum Morbekam supra arguebam, nam hujus versione usus est Sanctus Doctor.* Minime Thomas commentarium scripsit *super Tractatum Procli* de elementis Theologicis; at suo commentario illustravit librum, apud latinos inscriptum *de Causis*, decerptumque ex fusiore Procli opere. Non ipsum praeterea Procli opus non inveniri in graeco, adnotavit Aquinas, sed excerptum ejus; quod ait, arabice scriptum fuisse, et in graeco non extare. Hinc Morbekam latinam *Institutionis Theologicae* versionem adornasse, colligitur; num etiam latine transtulerit ex arabico librum *de Causis*, non constat.

Optimae criseos passim in Operibus ejus, majoribus minoribusque, specimina fulgent; eaque hoc demum loco satis est recolere, quae habentur in Opusculo XII ad Lectorem Vesontiensem, ubi Historiolas quae ferebantur, critico examine rejiciendas jubet; easque prudentissime Concionatores admonet, ne coram palamque evulgent e suggestu, cum tanta suppetat copia praedicandi ea quae sunt certissimae veritatis. Nostram lege Dissertationem XVIII, Capite III.

CAPUT V.

Diligentia Aquinatis in exponendis Sacris Scripturis, ac interpretationum soliditas. Simonii et Erasmi judicium.

I. Levia sunt haec specimina eruditionis, qua per eam tempestatem pollebat Aquinas. Eruditionem solidiorem, sanius ingenium, summamque diligentiam laudavit Erasmus in iis, quos in libros Novi et Veteris Testamenti elucubravit commentarios. Genuinos foetus ejus vindicavimus expositiones, quae prostant, in *Librum Job*, in priores *Quinquaginta Psalmos*, in *Canticum Canticorum*, in *Isaiam Prophetam*, in *Jeremiam ejusque Threnos*, in *Evangelium Matthaei et Joannis*, cum Catena seu *Opere Continuo in quatuor Evangelia*, in *Epistolas Sancti Pauli*, aliasque Sacrae Scripturae particulas. Opera sunt, proprio S. Thomae stylo et calamo scripta pleraque, aliqua *Reportata*, ut ajunt, post ipsum e suggestu dictantem. Haec animo pacato et mente lucida legisse nunquam oportet Casimirum Oudinum, qui *viros narium emunctarum* inducit, *apud quos vel nullam vel modicam eruditionem ex lectione operum Thomae hauriri creditur.*

Hanc sibi methodum servandam praefixit Thomas, ut Scripturam Scriptura exponeret, variantibus frequentius adductis lectionibus, quae vel ex hebraica veritate proficiscuntur, vel ex graeca τῶν 70, versione, vel ex ipso textu graeco, vel ex antiquissimis codicibus latinis; quas diligentissime ad examen vocat, rejicit aliquas, adprobat alias. Si quae videntur in divinis eloquiis antilogiae, conciliat omnes, et obscura quaeque loca clariore textu illustrat. Nullam praeterit, quam vetusti Scriptores difficultatem proposuerint; neque ulla magni momenti prostat in commentariis Recentiorum, quam non praeoccupaverit. Heterodoxorum commenta pro data occasione profligat, dogmata confirmat fidei christianae, moresque hominum sapientissime informat. Nihil dictum, quod in ejus Commentariis proprio experimento non deprehendas.

Stylo utitur et artificio ea aetate frequentissimo *Divisionum* et *Subdivisionum*; Scripturaeque sanctae verba, et commata explanans, emergentes si quae sunt, inserit difficultates ac solvit; ad aliaque tum procedit, quae sequuntur, exponenda commata. At individuum, Divi Thomae proprium, sic effulget ejuscemodi artificium, grave, solidum, didacticum, ut ex eo criterium desumi queat, ad ejus germana Commentaria discernenda abs spuriis suppositisque.

In Dissertatione III lato sermone egimus de ratione ab Aquinate adhibita, veterem paginam interpretandi, quam posterioris aetatis Interpretes peritiores sequuti sunt. Nihil aliud in Prophetiis videre volunt recutiti Commentatores, nisi suae gentis eventus ac historias; geminum sensum in omnibus aut fere omnibus vaticiniis distinguunt inter Christianos nonnulli judaizantes, historicum alterum, alterumque allegoricum, vim sine dubio invictae probationis detrahentes egregiis a tota christianitate celebratis de Christo deque ejus divinitate ac missione testimoniis; ac demum allegorico sensui plus justo inhaerent alii, omnia ad Jesum Christum immediate referentes. Felicissime Thomas distinxit *Prophetias et vaticinia* proprie dicta, quibus proxime et nullo medio praenuncian-tur, quae ad Messiam Jesum Christum pertinent, ejusque ad Ecclesiam: itemque *figuras ac typos*, quorum alii proxime sistunt in factis aut personis praesentibus vel futuris ipsius veteris Testamenti; et alii Davidem quidem v. g. aut Salomonem aut alium quemvis adumbrant oblique, improprie, obscure, et quasi per vim, cum recto et plano sensu in Christum ferantur. Egregia consule Opera, quae hac de re elucubrarunt Huetius, Bossuetus, Balthus, Calmetus, ac inter Heterodoxos Marchius, Vitringa, aliisque plures. Hanc viam tamen regiam et tutam suis in Commentariis Thomas aperuit.

II. De operibus id genus ab Aquinate confectis liberrime judicium fert Richardus Simonius, in Historia Critica Interpretum Novi Testamentis: cogiturque vel invitus fateri, *Catenam auream, et Expositionem in Epistolas Apostoli Pauli, dignos esse Aquinate foetus, in quibus plurima eruditio fulget.* Sanctissimumque Doctorem *legisse multa, veterum commentationes praecipuas haud ignorasse ullas, quaeve sumit argumenta pertractanda exhaurire.* Censuras inurit aliquas, ineptas nempe et iniquas, ut alibi ostendimus. Elogio suo, quod jam attulimus, Thomam Aquinatem exornat Erasmus in Caput I ad Romanos; simulque pro acriore, quo pollebat ingenio, Doctorem Angelicum inducit, *ceu Proteum quempiam semet in omnia versantem, si qua possit elabi* in ea verborum Apostoli interpretatione, quibus Jesus Christus dicitur *praedestinatus Filius Dei.* Thomae enarrationem diligentiore nos opera expendimus: nullusque dubito, in id omnes consensuros, accuratissimi Scripturarum interpretis partes omnes explesse Aquinatem, qui *variantes lectiones* affert, Veterum Patrum recen-

set commentarios, et expendit: interpretum sequioris aetatis ad examen vocat sententias, ac certiorem denique, S. Augustini menti utique consonam, seligit et vindicat.

Neque solum Scripturarum peritia, qua valebat Aquinas, fulget in *Commentariis*; amplissimis interpretationibus caetera plena sunt omnia Opera ejus Theologica. Laborem censuit utilissimum David Lensant Gallus, Conventus nostri Compendiensis alumnus, qui tot in Operibus dispersas colligeret expositiones; collectasque complexus est sex Voluminibus, quorum tria in Vetus Testamentum prodierunt Parisiis in 4, apud Joannem Henault 1657, et alia servantur Manuscripta.

CAPUT VI.

Opera Sancti Thomae Theologica perperam et falso scatere dicuntur locis Topicis. Topicorum notio duplex. Perperam etiam inutiles futilesque traducuntur quaestiones plurimae pertractatae. Ut eae pertractarentur, praesto erant Veterum exempla, et rationes gravissimae.

I. Opera succedunt Theologica, quorum pretium ac praestantiam ut imminuant, nullum non movent lapidem adversi Censores. Oudini verba sunt: *Scholasticam trutinam et garrulitatem unicam sciebat, ea aetate omnibus scholasticis communem et facilem; unde nullum ipsius hac in parte meritum agnosci potest, cum tunc temporis tonsoribus etiam cognita esset.* Censuram accipe Auctoris Historiae Criticae Philosophiae: *Cum artem Topicam Aristotelis didicisset, et disserendi solertia polleret, lectiones edere coepit in Magistrum Sententiarum . . . . Integrum Theologiae corpus composuit, in quo inanes et supervacaneae quaestiones locum eripiunt utilibus et necessariis.* Bruckerum denique audiamus: *Methodum Saracenico-peripateticam promovit . . . . Cum more Arabum subtilissimas quaestiones et ambiguas de Divinis disputationes annecteret, perspicuum inde est, Scholasticae Philosophiae vitia non sustulisse, sed auxisse.*

Nae imprudentissimas censuras. In eas lata videtur censura Anonymi Scriptoris, qui vitiorum Theologiae examen instituit: « *Summa Theologica*, « inquiens, Sancti Thomae (quam inter cetera « ejus Opera adducit in exemplum), dignum lau- « de opus est . . . . In secunda parte Secundae « differit de Virtutibus Theologicis, deque Moralibus, « iisque de argumentis omnibus quae sunt affi- « nia et connexa. Quaestionum numerus definitus « est, inutilibus praetermissis: quaeve agitantur, « nexum invicem habent; neque ad alteram fit « gradus, nisi priore dilucide exposita et solide « dirempta. Inutiles fortasse moroso Censori vide- « buntur quaestiones, in quibus agitur *de Habiti- « bus*, deque *Voluntario* et *involuntario*, singula- « rumque virtutum definitiones ad examen vocan- « tur, idque genus subtilitates expenduntur. At « praesto est responsio, ad accurationem rerum « pertractationem pertinere hujusmodi quaestiones; « easque supervacaneas iis dumtaxat videri posse, « qui easdem per sese sumptas inspiciunt, ac pro- « cul ab eo tempore dissitas, quo Thomas mune- « re suo pro virili defungi non poterat, quin pu- « gnam institueret adversum multiplices opiniones, « quas garruli et subtiliores ejus aevi Scholastici « vulgaverant. Hinc futiles et supervacaneae mo- « do videantur disceptationes, quae aetate illa non « absque emolumento agitandae fuerant. » Validae sunt quas pro aequitate vindicias agit Anonymus.

Censurae partem illam severiore examine discutio, quae Theologica Thomae opera, veluti scatentia *locis topicis* praestat, ad contentionem ducendam comparatis. Dialecticae partem innuit Censor, quam Aristoteles amplexus est *octo Topicorum libris*. Latius patet *Dialectica* quam *Topica*. Regit illa mentis operationes, ac praecepta tradit definitionum, partitionum, argumentationum; loca vero quaedam communia profert *Topica*, ad *probabiliter syllogizandum de problematibus omnium scientiarum in utramque partem*. Sylvestrum Maurum consule Prooemio in octo libros Topicorum. Hanc artem contentiosam Censor si velit ab Aquinate in opera sua Theologica invectam, toto errat ostio, seque deridendum propinat. Quaestiones excitat ille plurimas, quas ipsum argumentum rei de qua agitur suppeditat, quaeve circumferebantur, aut veterum aut recentium Scriptorum opiniones exposcebant; rationum etiam momenta versat, quae in utramque partem afferebantur, aut afferri posse pro suo noverat ingenii acumine. In ipsa vero disserendi solertia aut contentione sistit nunquam; positas dirimit quaestiones, et propria, quae dicuntur loca Theologica, ad easdem dirimendas adhibet. Philosophicas doctrinas ad inserviendum nobiliori Theologiae advocat; scriptoresque petulantes refellit, sive qui haeresim procuderant contra fidei dogmata, sive qui Philosophiam adhibent, ut fidem christianam labefactent.

Haec passim ab Aquinate servatur methodus; qui *cum copiosior et nervosior esset, non solum aut rationi aut auctoritati confidit, sed omni modo argumentatur, et accurate ex omni loco disserit, testimoniisque simul ac rationibus conquisitis disputat*, ut verissime observatum a Melchiore Cano legimus Libro XII, Capite 11. Quo vero auctoritas, quo etiam loco habenda esset ratio in re Theologica, optime noverat ille: unde *in Summa adversum Gentes Theologiae negotium confecit ratione, quia Scripturae testimonia apud eas vel secundo vel nullo etiam loco sunt; at in Summa Theologiae auctoritas fere rationi praeparat hominem, ratio deinceps ad intellectum cognitionemque perducit.* Qua diversa utique methodo, eadem licet de re disserens, contra Manichaeos et contra Pelagianos, usus est Augustinus. Quantum vero denique cuique tribuendum sit quaestioni, pro munere absolutissimi Theologi, intelligendum praebet Aquinas in objectionibus, quae primo loco instruuntur, et in argumentis Prolusoriis quae sequiorem tenent locum: *quod* praesertim *in Operibus Disputatis* copiose et *diligentissime fecit*; neque enim ipsa veritas satis elucere in disputatione potest, nisi ex utraque parte facta sit causarum comparatio.

Num vero *Topicam* late sumptam pro *Dialectica*, omnemque disserendi solertiam in Angelico Doctore reprehendat Censor Anonymus ? Quod si Theologica facultas omni debeat artis dialecticae praesidio destitui, perinde fuerit ac ipsam evertere Theologicam facultatem. Neque enim propriis disciplinae suae principiis uti, neque fidei dogmata decenter exponere, neque tueri eadem adversum Heterodoxos valet Theologus, qui sit Dialecti-

cae rudis; a qua scilicet dividendi, definiendi, ratiocinandi modus accipitur, atque via ostenditur quemadmodum hostium artes et fallaciae diluendae sint ac exsufflandae. *Topicam* priorem, quae communes disserendi locos consectatur, ac in solo consistit litigandi aut propugnandi utrumlibet officio, si qnispiam Aquinati attribuat; aut ejus opera salutavit nunquam, aut sano capite caret. Ad peritiam ejus pertinet *Topica* altera; cujus est, quid ex quoque consequens sit et consentaneum videre, ut ait Petavius; separare disjuncta, copulata jungere, dividere, definire, ratiocinari, ac viam et ordinem cum discendi tum docendi praescribere. Quae utique *omnia, certa et necessaria sunt instrumenta doctrinae; quibus destituti in varios incidunt errores, nec eum quem sibi proposuerunt laboris et industriae cursum atque exitum tenent.* Hac de re disserentem egregie Virum gravissimum consule in Prolegomenis in Opus Theologicum Capite IV, num 10, et seqq.

II. Pars altera Censurae *inanes plures, et supervacaneas quaestiones* notat, quae in operibus Thomae numerum excedant utilium et proficuarum. Instaurari puto veterem cantilenam Erasmi, qui inter Enarrationes in Caput I, epistolae I, ad Timotheum longam texit disputationum seriem, quas futiles et absonas, ac pene impias vocat. Cur gravissimas apologias adornatas dissimulas, quae conflatam Scholasticae Theologiae invidiam procul arcent? « Quorsum enim (inquiebat Erasmus) « attinet decertare, quot modis accipiatur peccatum: privatio dumtaxat sit, an macula inhaerens « animae? Hoc potius agat Theologus, ut omnes « horreant oderintque peccatum. Totis saeculis di- « sputamus, an gratia qna Deus nos diligit ac « trahit, et qua illum vicissim diligimus, eadem « sit gratia; an sit aliquid creatum an increatum? « Illud potius agamus puris precibus, innocentia « vitae, piis factis, ut eo munere nos dignetur « Deus. Digladiamur sine fine, quid distinguat Pa- « trem a Filio, et utrumque a Spiritu Sancto, res « an relatio: et qui consistat, tres dici, quorum « nullus sit qui alius, cum sint una essentia? « Quanto magis ad rem pertinet hoc modis omni- « bus agere, ut tertionem illum, cujus majestatem « scrutari fas non est, pie sancteque colamus et « adoremus. »

Hanc ille querimoniam longissime ducit; tum plurimas alias id genus disputationes accumulat. V. g.: « an possit Deus actu infinitum secundum « omnem dimensionem producere. An potuerit « hunc mundum, etiam ab aeterno, meliorem face- « re quam fecit. An possit producere hominem, « qui peccare nullo modo queat. An revelare pos- « sit alicui suum futurum peccatum, aut damna- « tionem. An possit Deus aliquo praedicamento « contineri. An potestas creandi possit communi- « cari creaturae. An quaelibet persona divina pos- « sit quamlibet naturam assumere, quo modo Ver- « bum humanam assumpsit. An tres personae pos- « sint simul eamdem naturam assumere. An Deus « assumpserit individuum humanum, an speciem. « An in mente divina sint omnium rerum ideae; « et illae practicae ne sint, an speculativae. An « numerus personarum in divinis pertineat ad « substantiam, an relationem. An per relationem « distinguantur et constituantur. An Pater produ- « cat Filium et Spiritum Sanctum, ratione intel- « lectus, an voluntatis. Item an ratione essentiae, « an attributi, naturaliter an libere. An Spiritus « Sanctus procedens a Patre et Filio, ab uno prin- « cipio proficiscatur, an a duobus etc. » Haec Erasmus. Quaestionem aliam, haud ineptam, addiderim ego; utrum sutor transiliverit ultra crepidam?

Prostant hujusmodi disceptationes similesque in Operibus Divi Thomae. Futiles tibi ac supervacaneae, ac pene impiae videntur: at certe futilis ea ratio est, qua primum Erasmus utitur ad subtilium id genus disceptationum elevandum. « Nam improbat (verba sunt Petavii in Prolo- « gom. Capite V) quia satius sit bene innocen- « terque vivere, quam acute talia tractare; Deum « pie religioseque colere, quam de ejus natura « personis ac proprietatibus anxie quaerere. Quis « hoc negat? At ut ille praeferendus sit doctrinae « studiis morum vitaeque cultus; non tamen dam- « nanda vitioque vertenda ista sunt, sed suum « quoque tempus ac locum laudabiliter occupant... « Ac si sana esset argumentatio haec, liceret idem « de omni artium et doctrinarum genere conclu- « dere. Etenim cui non istarum vel perfectissimae, « minima laus virtutis antecellit? Vides, ad quae « monstra ratiocinatio ista dimanet; si quod intendit, « in uno illi genere concessum fuerit. »

III. At illud disceptationum, quorum series texitur, genus irrident Erasmus et Symmistrae. Irrideant oportet antiquos etiam Patres Athanasium, Basilium, Epiphanium, ambos Gregorios, Cyrillum, Theodoretum, Maximum Martyrem, Nemesium, Hilarium, Ambrosium, Augustinum, Hieronymum, Fulgentium ceteros omnes, qui multum accurateque quaestiones ad invidiam traductas pertractarunt. Agunt illi quippe *de Natura, de Hypostasi, de Persona, de Essentia, de Relatione, de Agendi principio, de Substantia, de Accidentibus*, ut mysteria divinitus revelata pro modulo mentis humanae exponant, Trinitatem personarum, Verbi Dei Incarnationem, realem in Eucharistiae praesentiam, ac similia.

Utilitati haud quidem modicae, quam sobria ac prudens parit hujusmodi quaestionum pertractatio, necessitatis causam addiderunt cavillationes Heterodoxorum, qui sicuti in Ecclesiam novas quaestiones intulerunt, ita non aliter repelli ab orthodoxis potuerunt, nisi novarum quaestionum enodatione. Quid ego commemorem, quae saeculo quinto mota dissidia de *Ousia, et Hypostasi*? Sabelliana et Ariana commenta fecere, ut subtilius pertractaretur de *Essentia, de Persona, de Relatione.* Apollinarem, Nestorium, Eutychetem, Monophysitas, Monothelitas perdomare quis potuisset, nisi diligentissime versatus in disputationibus, quae *Naturam* spectant, *Individuum, suppositum, compositionem multiplicem, facultates activas, ipsasque actiones, et principium quo agitur, et illud quod agit*? Ad enucleandas, quas Iconomachi difficultates moverunt, negaverit nemo maxime conferre, si accuratius in imaginibus id secernatur *quod res est*, et *quod repraesentatio*, seu absolutum et relativum; ac religiosi cultus distinguantur gradus, virtutes adsignentur unde quilibet proficiscitur, objecta in quae tendunt; finis ultimus in quo sistunt. Addo notam a Graecis litem *de processione Spiritus Sancti*: quam dirimere et explanare quis unquam valeat, qui *multiplex agendi principium* non discernat, *verbum mentis* ignoret et *impulsum vo-*

luntatis, modosque illos loquendi apud veteres Patres, *a Filio* et *per Filium*, subjectasque hisce vocibus notiones apprime non calleat?

Saeculo Ecclesiae Christianae undecimo et insequente, ac ipsius Thomae aetate, singulares et absoni de rebus divinis et ad fidem Christianam pertinentibus, opinandi modi invecti fuerant, ac vulgabantur: quos ab Aquinate praeteriri debuisse, ne subtilioribus quaestionibus Theologiam oneraret, imperitissimum judicium foret. Pauca profero quae sequuntur exempla, ut mutiplicium quae a Theologis versantur, origo quaestionum innotescat. Roscelinus Compendiensis Clericus *tres in divinis res distinguebat ab invicem separatas, sicut sunt tres Angeli*: ideoque *unitatem naturae divinae* ajebat Abbas Joachimus, *veram et propriam non esse, sed quasi collectivam et similitudinariam.* Hinc vero quaestiones enatae, *de una vel multiplici re in divinis: an rejiciendae tres forent, an aliquo sensu adprobandae.* Error invaluerat Petri Abaelardi, *quod ea solummodo possit Deus facere vel eo modo tantum vel eo tempore quo facit et non alio.* Qua data occasione, disceptari accuratius coeptum est de Omnipotentia Dei, *de meliori mundo possibili*, deque his affinibus argumentis.

Aetate Hugonis de S. Victore, dixere quidam apud ipsum, *caritatem semel habitam amitti non posse:* ac Petrus Abaelardus visus est *caritatem, qua nos Deum diligimus et proximum, non distinguere a Spiritu Sancto.* Hinc prodierunt quaestiones, quae caritatis naturam investigant, habitum distinguunt et actum, ac utriusque principium adsignant. Gualterus de Mauritania dictionem hanc vulgaverat Parisiis, *Homo assumptus est Deus*: aliique efferebant *Deum assumpsisse hominem.* Qua de re accuratius ut pertractaretur, pluribus disceptatum de notione subjecta voci, *homo*: num species, num individuum, num persona, num suppositum a persona quodammodo distinctum. Gilbertus Porretanus *relationes in divinis assistentes* dixerat, *et extrinsecus affixas*; garriebatque circa distinctionis modum inter naturam divinam et personas, ipsamque naturam et ejus attributa. Invectas difficultates dirimi satis apte non posse creditum est, nisi pariter multiplici invecta distinctione, reali virtuali, formali, penes implicitum et explicitum, et si qui sunt alii apud Scholae Magistros distinctionum modi.

Guillelmus Praepositivus, Parisiensis Ecclesiae Cancellarius, in quaestionem vocaverat, *an proprietates divinarum personarum sint Deus:* quam nemo diligenter discutiat, quin nomina concreta et abstracta discernat, propriamque vim significandi definiat. Quid vero Almarici de Bena, Davidis de Dinando, et Averrois insanos errores commemorare opus est? Inquiebat primus:*omnia sunt unum, quia quidquid est, Deus est.* Alter ipsum Deum adserebat *materiam primam, usquequaque fusam in omni rerum natura.* Tertius, *anima spirituali et immortali sublata, unum* obtrudebat *omnium hominum intellectum,* quem *Agentem* vocabat, *separatum, aeternum, increatum.* Ex hisce fontibus innumeri prodierunt errores; quos ut profligarent Catholici et sapientes ejus aevi Magistri, novas excitare quaestiones debuere.

Pro munere suo diligentissime in id genus disceptationibus versatus est Divus Thomas. Inanes illas ac vanas et supervacaneas putant morosi Censores: qui nempe *eas per sese sumptas inspiciunt*, ut ait Auctor Examinis vitiorum Theologiae, *ac procul dissitas ab eo tempore, quo Thomas Theologi partes haud explesset omnes, quin pugnam institueret adversum multiplices opiniones, quas garruli et subtiliores ejus aevi Scholastici*, ac fidei Christianae etiam hostes *vulgaverant.* Quamquam et illud cum laudato Scriptore addendum est, *ad accuratiorem rerum pertractationem pertinere hujusmodi quaestiones;* ut si qui sint eorum ignari, non absolute et egregie docti, sed levis armaturae Theologi habeantur.

CAPUT VII.

Aristotelis varia fortuna in Academia Parisiensi. Sancti Thomae consilium in usu Philosophiae Peripateticae: ut Stagiritae nempe auctoritatem ac doctrinam iis eriperet, qui eadem abutebantur adversum fidei dogmata.

I. Id attamen *fecisse* Aquinatem *more Arabum*, qui *subtilissimis quaestionibus* operam dabant, judicium est Bruckeri. Calumniam augere pergit: *Recte imputari Thomae censemus*, inquiens, *quod eam methodum Saracenico-peripateticam promoverit: et in Academia Parisiensi, ubi semper hactenus fuerant, qui Peripateticismum odio prosequebantur, vulgaverit et introduxerit.* Methodum arguis subtilissimas agitandi quaestiones: hanc appellas *Saracenico-peripateticam,* e libris Aristotelis, et ex Arabum commentariis deductam, eoque nomine Thomae laudes imminuis? Contemnas igitur oportet veteres omnes Patres, qui subtiles habuere quaestiones, quarum nonnulla exempla dedimus, sive ad refellendos Heterodoxos necessarias, sive plurimum utiles ad absolutam rerum tractationem.

Quid? quod in Academia Parisiensi hisce disceptationibus ante Aquinatem scatebat Theologia: quas vel a Magistris paullo curiosioribus, vel etiam a suspectis hominibus non secundum regulam fidei invectas, cur suis in Operibus intactas praeterire debuerit S. Thomas? Aristotelis libri in latinum translati jam legebantur, Averrois commentatoris et Arabum scripta vulgata erant: ac utriusque, Philosophi et Commentatoris, auctoritate obtrudebantur commenta, quae fidei Christianae repugnabant. Validum afferre non potuit remedium saepe iterata hujusmodi librorum prohibitio, ex quibus tot errores prodire suspicio erat; unde consilium captum est, ut Philosophi doctrina penitius introspiceretur; insita vitia, ut evitarentur, nota fierent; eliminarentur illa, quae Arabes Commentatores adjecerant; ipsiusque Aristotelis auctoritas iis omnibus eriperetur, qui maxime illa abutebantur.

Quod ajo, certis monumentis confirmandum est. Haec Launojus collegit in singulari libro *de varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna.* Initio saeculi tertiidecimi jam opera Philosophi legebantur Parisiis: ejusque auctoritate insana et impia commenta spargebantur. Ad annum 1210 haec habet Rigordus De gestis Philippi Augusti: « Legebantur Parisius libelli quidam, *ab Aristote-* « *le* ut dicebantur compositi, qui docebant *Meta-* « *physicam*, delati de novo a Constantinopoli, et « a graeco in latinum translati. Qui quoniam non « solum praedictae haeresi (quam Almaricus de

« Bena, Territorii Carnotensis villa, vulgaverat), « sententiis subtilibus occasionem praebebant, imo « et aliis nondum inventis praebere poterant, jussi « sunt omnes comburi, et sub poena excommuni- « cationis cautum est in eodem Concilio (Pari- « siensi), ne quis de caetero eos scribere et le- « gere praesumeret, vel quocumque modo haberet. Animadverte, *subtilibus sententiis*, quae in Aristotelis Metaphysica legebantur, datam petulantibus Academicis ansam, ut errores vulgarent.

Memorati Concilii Parisiensis, quod Petrus de Corbelio Episcopus coegerat, verba refero, quae habentur apud Martene, Tomo IV Thesauri Anecdotorum: *Corpus Magistri Amaurici extrahatur e cimiterio, et projiciatur in terram non benedictam . . . . Quaternuli Magistri David de Dinant* (cujus errorem insanum superius indicavimus), *comburantur. Nec libri Aristotelis de Naturali Philosophia* (Metaphysicam memorat Rigordus) *nec Commenta legantur Parisius publice vel secreto.* Quaestionem agit Bruckerus Tomo III, Periodo II, Parte II, Libro II, Capite 3, Sect. I, §. 4 et 5. Num. Almarici, et Davidis de Dinando, et Roscelini, et aliorum putidissimi errores, ex Aristotelis Philosophia prodierint ? Ajentibus non admodum favet; quamquam *potuisse* illam *ad eos errores incrustandos conferre* non repugnat; utpotequae *praecisionibus mentalibus*, inquiens, *et abstractionibus Metaphysicis eo tempore valde occupata erat.* Ineptam quis non videat rationem ? Sumptum vero Davidis de Dinando errorem sumptosque similes alios ex Parmenide et Anaxagora aliisque vetustis Philosophis, adnotat Doctor Thomas 2 Sent. Dist. 17, Q. 1, Art. 1.

Scholas Parisienses meliorem in ordinem redegit Robertus Curthonensis, Innocentii Papae III legatus; modumque docendi his verbis tradidit circa annum Domini 1215: *Quod legant libros Aristotelis de Dialectica . . . . . Non legantur libri Aristotelis de Metaphysica et de Naturali Philosophia, nec Summae de eisdem, aut de doctrina Magistri David de Dinant, aut Almerici Haeretici, aut Mauricii Hispani.* Synodi Provincialis Parisiensis decretum confirmatum habes: quod postea Gregorius IX temperasse videtur in Litteris ad Magistros et Scholares Parisienses anno 1231 datis: *Libris illis Naturalibus, qui in Concilio Provinciali ex certa scientia prohibiti fuere Parisius, non utantur quousque examinati fuerint, et ab omni suspicione errorum purgati.* Sub idem tempus in ea florebat Academia Simon Tornacensis: qui *dum nimis in suis Scriptis Aristotelem sequitur* (verba sunt Henrici de Gandavo de Scrip. Eccl. cap. 24), *a nonnullis modernis haeresos arguitur.* Hinc Launojus colligit, fuisse Parisiis non paucos Magistros et Scholares, qui Synodi Provincialis et Gregorii IV decreta insuper habentes, Peripateticam colerent Philosophiam. Cur ergo ejus doctrinae promotorem Aquinatem facit Bruckerus ? Ejus etiam Philosophi auctoritate contra fidem abutebantur petulantes Academici; vitio illam purgavit omni Thomas.

II. Pergit Launojus narrare: « Albertum Ma- « gnum et Thomam Aquinatem ejus discipulum « in Aristotelis libros commentaria edidisse (inquit), « cum libri recens damnati essent Parisiis, et a « Gregorio vetitum ne quis eos ante legeret quam « essent emendati, permirum videri potest , ... « Ego interim hanc in partem interpretor: vel « quod Albertus et Thomas alibi quam Lutetiae « commentaria haec scripserint, seque a Parisiensis « Concilii decreto et ab imposita per Gregorium « nonum Parisiensi Academiae lege, immunes credi- « derint; vel quod cum Lutetiae commentarentur, « Concilii decretum Gregoriique legem penitus « ignoraverint. Non sum quidem nescius, Doctores « illos potuisse ab Apostolica Sede legendi Aristo- « telem commentandique veniam quaerere; sed « quod quaesiverint, invenire me nusquam memi- « ni. » Bruckerus loco cit. §. 8, eam adprobare videtur Launojanae excusationis partem, quod Albertus in Germania, et Aquinas in Italia suis Aristotelem commentariis exposuerint: *quibus in regionibus Aristotelicam Philosophiam non prohibuerat Pontifex, sed in sola Gallia*, satis ut Parisiensium querelis faceret *de innumeris erroribus et haereticis pravitatibus, ex eadem Philosophia* (*ut clamabant*) *obortis.* Conjecturam firmare videtur Epistola LXIX apud Petrum de Vineis Libro III, qua constat, curavisse Fridericum II Imperatorem, ut opera Aristotelis ex graeco et ex Arabico in latinum transferrentur, Italicis absque dubio in Academiis legenda.

Partem alteram excusationis, quae ducitur ex venia Alberto et Thomae facta a Sede Apostolica, adserit Thomas Campanella apud Launojum loco citato, adprobat Carolus Duplessis Dargentré Tom. I judiciorum de Novis erroribus ad Annum 1210, ac firmat ipse Bruckerus Sect. II, fide advocata Ptolomaei Lucensis. Is vero Libro XXII Hist. Eccl. Capite 24, sic ait: *Tunc Frater Thomas redit de Parisiis ex certis causis, et ad petitionem Urbani IV* (anno circiter 1261), *multa fecit et scripsit. Unum fuit, quod exposuit Evangelia sub miro textu diversorum Doctorum . . . . Isto autem tempore Thomas tenens studium Romae, quasi totam Philosophiam, sive Moralem sive Naturalem, exposuit, et in scriptum sive commentum redegit; sed praecipue Ethicam et Metaphysicam, quodam singulari et novo modo tradendi . . . . . Officium etiam de Corpore Christi fecit ex mandato Urbani, quod est secundum, quod fecit ad petitionem Urbani.* Animadverte 1. Thomam Aquinatem, mandante Summo Pontifice, elucubrasse plura. 2. Inter haec praecipue memorari Opera duo, veluti peculiari mandato injuncta, *Expositionem* scilicet *continuam in quatuor Evangelia, et Officium de Corpore Christi.* 3. Editos etiam, suadente aut consentiente aut permittente Urbano, videri Commentarios *in Aristotelis Ethicam, Metaphysicam, et Philosophiam Naturalem.* 4. Haec eadem demum Opera ab Aquinate in Italia confecta fuisse, aut saltem inchoata.

Atqui vero, dum operam suam in libris Aristoteiis commentario illustrandis collocat S. Thomas, non aliud ipsi consilium insederat, nisi quod antea propositum a Gregorio nono scimus; ut ejusdem Philosophi libri *diligentius examinarentur, et ab omni suspicione erroris purgarentur.* Aptissimi erant Albertus Magnus ac Thomas Aquinas, qui ad hanc capessendam provinciam diligerentur. Plurimum emolumenti sperandum erat; quod scilicet, Philosophi auctoritate vanis et petulantibus Academicis erepta, tot errorum ansa, qui sub eo vulgabantur obtentu, praecideretur omnis. Hinc vero contra Averroem, cujus Commentaria plurimi aestimaban-

tur, agendum erat; ac nova Philosophi operum accuratior latina versio curanda, ut genuina mens ejus innotesceret, ac doctrina. Utrumque ab Aquinate egregie praestitum est, certissimum perhibente testimonium, quod superius allatum est, Guillelmo de Tocco in vita, Capite IV, num. 19.

CAPUT VIII.

Utraque Theologia, Revelata ac Naturalis, in Operibus S. Thomae consociatur. Utriusque munera egregie ab eodem exposita. Itemque diligentissime expleta.

I. Optimi consilii metam transgressum esse Aquinatem, censura est Bruckeri. Angelici Doctoris acumen laudis praeconio celebrat in eo, quod absurdis Averroisticis commentis opposuit Opus: *non tamen inde sequitur* (inquit) *Philosophiae Arabicae methodum evitasse. Et cum ea, in Philosophia ad Theologiam applicanda, methodo uteretur ut consensu Patrum et Scripturae quidem quaesito, eo vero ex rationibus Metaphysicis et testimoniis Philosophorum Gentilium confirmato, magnum doctrinae sacrae praesidium in Philosophia Aristotelica poneret, moreque Arabum subtilissimas quaestiones, et ambiguas de Divinis disputationes annecteret: perspicuum inde est, Scholasticae Philosophiae vitia non sustulisse, sed auxisse.* Haec alia praemiserat verba: *Immodicus Peripateticae Philosophiae amor. Utrum hunc, superstitioso obsequio Philosopho addictum, seduxit, ut Theologiae vulneribus, quae praepostera Philosophiae commixtio inflxerat, nova adderet vulnera: sicque sacram doctrinam vere faceret Philosophicam, imo gentilem.*

Non legisse opera Thomae, certe methodum in eisdem servatam non animadvertisse, videtur Bruckerus. Tribui Theologia debet in eam quae *Revelata* dicitur, et in *Naturalem*. Versatur ista circa divinas veritates, quae nativo rationis lumine innotescere possunt; eamque praecipuam et praestantiorem illius Philosophiae partem faciunt, quae *Metaphysica* appellatur. Versatur altera circa divinas illas veritates quae naturae lumen excedunt, neque unquam hominibus innotuissent, nisi libero divinae voluntatis placito revelata fuissent; ac *supernaturali fide* creduntur. Quamquam animadvertendum est, quemadmodum divina revelatio non arcana solum fidei hominibus patefecit, sed prioris etiam generis veritates tuto monstravit; ita *Revelatam* Theologiam ad istas quoque illustrandas et vindicandas operam conferre. Hanc divinam revelationem, quae *Verbum Dei* appellatur, veteris ac novi Testamenti libri ac germanae traditiones complectuntur. Hinc vero Scripturis et traditionibus, veluti propriis principiis, divinas veritates, quas Deo placuit revelare, tradit exponit tuetur *Theologia Revelata*; et si quae sunt difficultates, quae circa germanum Scripturarum sensum emergant, illum amplectendum esse praescribit, quem definierit legitimus Scripturarum interpres, et controversiarum judex, in Ecclesia constitutus. Notis lumine naturae principiis nititur *Theologia Naturalis* in illis dirimendis quaestionibus, quae circa genus alterum divinarum veritatum versantur; ipsorumque Philosophorum testimonia et auctoritatem adsumit ad eas confirmandas.

In operibus Thomae utraque Theologia consociata munere suo fungitur; ac utriusque generis quaestiones cientur, in quibus divinae res explanantur, ac impia sive haereticorum hominum sive Philosophorum commenta refelluntur. Bruckero si credimus, vix in Operibus Thomae *Theologia Revelata* conspiciendam se praebet, doctrina passim traditur, *tota Philosophica, imo Gentilis;* in ipsis etiam quaestionibus, quae mysteria fidei spectant, *magnum praesidium in Philosophia Aristotelis* collocatur: Nae putidam calumniam. Hanc ipse amolitur omnem, dum fateri cogitur, Aquinatem in Theologica id genus disputatione *Sanctorum Patrum et Scripturarum consensum quaesivisse.*

II. Sui ipsius vindicias agat validissimas Thomas. Propria ipse ac germana Theologiae revelatae principia adsignat: quantum ab hac scientia distent humanae disciplinae, scitissime docet: docetque modum, quo usus earum evadere et divinae fidei et Revelatae Theologiae proficuus et utilis possit. Aurea sunt verba, quae habentur I p., Q. 1, Art 8, ad 2: « Dicendum, quod argumenta« ri *ex autoritate* est maxime *proprium* hujus do« ctrinae: eo quod *principia* hujus doctrinae *per* « *Revelationem* habentur; et sic oportet quod cre« damus auctoritati eorum quibus revelatio facta « est. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinae: « nam licet locus *ab auctoritate* quae fundatur « super ratione humana, sit infirmissimus; locus « tamen *ab auctoritate* quae fundatur *super revelationem divinam*, est efficacissimus. » Paucis collecta verbis amplissima dissertatio proponitur de eo quod est proprium *Theologiae Revelatae* munus.

At fieri tamen potest, ut eadem Theologia rationes humanas et Philosophorum testimonia adhibeat, modo dignitati suae congruo, ac methodo consilio suo permaxime proficua. Rem ille pergit edisserere: « Utitur tamen, inquiens, Sacra Doctri« na etiam *ratione humana*: non quidem *ad pro« bandam fidem,* quia per hoc tolleretur meritum « fidei (neque sursum humana ratio tam altius « adsurgere valet): sed *ad manifestandum aliqua « alia,* quae traduntur in hac doctrina (sive « sint divinae veritates nativo lumini perviae, sive « sint vocum notiones, et opposita argumenta ab « hostibus fidei ex humanae rationis penu de« prompta). Et inde est, quod etiam *Auctoritatibus « Philosophorum* sacra Doctrina utitur, ubi per ra« tionem naturalem cognoscere veritatem potue« runt. Sicut Apostolus Paulus Act. 17 inducit « verbum Arati, dicens: *Sicut et quidam Poetarum « vestrorum dixerunt, Genus Dei sumus.* Sed tamen « sacra Doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur « *quasi extraneis argumentis et probabilibus.*» Spicula acutissima sunt postrema haec verba, quae Bruckerum confodiunt, calumniam inrogantem: acsi Thomas *quaesitum Scripturarum et Patrum consensum,* (quae sunt propria Theologiae argumenta), voluerit *rationibus Metaphysicis et Philosophorum testimoniis confirmare, magnum Sacrae doctrinae praesidium in Philosophia Aristotelis ponens.*

Theologi partes absolutissime declarat omnes Theologus Thomas in Summa contra Gentes, Capite 9. *Sapientis intentio,* inquit, *circa duplicem veritatem divinorum debet versari, et circa errores contrarios destruendos.* Tria igitur sunt optimi Theologi munia: circa veritates divinas, quae innotescere lumine naturali possunt: circa genus alterum veritatum, quae naturae lumen superant, ac my-

steria fidei dicuntur: circa errores oppositos, sive quos Pagani excogitarunt, sive quos Heterodoxi homines commenti sunt. Ad *Naturalem Theologiam* spectat, veritates primi generis illustrare, oppositosque convellere errores: negotium est *Theologiae Revelatae*, veritates alias exponere, easque adversum Heterodoxorum impetus vindicare.

Quibus utraque Theologia principiis uti debeat, quaenam argumenta efformare, ut satis muneri utrique fiat, docet ibidem Aquinas: « Ad *primae* igitur *veritatis* (quae naturae lumini pervia est), manifestationem, *per rationes demonstrativas* quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes *ad secundam veritatem* (quae lumen naturae excedit) haberi non possunt; non debet esse ad hoc intentio, ut adversarius rationibus convincatur: sed ut ejus rationes, quas contra veritatem habet, solvantur, cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit. *Singularis* vero modus convincendi adversarium contra *hujusmodi veritatem*, est *ex auctoritate Scripturae*, divinitus confirmata miraculis: quae enim supra humanam rationem sunt, non credimus, nisi Deo revelante. Sunt tamen *ad hujusmodi veritatem* manifestandam *rationes aliquae verisimiles* inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad convincendos adversarios: quia ipsa *rationum insufficientia* eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam *debiles rationes* virtuti fidei consentire. Modo ergo posito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem *illius veritatis* quam fides profitetur, *et ratio investigat*, inducendo rationes *demonstrativas* et probabiles, quarum quasdam ex Libris Philosophorum et Sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur, et adversarius convincatur. Deinde ut a manifestioribus nobis minus manifesta fiat processus, ad *illius veritatis* manifestationem procedemus, quae *rationem excedit*: solventes rationes adversariorum, et *rationibus probabilibus*, et auctoritatibus (quantum Deus dederit) *veritatem fidei declarantes.*

III. Quae utriusque Theologiae munera sapientissime explanat, numeris omnibus explevit Aquinas, non alio et alio in Opere, sed in omnibus et singulis quae plurima scripsit, pro data quaestionum occasione. Hinc modo fidei divinae veritates vindicat, modo divinas veritates lumini naturali pervias exponit; utraque scilicet Theologia, *Revelata* et *Naturali*, suis in Operibus consociata: Theologiam Thomae *Philosophicam* si dicas, qua parte de veritatibus divinis agit, quas ratione humana adsequi possumus, non abnuimus: at eamdem, cum supremas alias contemplatur veritates, *Philosophicam* traducere, inscitia est: eamque praeterea *Gentilem* vocare, enormis calumnia.

Genuinam, quam locis citatis proponit ipse, tradendi Theologiam revelatam, egregie servat methodum. Dogmata scilicet fidei vindicat auctoritate Scripturarum, Patrum consensu, decretis Ecclesiae: ac hisce praesidiis munitus haereses omnes, quotquot adversus fidem Christianam ab Heterodoxis hominibus excogitatae fuerunt, validissime insequitur: invectosque convellit innumeros errores, quibus doctrinam catholicam scioli, vani, maleferiati Academici deturpaverant. Neque vetusta solummodo impia commenta ab Aquinate profligata fuisse: verum etiam quae post ejus aetatem exorta sunt ferme omnia praeoccupata, suis in Elucidationibus *in Summam Theologicam* ostendit Seraphinus Capponi a Porrecta Haec ne fuerit Theologia *Philosophica, imo Gentilis*?

Pro ea quidem brevitate, quam sibi Sanctissimus Doctor praefixit, latiores non agit dogmaticas et polemicas disceptationes: neque latiores Tractatus elucubravit de Sectarum auctoribus, sectarumque incrementis, et fatis, et exitio: neque Scripturarum textus, quotquot adduci poterant, accumulavit omnes: neque demum testimonia recensuit singulorum Ecclesiae Patrum, qui fidei Christianae dogmata per succedentia saecula testati sunt. Haereses attamen et haeresum Auctores memorat: impia commenta quaeque paucis quidem, sed peremptoriis divinae revelationis monumentis refellit: traditionemque perennem Ecclesiae patefacit, vel Conciliorum Generalium definitionibus inductis, vel unius aut pauciorum Patrum allegata auctoritate, qui cum in Ecclesia christiana floruerint doctrinae peritia ac munerum splendore, satis essent ad perhibendum de totius Ecclesiae consensu testimonium. Quod ajo, vel oculorum experimento verissimum comperiat, quisquis opera Thomae recludat, evolvat, perlegat.

CAPUT IX.

Rationes humanas et Philosophorum auctoritates adhibet Thomas, multiplici ratione permotus. Aristotelicam Philosophiam nititur conciliare cum Catholica Religione. Quae praecipua profert Philosophica documenta, facillime vario ac multiplici Philosophorum Systemati aptari possunt.

I. Nondum fortasse sileant Adversarii. Ipsa, inquiunt, opera Thomae, quae nos evolvenda indicimus, diligentius perlustrentur: utique pars maxima, velimus nolimus, in humanis rationibus, in Philosophorum dictis, in doctrina Aristotelis insumitur. Opulentissimam Philosophicam suppellectilem haud ego negaverim in Operibus Thomae: at simul ipsum partes omnes *Theologiae Revelatae* explesse, fatearis tu oportet; cum propria et germana principia ejus, cum opus fuit, praetermiserit nunquam, Scripturarum scilicet auctoritatem, traditionem, Patrum et Ecclesiae Decreta. Id sane ab Aquinate praestitum, Censor et accusator Theologiae Thomisticae inficiari non potuit Bruckerus, ultro consentiens: in Theologica disceptatione passim *quaesitum fuisse* a Thoma *Scripturarum et Patrum consensum*. Cur vero humanas rationes et Philosophorum documenta non adhibuisset? Id genus argumenta ut usurparet, utraque exposcebat Theologia, *Revelata* et *Naturalis*, alio tamen et alio modo.

Primam hujusce consilii causam ipse edisserit Thomas 1 p., Q. 1, Art. 8: *Utitur*, inquiens, *Sacra Doctrina etiam ratione humana: non quidem ad probandam fidem... sed ad manifestandum aliqua alia, quae traduntur in hac sacra doctrina; et inde est, quod etiam auctoritatibus Philosophorum Sacra doctrina utitur.* Ipsa nempe revelata dogmata, aut mysteria fidei notionibus quibusdam implicita ac vestita proponuntur credenda: quas plurimum illustrare valet ratio naturalis. Hujusmodi sunt

Substantia, Essentia, Subsistentia, Persona, Absolutum et Relativum, Natura, Suppositum, individuum, Actio, Passio, agendi Principium, Accidentia, Species, Habitus, Facultates animae et energiae, Liberum arbitrium, Intellectus, Voluntas, Judicia, Ideae, Amores affectusque animi, Spontaneum, Voluntarium, Necessarium, contingens, indifferens, et alia id genus innumera. Inferioribus humanis disciplinis ac Philosophorum documentis utitur Theologia, voces hujusmodi ut rite exponat, remque subjectam recte definiat: quod nisi diligentius praestaret, neque errores invectos satis convelleret, neque ab emersuris praecaveret.

Causa altera ex eo Theologiae munere proficiscitur, quod *circa errores destruendos*, et circa *rationes quae contra veritatem opponuntur solvendas,* versatur. Religionis hostes cujusmodi fuere Pagani, adversus christianam fidem sola naturalis, imo carnalis sapientiae arma vertebant; quin etiam Haereticis familiare id est, ut Scripturae verbis more suo depravatis aut perperam intellectis commenta misceant humanae rationis, ut traditam a majoribus fidem e simplicioribus eradicent. Hinc sapientis Theologi consilium quidem esse non potest, ut circa *secundam veritatem*, quae naturae lumen excedit, *adversarium rationibus convincat; sed ut ejus rationes* (verba sunt Doctoris Thomae), *quas contra veritatem habet, solvat; cum veritati fidei ratio naturalis contra esse non possit.* Mirum ergo esse non debet, si locum amplissimum inter disceptationes Theologicas obtinere valeat humana ratio Philosophicis disciplinis et Philosophorum documentis munita, ut obices contra fidem ex ipsa ratione humana oppositi felicius removeantur; ac nihil esse in rebus ad credendum propositis lucide innotescat, quod credibile non sit, acsi rationis humanae lumini repugnaret.

Neque praeterea Revelatam Theologiam dedecet, ad ipsam *veritatem*, quae rationem excedit, quodammodo *manifestandam, rationes aliquas verisimiles inducere*; quae tertia rei, qua de agimus, causa est. Fidei namque severitatem quidni mitiget accommodata ad mentis nostrae captum rationum verisimilium facilitas, ut velut mellis cujusdam suavitate inducti homines, ad salutarem fidei amaritiem perpotandam gustandamque illiciantur? Jam vides latissimum rationis humanae usum, ipsumque laudabilem in Sacra doctrina. Cur ergo hanc partem suis in Operibus ab Aquinate expletam accuses, calumnieris, rejicias?

Animadverte, *rationes* hujusmodi, quae ad veritates revelatas quodammodo manifestandas inducuntur, vocari ab Aquinate locis citatis *verisimiles, probabiles, debiles, insufficientes, extraneas,* non *ad convincendum* adhibitas, sed *ad fidelium exercitium et solatium.* Calumniam ergo impudentissime Brukerus inrogavit, qui Thomae Theologiam notare ausus est, veluti totam *Philosophicam, imo Gentilem*; in qua *Scripturarum et Patrum consensus rationibus Metaphysicis et Philosophorum testimoniis confirmetur, magnumque ponatur Sacrae doctrinae praesidium in Aristotelis Philosophia.* Enormem calumniam alia profligant luculentissima Thomae verba in Caput I Epistolae I ad Corinth. Lectione 3: « Aliud est, inquientis, *docere in sa-*
« *pientia verbi*, quocumque modo intelligatur; et
« aliud *uti sapientia verbi* in docendis. Ille *in sa-*
« *pientia verbi docet*, qui sapientiam verbi accipit
« *pro principali radice suae doctrinae*; ita scilicet
« quod ea solum approbet quae verbi sapientiam
« continent, reprobet autem ea, quae sapientiam
« verbi non habent. Et hoc est *fidei corruptivum.*
« Sed *utitur Sapientia verbi*, qui *supposito verae*
« *fidei fundamentis*, si qua vera in doctrinis Philo-
« sophorum inveniat, *in obsequium fidei assumit.* »
Inumera sunt id genus praecepta in Operibus Thomae.

Postremam causam suppeditat illa *Theologiae Naturalis* consociatio cum *Revelata,* quae in Operibus Thomae maxime apparet. Divinas veritates, quae ad eamdem pertinent Theologiam naturalem, indicat Aquinas Libro 1 contra Gentes, Cap. III. *Quaedam sunt,* inquiens, *divina, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest; sicut Deum esse, et Deum esse unum, et alia hujusmodi; quae etiam Philosophi demonstrative de Deo probaverunt ducti naturali lumine rationis.* Latissimus patet campus in quo expatiari debuit sublime ingenium Thomae, usu facto rationis humanae, et Philosophicarum disciplinarum. Huc enim spectant *Supremi Numinis existentia,* ejusque attributa, *Simplicitas, Perfectio, Bonitas, Infinitas, Immensitas, Immutabilitas, Æternitas, Unitas, Scientia, Veritas, Voluntas, Libertas, Providentia, Justitia, Misericordia, Omnipotentia, Creatio, rerumque spiritualium et corporearum gubernatio.* Haec omnia ut illustraret, luculentiora collegit, quae sapientiores Gentium Philosophi tradiderant documenta; additque ipse pro sui acumine ingenii egregia argumenta; oppositosque errores, quos homines impii, naturae lumine abutentes, invexerunt, omnigena eruditione refellit. Hac ratione si Philosophica dixeris et humanis rationibus et testimoniis Philosophorum scatentia Divi Thomae Opera, qua scilicet parte *Theologiam naturalem* complectuntur; nihil est quod ipsi verti vitio debeat; cum potius id nisi egisset, absolutissimi Theologi partes omnes non explesset.

Ob easdem hactenus allatas causas, Philosophicis documentis abundat pars altera *Summae Theologicae,* ubi de moribus hominum deque virtutibus ac vitiis disseritur. Agit Aquinas pro suo praecipuo munere de peculiaribus moribus illis, quos christiana Religio exposcit, ac informant Fides, Spes, Caritas, ceteraeque supernaturales virtutes, ac sublimia dona Spiritus Sancti; simul vero *Ethica Philosophia* traditur omnis, quae juris naturae principiis innititur. Acumen ingenii, quod hac in parte fulget, et soliditatem eruditionis commendant vel ipsi Scriptores, qui peculiari minime ferebantur studio erga Thomam. Ipse Bruckerus ait: *Id facile concedimus, si respiciatur ad alios Scholasticos, qui in argumento Morali aridos plerumque et exangues ediderunt Tractatus.* Critici Anonymi repetenda verba sunt, quae in Examine vitiorum Theologiae habentur: *Disserit Thomas de virtutibus Theologalibus, deque Moralibus, ac iis de argumentis, quae sunt affinia et connexa. Quaestionum numerus definitus est, inutilibus praetermissis; quaeve agitantur, nexum invicem habent quaestiones, neque ad alteram fit gradus, nisi priore dilucide exposita ac solide dirempta.* Benjamino Maurerio, Regis Galliarum Legato, *lectiones Thomae Aquinatis* suadebat Grotius *in Secunda parte Secundae partis,* ubi hominum officia pertractantur.

II. Vitio saltem Aquinati nostro tribui debet (postrema est Bruckeri censurae pars): *quod dum*

Aristotelem unice sequi constituit, mancipii instar servire Stagiritae coactus est, et veritatem quoque illi tyranno servire coegit; et ne malum hoc solum esset, immodicus Philosophiae Peripateticae amor virum hunc seduxit, ut Theologiae vulneribus, quae praepostera Philosophiae commixtio inflixerat, nova adderet vulnera. Thomae consilium dissimulat iniquus Censor, methodum ab eo servatam ignorat, neque Thomae opera salutasse videtur.

Imo prudentissimum ejus consilium fuit, ut validum remedium afferret, quo vulnera, quae christianae Religioni praepostera doctrinae Aristotelicae interpretatione infligebantur, curaret. Stagyritae auctoritate aevo illo convellere dogmata fidei nitebantur vani homines; invectisque absurdis opinationibus Theologicas disceptationes foedabant. Neque comprimi eorum audacia ac impietas poterat latis in plurimas theses censuris, neque ipsorum Aristotelis operum proscriptione. Aquinatis ergo consilium fuit, ut Peripatetica documenta, nova operum latina versione meliore curata, penitius expenderentur, vanisque hominibus Philosophi auctoritas, cui plurimum fidebant, si fieri quidem posset, eriperetur. Res cessit auspicatissime. Factum nempe, ut quae vitia in operibus Philosophi evitanda fuerant, lucide cuique innotescerent; quaeve per sese innoxia ab ipso traduntur documenta, ab iniquis interpretationibus discreta forent; ipsaque demum Philosophia, quae Religioni ac fidei inimica credebatur, usibus et obsequiis Fidei et Religionis, quanta quanta est, addiceretur. Haec vero maxima ratio, quae Thomam impulit, ut suis Theologicis in Operibus Aristotelicam Philosophiam frequentius adhiberet.

III. Neque tamen sese *instar mancipii* eidem Philosophiae addixit. Si qua sunt apud Stoicos et Academicos, ceterosque Philosophos, de rebus divinis deque officiis hominum consona rectae rationi documenta, adhibet ea et illustrat. Ipsa Philosophiae Peripateticae principia ita solent ab Aquinate proponi, ut Stagyritae praejudiciis depurari facili negotio queant, ac Philosophico systemati quod placuerit, accommodari; quod a me proprio experimento frequentissime compertum, aliisque sine dubio diligentioribus peritioribusque comperiendum.

Sed *Ontologica* demum, quibus abundant opera Thomae, principia, documenta, ratiocinia, ex ipso rectae rationis penu desumuntur, quae peritis doctisque Sectae cujusque Philosophis communia sunt. Rem hanc viderunt atque passim animadvertendam proponunt God. Guillelmus Leibnizius, et Christianus Wolfius. Divi Thomae laudes passim occurrunt in hujusce Viri Philosophicis operibus: *Divus Thomas*, inquientis, *pro eo quo pollebat, acumine probat*; *Divus Thomas pro eo, quod ipsi erat, acumine recte monuit*; *probavit Leibnitius acumen Divi Thomae*; *Divus Thomas unum ab altero distinguit acumine singulari, quo pollebat, in perlustrandis notionibus confusis.* Innumeras pene hujusmodi laudum formulas legere cuique licet. Haec vero satis mihi, Aquinatem Magistrum, ejusque Opera ac doctrinam et eruditionem, sin minus pro meritis ejus, pro mea certe virili vindicanti.

DISSERTATIO III.

IN QUA

I. VETERUM TESTIMONIO QUAESTIONES, QUAS VOCANT QUODLIBETA, ADSERUNTUR SANCTO THOMAE. — II. NOMINIS ETYMON: OPERIS ELUCUBRATI TEMPUS: ORDO VARIUS IN MSS. AC EDITIS EXEMPLIS. — III. PETRUS DE ALVA REFELLITUR, QUI EASDEM CUIDAM AQUINATIS DISCIPULO ADTRIBUENDAS CENSET. — IV. MENDORUM CORRECTIONES A LUCARINO PROPOSITAE ET EXPENSAE.

I. Post novem postremas inter eas quae *Disputatae* appellari solent, Quaestiones de *Veritate* a Sancto Thoma scriptas, praestat Volumen istud (1), quod numeratur XVII, adfines alias Quaestiones, vulgo dictas *Quodlibetales*. Prodierunt ipsae sub ejusdem Doctoris nomine, tum seorsim typis editae, tum vel Quaestionibus Disputatis, vel Summae contra Gentiles, vel Commentario in secundum Sententiarum librum subjunctae. Germanum foetum esse Angelici Praeceptoris, dubitare non sinunt veteres probatissimi testes. Ptolomaeus Lucensis Libro 23 Histor. Ecclesiast. Capite 15, luculentissimum testimonium fert his verbis: *Hic etiam notavit suas quaestiones de Quolibet, in quibus multa dubia declarantur, magnaque in eisdem scientia continetur.* Guillelmus de Tocco in Vita: *Scripsit...quaestiones de Quolibet.* Logotheta in Fragmento apud Baluzium: *Undecim Quolibet disputati.* Trivetus in Chronico ad ann. 1274: *Item Disputationes undecim de Quolibet: quarum sex Parisius, et quinque determinavit in Italia.* Joannes de Columna: *Quodlibeta undecim.* Bernardus Guidonis: *Item scripsit Quodlibeta undecim disputata.* Petrus Rogerius, postea Clemens VI: *Item undecim Quodlibeta disputata.* Consentiunt denique Valleoletanus, Pignonus, et S. Antoninus. Nempe hoc Opus, vario Quaestionum argumento ac multiplici dubiorum resolutione refertum, disertissimo testimonio omnes absque ulla discrepantia Sancto Thomae Aquinati adjudicant, quotquot synchroni et suppares, aliique Operum ejus Nomenclatores numerari possunt. Mirum foret, ac simile portento, dubium aliquod ingeri de Operis auctore! Sed attamen ingestum fuisse dubium, ac proxima superiore aetate inventum esse, qui non ipsi Thomae eas *Quaestiones*, sed cuidam ejusdem Discipulo tribuendas existimaverit, infra dicendum.

Pignonus, et Sanctus Antoninus, quos postremos inter testes advocavimus, non *undecim* contra ac ceteri, sed *duodecim* numerant *Quodlibeta disputata*. Nullam esse antilogiam, jam primus animadvertit diligentissimus Echardus. Qui namque

(1) *Haec nimirum verba ad Venetam editionem referenda sunt.*

undecim tantum laudat (verbis ejus utor), duo ex illis simul jungit, ut in suis Mss. Codicibus copulata videbat: qui vero *duodecim*, illa eademmet duo distinguit, ut in suis Codicibus distincta erant; quod ex pluribus Codicibus Mss. etiamnum servatis facile evincitur.

II. Cur vero *Quodlibetales* Quaestiones dictae fuerint, haud inutilis quaestio moveri potest. Lambertus Campester in ea quam curavit editione, inscribendas hujusmodi Quaestiones censuit *Problemata Divi Thomae*: *quae* ait *Quodlibetas Quaestiones* inepte Neoterici vocant, nos autem rectius placita Theologica nuncupamus. De nominis etymo agunt etiam Vossius Libro III de Vitiis sermonis Capite XL, et Ducangius in Glossario. Vossii verba refero: « *Quodlibetum*, inquientis, de quo in utram- « que differitur partem: ex eo dictum, quia *quod-* « *libet* defenditur. Vox ea a compluribus saeculis ob- « tinuit in Scholis..... Graecis dicitur εις ἑκατερα ἐπιχειρησις » Hinc *Quodlibetales quaestiones*, eadem notione, ut addunt Parisienses Monachi S. Mauri in laudato Ducangii Glossario, quod ipsi quamplurimis additamentis auxerunt et locupletarunt.

Utut de nominis etymo sese res habeat, alia certe subjecta voci ratio aut notio dici debet, si animum mentemque ad *Quodlibetales* Aquinatis *quaestiones* advertamus: in quibus non disseritur in utramque partem, neque defenditur quod modo libuerit, quod postea; unde neque *Problemata* dicenda sunt, quae juxta vulgatissimam notionem in quamlibet partem ambiguo et ancipiti certamine disceptantur, nec definite constant. Singula *Quodlibeta* in *Quaestiones* tributa sunt, et Quaestiones in *Articulos*, quibus argumenti principalis in Quaestione propositi ad examen vocantur variae partes, expenduntur, illustrantur. Pro more suo, contraria primo loco ponit Aquinas argumenta: unum vel plura sequuntur argumenta prolusoria, quae solent appellari argumenta *sed contra:* tum proposita solvitur dirimiturque quaestio: adversis denique respondetur argumentis. Hanc adhibuit ille methodum in *Commentariis in Sententiarum libros*, et *in Quaestionibus Disputatis*: eamdemque servavit *in Summa Theologica*: quae tamen opera appellaverit nemo *Quaestiones Quodlibetales*. Eo itaque nomine appellatas arbitror illas Quaestiones, quibus Doctor noster de variis *quibuslibet* argumentis pertractavit, sive quae pro nata occasione occurrebant, sive quae proponebantur ab aliis. Hinc differunt a *Quaestionibus disputatis*, quas ipse data opera versavit in Scholis agitavitque: ac differunt etiam a *Commentariis* et a *Summa Theologica*, propterea quod haec Opera integrum complectantur quoddam veluti doctrinae Theologicae corpus; nonnisi varia quaedam Theologicae doctrinae capita contineant illae. Qua demum notione *Quaestiones quodlibetales* intellectas puto a Ptolomaeo Lucensi, qui loco citato sic eas recenset: *Hic etiam notavit suas Quaestiones de Quolibet, in quibus multa dubia declarantur.* Quo demum fit, neque recte se habere propositum a Campestro titulum *Placitorum Teologicorum*; cum eo similiter nomine nuncupari merito possint ac multo insignius debeant, quaecumque in aliis operibus Theologicis, maximeque in *Summa*, versat et discutit et resolvit Sanctus Thomas.

Ubi vero quove tempore eas Thomas ediderit quaestiones, narrat Trivetus in Chronico: *Item Disputationes undecim*, inquiens, *de Quolibet: quarum sex Parisius et quinque determinavit in Italia.* Mos vigebat in Scholis Parisiensibus, ut qui gradus percurrebant, anno primo explanarent sententias in alicujus Magistri Schola, sub ejusque regimine ac censura: secundo anno, *licentia* accepta, sententias legere pergerent, tamquam Magistri, Scholam ipsi regentes: anno demum tertio quaestiones, quas vellent, pertractarent, et responderent *Quodlibetis*. Explanare *Sententias* coeperat Aquinas anno 1253 in consueta studiorum instauratione. Moto dissidio a Parisiensibus Magistris, vertente anno in nova instauratione Scholarum, licentiam non obtinuit: perrexitque *Sententias* exponere. Dissidio composito, Scholae regimen aut Magisterium auspicatus est vel anno 1256 vel insequente. Hinc *Quaestiones Disputatas* agitavit, cum Sententias jam explanasset; et *Quodlibetales* resolutiones edidit ad annum usque 1258 vel insequentem, ut alibi hanc partem chronographiae digerentes tradidimus.

Non omnia Parisiis, tempore jam statuto, scripta ab Aquinate, verum *sex* dumtaxat *Quodlibeta*, Trivetus narrat. Quae supersunt *quinque*, scripsit ille ediditque *in Italia*. In Dissertatione I de *Quaestionibus Disputatis*, reditum Thomae in Italiam referendum esse ad annum 1261, cum Ptolomaeo Lucensi, verisimiliori adhaerentes chronologiae, confecimus: unde tempora innotescunt, quibus alteram Operis partem elucubravit Thomas, cum nostras Romae, Urbeveteri, Perusii, Viterbii Scholas moderaretur.

Num Parisiis priora *sex* et in Italia *quinque* posteriora scripserit *quodlibeta*, non ita facile dictu; nec enim idem hujusmodi Quaestionum ordo in editis exemplis et Manuscriptis Codicibus. Hanc notat varietatem Echardus: hanc nos ipsi deprehendimus in Codice quem servat Bibliotheca Veneta SS. Joannis et Pauli. Hinc demum colligitur, nomen *Quodlibetalium Quaestionum* in Parisiensi Uinversitate invaluisse, quaestionibus illis impositum, quibus pro data occasione respondebant Magistri, qui Scholas moderabantur. Unde vana Joannis Nicolai dubitatio; *an* illud *imposuerit* nomen *Sanctus Thomas operi suo, an aliquod aliud*. Codices *vetusti Mss.* quos optat, opus esse non videntur, ut res ista debeat *certius* explorari.

III. Veterum omnium testimonio jam constat scriptum hoc opus fuisse a Thoma Aquinate: ac innotescunt Scholae, atque tempora, ubi et quando illud ipse elucubraverit. Coecutierit ergo in meridiano Sole oportet Petrus de Alva, qui Auctorem operis, rejecto Aquinate, quemdam obtrudit Thomae discipulum. Quaenam fuerit tam fulgida illa ratio, quae hanc ipsi ingesserit opinionem? Verba ejus accipe, quae habentur in Opusculo, quod inscripsit, *Certum quid certissimae falsitatis*. « Quaestiones « inquit, *Quodlibetales*, esse alicujus sui (Thomae) « discipuli, satis liquet ex quadam auctoritate Pa- « tris Joannis de Tabiena in Summa sua fol. 754 « verbo *Feriae*, num. 13. » An haec auctoritas Tabienae, si qua foret, synchronis supparibusque allatis testibus praevaleat? At indicatum locum Tabienae lustravit Franciscus Janssens Elinga, testaturque in ejusdem Opusculi refutatione: « Tabie- « nam nec loco allegato in Summa, videlicet ver- « bo *Feriae*, num. 13, imo nec per totum illud « Caput, unum jota habere, quo vel mentio fiat « de *Quaestionibus Quodlibetalibus*, et multo mi-

« nus de *aliquo discipulo* Divi Thomae. » Quod ait, eunque diligentius propriis oculis expendendum proponit in ipso Tabienae Opere, quod in Bibliotheca Praedicatorum Lovaniensi adservatur, cum his verbis in calce Voluminis: *Summa Tabiena, cui titulus, Summa Summarum de casibus conscientiae, a proprio originali excerpta, et Bononiae impressa anno* 1517. Haec scilicet prima est ejusdem Operis editio. Mala igitur fide, non ullius praesidio auctoritatis egit Alva, cum Tabienam testem advocat, ut Aquinati abjudicet *Quodlibetales Quaestiones* easque tribuat Aquinatis discipulo.

Typis editum praesto mihi est ejusdem *Summae* exemplum, in cujus calce haec lego: « *Expli-* « *cit Summa Tabiena Reformata*, cui titulus est, « *Summa Summarum de Casibus conscientiae*, a « proprio originali excerpta, et Bononiae impressa « in aedibus Benedicti Hectoris Bibliopolae, Bon. « anno Domini 1520, die 21, Aprilis, Leone X Pon- « tifice Maximo regnante (in 4). » Haec est editio, secundis curis ab ipso Joanne de Tabia, qui et *Cagnazzo* cognominatus est, impressa. Post epistolam nuncupatoriam ad Thomam de Vio Cajetanum S. R. E. Cardinalem, sic admonet Auctor: « « Cum hoc Opus, quod *Summa Reformata* inscri- « bitur, extrema sibi manu imposita, ac formis « excusum, in lucem prodiisset; mihi, qui illud « Rempublicam Christianam juvandi gratia elucubra- « vi, percurrere totum atque evolvere placuit, ut « si quod addendum detrahendumque foret, officio « meo ac Religionis nostrae decori minime dees- « sem. Hanc tandem *Summam Reformatam*, quan- « tum mihi homini viatori possibile fuit, iterum « recensui. » Hanc secundam Editionem, quae Petrum de Alva fugere non debuerat, diligentius expendenti occurrunt plura quae ipsius Alvae opinationem refellunt, elidunt, profligant. Ac 1, loco allegato *v. Feriae* num. 13, nulla *Quaestionum Quodlibetalium*, nulla *cujusdam Thomae discipuli*, qui eas elucubraverit, ingeritur mentio. 2. Numero 12 praecedente, fol. 229, *tergo*, earumdem *Quaestionum* mentio occurrit, ipsaeque laudantur sub nomine S. Thomae, his verbis: « Unde *S. Thomas Ql.* 6, *qu.* « 5, *art.* 1: est considerandum, quod unusquisque « peccatum originale contrahit ex hoc, quod fuit « in Adam secundum seminalem rationem. » 3. Hujusmodi *Quaestionum Quodlibetalium* index frequentius in Opere legitur. V. g. *v. Beneficium* num. 24, laudatur Aquinas. *Ql.* 9, *qu. ult. art. penult. et Ql* 8, *qu.* 6, *art.* 5, *V. Meritum* n. 8, haec habet Tabiena: *Resp. secundum S. Thomam Ql.* 6, *qu.* 6, *quod sic; ubi sic ait: aliquis actus potest dici meritorius etc.* In Addendis, quae prostant in fine Voluminis, praesto sunt haec verba: « Sed « primum est expresse contra S. Thomam, qui *in* « 5, *Ql. art.* 16, ait: quando de adulterio proce- « dit infamia, vel aliqua signa evidentia apparent « etc. » Nullus dubito futurum id fuisse ut Petrum de Alva puderet, haec si tandem aliquando animadvertisset, in eam ire se potuisse opinionem, quam hactenus eversam profligatamque prudens quisque doctusque fateri debet.

IV. Menda quaedam, quibus Veneta anni 1593 editio Dominici Nicolini vitiata prodiit, corrigit Reginaldus Lucarinus suis in Animadversionibus *in Textum S. Thomae* Romae impressis anno 1666, apud Successores Vitalis Mascardi. « Quodlib. 7, « art. 18, ad 8, *circa eos, qui praedicant.* Legen- « dum videtur; *quibus praedicant.* » Imo genuinam et unicam esse hanc lectionem, integer textus evincit: *Dicendum, quod per actionem intelligitur ibi* (in Glossa) *non solum Opus manuale, sed omnia quae ad activam vitam pertinent. Solicitudo autem, quae exhibetur a praedicatoribus circa eos, qui* (absque dubio quibus) *praedicant, ad activam vitam pertinet.*

« Quodlib. 6, art. 7, C. *Si hoc alteri non conveni-* « *ret quam Christo.* Lege : *Si hoc alteri conveniret, quam Christo.* » Puto ego, mendum nullum esse. Textum profero: *Apostolus dicit ad Rom.* 5: *In quo omnes peccaverunt; a qua universitate solus Christus excipitur, qui in Adam non fuit secundum seminalem rationem. Alioquin si hoc alteri non conveniret quam Christo, non indigeret Christi redemptione.* Sensus est; si alteri, quam Christo, non conveniret, fuisse in Adam secundum seminalem rationem, et peccavisse in Adam, is redemptione Christi non indigeret. Convenit etiam lectio Lucarini, quae sensum reddit; si alteri, quam Christo, conveniret non fuisse in Adam secundum seminalem rationem, et non peccavisse in Adam, is redemptione Christi non indigeret. Primigeniam lectionem vetusti Codices bonae notae indicabunt.

« Quodlib. 5, art. 2, ad 1 in fin.: *Adjuta per* « *gratiam sunt principia demerendi*, Corrige: *adju-* « *ta per gratiam possunt esse principia merendi.* » Textus est: *Alio modo potest intelligi sic, quod naturalia non sint principia merendi vel demerendi, et sic falsum est. Naturalia enim, adjuta per gratiam sunt, esse principia demerendi.* Optima correctio Lucarini ex ipso textu colligitur: *possunt esse principia merendi.*

« Quodib. 3, art. 10, in C. *In his vero quae pertinent ad fidem et bonos mores.* Alibi *vel*, seu « *aut bonos mores.* Vide nostros S. Antoninum « p. 3, tit. 3, c. 2, §. 9, Silvestrum *v. Opinio* num. « 1, qu. 1, Corradum de Contract. qu. 100, post « Conclus. 3, in solut. 3 arg. » Integer textus Thomae sic habet: « Dicendum, quod diversae o- « piniones Doctorum Sacrae Scripturae, si quidem « non pertineant *ad fidem et bonos mores*, absque « periculo auditores utramque opinionem sequi « possunt . . . . In his vero quae pertinent *ad* « *fidem et bonos mores*, nullus excusatur, si se- « quatur erroneam opinionem alicujus Magistri. » Bis ea verba occurrunt cum particula copulante *et*: at perinde fuerit, ad summam doctrinae quod attinet, si particula disjunctiva *vel*, legenda foret. Ipse Thomas in Resp. ad 1, sic ait juxta Nicolini editionem: « *Omnia quae dixerint vobis, servate* « *et facite*: de illis intelligatur, quae ad Cathedram « pertinent; ad quam non pertinent ea quae sunt « *contra fidem vel bonos mores.* » Adnotaverim demum, in Aquinatis textu, quem loco citato integrum affert S. Antoninus, utrobique particulam *vel*, adhiberi: *ad fidem, vel bonos mores.*

Mendum aliud, quod Lucarini diligentiam fugit, corrigendum propono. Quodlib. 12, art. 1, in C.: *ex hac parte non desideratur esse relationis, sed distinctio et oppositio ejus.* Lege: *ex hac parte non consideratur esse relationis.* Ex ipso textu, quem consule, emendatio colligitur.

INDEX

QUAESTIONUM ET ARTICULORUM QUAE IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

DE VERITATE

QUAESTIO I.

De veritate.

Art. 1. Quid sit veritas . . . . . pag. 5
2. Utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus . . . . . » 7
3. Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente . . . . . » 8
4. Utrum sit tantum una veritas qua omnia sint vera. » 9
5. Utrum aliqua veritas praeter primam sit aeterna . » 11
6. Utrum veritas creata sit aeterna . . . . . » 15
7. Utrum veritas in divinis dicatur essentialiter vel personaliter . . . . . » 16
8. Utrum omnis veritas sit a veritate prima . . » 17
9. Utrum veritas sit in sensu . . . . . » 18
10. Utrum aliqua res sit falsa . . . . . » 19
11. Utrum falsitas sit in sensu . . . . . » 21
12. Utrum falsitas sit in intellectu . . . . . » 22

QUAESTIO II.

De scientia Dei.

Art. 1. Utrum in Deo sit scientia . . . . . » *ib.*
2. Utrum Deus cognoscat vel sciat se ipsum . . » 25
3. Utrum cognoscat alia a se. . . . . » 27
4. Utrum Deus de rebus propriam habeat cognitionem et determinatam. . . . . » 31
5. Utrum Deus cognoscat singularia . . . . . » 35
6. Utrum intellectus humanus singularia cognoscat. » 36
7. Utrum Deus cognoscat singulare nunc esse vel non esse . . . . . » 37
8. Utrum Deus cognoscat non entia, et quae nec sunt nec erunt nec fuerunt . . . . . » 39
9. Utrum Deus sciat infinita . . . . . » 40
10. Utrum Deus possit facere infinita . . . . . » 42
11. Utrum scientia aequivoce praedicetur de Deo et de nobis . . . . . » 43
12. Utrum Deus sciat singularia futura contingentia. » 45
13. Utrum scientia Dei sit variabilis . . . . . » 48
14. Utrum scientia Dei sit causa rerum . . . . » 50
15. Utrum Deus sciat mala . . . . . » 51

QUAESTIO III.

De ideis.

Art. 1. Utrum sit ponere ideas . . . . . » 52
2. Utrum sit ponere plures ideas . . . . . » 55
3. Utrum ideae pertineant ad speculativam vel practicam cognitionem . . . . . » 57
4. Utrum malum habeat ideam in Deo . . . . » 59
5. Utrum materia prima habeat ideam in Deo. . » 60
6. Utrum in Deo sit idea eorum quae nec sunt nec erunt nec fuerunt . . . . . » *ib.*
7. Utrum accidentia habeant ideam in Deo . . . » 61
8. Utrum singularia habeant ideam in Deo . . . » 62

QUAESTIO IV.

De verbo.

Art. 1. Utrum verbum proprie dicatur in divinis . » 63
2. Utrum verbum in divinis dicatur essentialiter, vel personaliter . . . . . » 65
3. Utrum verbum Spiritui sancto conveniat . . . » 67
4. Utrum Pater dicat creaturas . . . . . » 68
5. Utrum hoc nomen *verbum* importet respectum ad craaturam. . . . . » 69
6. Utrum res verius sint in Verbo quam in seipsis. pag. 71
7. Utrum Verbum sit eorum quae non sunt nec erunt nec fuerunt . . . . . » 72
8. Utrum omne quod factum est, sit vita in Verbo . » *ib.*

QUAESTIO V.

De providentia.

Art. 1. Ad quod attributorum providentia reducitur. » 75
2. Utrum mundus providentia regatur . . . . » 75
3. Utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat . . . . . » 77
4. Utrum omnes motus et actiones horum inferiorem corporum subdantur providentiae divinae . . » 79
5. Utrum humani actus providentia regantur . . » 81
6. Utrum animalia bruta et eorum actus divinae providentiae subdantur . . . . . » 82
7. Utrum peccatores divina providentia regantur . » 85
8. Utrum tota corporalis creatura gubernetur providentia divina, mediante angelica . . . . . » *ib.*
9. Utrum divina providentia disponat corpora inferiora per corpora caelestia . . . . . » 86
10. Utrum humani actus gubernentur mediantibus corporibus caelestibus . . . . . » 90

QUAESTIO VI.

De praedestinatione.

Art. 1. Utrum praedestinatio pertineat ad scientiam. » 92
2. Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis . . . . . » 94
3. Utrum praedestinatio habeat certitudinem vel non. » 97
4. Utrum numerus praedestinatorum sit certus. . » 99
5. Utrum praedestinatis sit certa sua praedestinatio. » 101
6. Utrum praedestinatio possit juvari precibus Sanctorum . . . . . » 102

QUAESTIO VII.

De libro vitae.

Art. 1. Utrum liber vitae sit aliquid creatum. . . » 105
2. Utrum liber vitae dicatur essentialiter vel personaliter in divinis . . . . . » 105
3. Utrum liber vitae approprietur Filio . . . . » 106
4. Utrum liber vitae sit idem quod praedestinatio. » 107
5. Utrum liber vitae dicatur respectu vitae increatae. » 108
6. Utrum liber vitae dicatur respectu vitae naturae in creaturis . . . . . » *ib.*
7. Utrum liber vitae dicatur simpliciter respectu vitae gratiae . . . . . » 109
8. Utrum possit dici liber mortis, sicut dicitur liber vitae . . . . . » 110

QUAESTIO VIII.

De cognitione Angelorum.

Art. 1. Utrum Angeli videant Deum per essentiam . » 111
2. Utrum intellectus Angeli vel hominis beati essentiam divinam comprehendat . . . . . » 113
3. Utrum Angelus ex propriis naturalibus possit pertingere ad videndum Deum per essentiam . » 115
4. Utrum Angelus videns Deum per essentiam omnia cognoscat . . . . . » 118
5. Utrum visio rerum in Verbo sit per aliquas similitudines rerum in intellectu angelico existentes. » 121
6. Utrum Angelus cognoscat se ipsum. . . . . » 122
7. Utrum unus Angelus intelligat alium . . . . » 124
8. Utrum Angelus res materiales cognoscat per formas aliquas, an per essentiam sui cognoscentis . » 127

Art. 9. Utrum formae per quas Angeli cognoscunt res materiales, sint innatae, vel a rebus acceptae pag. 129
10. Utrum Angeli superiores habeant cognitionem per formas magis universales quam inferiores . . » 131
11. Utrum Angelus cognoscat singularia . . . . » 132
12. Utrum Angeli cognoscant futura . . . . . » 134
13. Utrum Angeli possint scire occulta cordium . » 136
14. Utrum Angeli simul multa cognoscant . . . » 137
15. Utrum Angeli cognoscant res discurrendo de uno in aliud . . . . . » 139
16. Utrum in Angelis distingui debeat cognitio matutina a vespertina . . . . . » 141
17. Utrum cognitio Angeli sufficienter per matutinam vel vespertinam distinguatur vel dividatur. . » 144

QUAESTIO IX.

De cognitione scientiae angelicae per illuminationes et locutiones.

Art. 1. Utrum unus Angelus alium illuminet . . . » 145
2. Utrum inferior Angelus illuminetur a superiore, vel quandoque a Deo immediate . . . . . » 148
3. Utrum unus Angelus alium illuminando eum purget . . . . . » 149
4. Utrum unus Angelus alii loquatur . . . . . » 150
5. Utrum inferiores Angeli superioribus loquantur. » 152
6. Utrum requiratur determinata distantia localis ad hoc quod unus Angelus alii loquatur . . . » 153
7. Utrum unus Angelus alii possit loqui, ita quod alii locutionem ejus non percipiant . . . . . » 154

QUAESTIO X.

De mente.

Art. 1. Utrum mens, prout est in ea imago Trinitatis, sit essentia animae vel aliqua potentia ejus . » *ib.*
2. Utrum in mente sit memoria. . . . . » 157
3. Utrum memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia . . . . . » 159
4. Utrum mens cognoscat res materiales. . . . » 160
5. Utrum mens nostra possit materialia in singulari cognoscere . . . . . » 161
6. Utrum mens humana accipiat cognitionem a sensibus . . . . . » 162
7. Utrum in mente sit imago Trinitatis secundum quod materialia cognoscit . . . . . » 165
8. Utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem . . . . . » 167
9. Utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem . . . . . » 171
10. Utrum aliquis possit scire se habere caritatem. » 174
11. Utrum mens in statu viae possit videre Deum per essentiam. . . . . » 175
12. Utrum Deum esse, sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis. . » 177
13. Utrum per naturalem potentiam possit cognosci Trinitas personarum . . . . . » 180

QUAESTIO XI.

De magistro.

Art. 1. Utrum homo possit docere vel dici magister, vel solus Deus . . . . . » 181
2. Utrum aliquis possit dici magister sui ipsius . » 185
4. Utrum homo ab Angelo doceri possit. . . . » 186
4. Utrum docere sit actus vitae contemplativae, vel activae. . . . . » 189

QUAESTIO XII.

De prophetia.

Art. 1. Utrum prophetia sit habitus, vel actus . . » 190
2. Utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus. » 193
3. Utrum prophetia sit naturalis . . . . . » 194
4. Utrum ad prophetiam habendam requiratur dispositio naturalis . . . . . » 198
5. Utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum. » 199
6. Utrum Prophetae videant in speculo aeternitatis. » 200
7. Utrum in revelatione prophetica imprimantur divinitus in mente Prophetae novae rerum species, vel solum intellectuale lumen . . . . . » 203
8. Utrum omnis revelatio prophetica fiat Angelo mediante . . . . . pag. 205
9. Utrum semper quando Propheta spiritu prophetiae tangitur, a sensibus alienetur . . . . . » 206
10. Utrum prophetia convenienter dividatur in prophetiam praedestinationis, praescientiae, et comminationis . . . . . » 207
11. Utrum in prophetia inveniatur immobilis veritas. » 210
12. Utrum prophetia quae est per visionem intellectualem tantum, sit eminentior ea quae habet visionem intellectualem simul cum imaginaria. » 211
13. Utrum gradus prophetiae distinguantur secundum visionem imaginariam. . . . . » 214
14. Utrum Moyses fuerit excellentior aliis Prophetis. » 216

QUAESTIO XIII.

De raptu.

Art. 1. Quid sit raptus . . . . . » 217
2. Utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam . . . . . » 219
3. Utrum intellectus viatoris possit elevari ad videndum Deum per essentiam sine hoc quod a sensibus abstrahatur . . . . . » 221
4. Quanta abstractio requiratur ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videre possit. . . » 223
5. Quid est illud quod Apostolus circa raptum suum scivit, et quid nescivit . . . . . » 225

QUAESTIO XIV.

De fide.

Art. 1. Quid sit credere . . . . . » 226
2. Quid sit fides . . . . . » 228
3. Utrum fides sit virtus . . . . . » 231
4. In quo sit fides sicut in subjecto . . . . . » 233
5. Utrum fidei forma sit caritas. . . . . » 235
6. Utrum fides informis sit virtus . . . . . » 237
7. Utrum sit idem habitus fidei informis et formatae . . . . . » *ib.*
8. Utrum objectum fidei proprium sit veritas prima. » 239
9. Utrum fides possit esse de rebus scitis . . . » 241
10. Utrum sit necessarium homini habere fidem . » 242
11. Utrum sit necessarium explicite credere. . . » 244
12. Utrum una sit fides modernorum et antiquorum. » 247

QUAESTIO XV.

De ratione superiori et inferiori.

Art. 1. Utrum intellectus et ratio sint diversae potentiae. . . . . » *ib.*
2. Utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae. . . . . » 251
3. Utrum in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum . . . . . » 255
4 Utrum delectatio morosa, per consensum in delectationem in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit mortale peccatum . . » 256
5. Utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum . . . . . » 259

QUAESTIO XVI.

De synderesi.

Art. 1. Utrum synderesis sit potentia, vel habitus . » *ib.*
2. Utrum synderesis possit peccare . . . . . » 262
3. Utrum synderesis in aliquo extinguatur . . . » 264

QUAESTIO XVII.

De conscientia.

Art. 1. Utrum conscientia, sit potentia, vel habitus, vel actus . . . . . » *ib.*
2. Utrum conscientia possit errare . . . . . » 267
3. Utrum conscientia liget. . . . . » 269
4. Utrum conscientia erronea liget. . . . . » 270
5. Utrum conscientia in indifferentibus plus liget quam praeceptum praelati, vel minus . . . . . » 272

QUAESTIO XVIII.

De cognitione primi hominis.

Art. 1. Utrum homo in statu innocentiae cognoverit Deum per essentiam . . . . . pag. 275
2 Utrum homo in statu innocentiae potuerit videre Deum . . . . . » 276
3. Utrum Adam in statu innocentiae fidem de Deo habuit . . . . . » 277
4. Utrum Adam in statu innocentiae habuit omnium creaturarum notitiam . . . . . » *ib.*
5. Utrum Adam in statu innocentiae Angelos per essentiam viderit. . . . . » 280
6. Utrum Adam in statu innocentiae errare vel decipi potuerit . . . . . » 285
7. Utrum pueri qui ex Adam in statu innocentiae nascerentur, plenam rerum omnium scientiam habuissent, sicut et Adam habuit . . . . . » 286
8. Utrum pueri mox nati in statu innocentiae usum rationis plenarie habuissent. . . . . » 287

QUAESTIO XIX.

De cognitione animae separatae.

Art. 1. Utrum anima post mortem possit intelligere. » 288
2. Utrum anima separata singularia cognoscere possit . . . . . » 292

QUAESTIO XX.

De scientia animae Christi.

Art. 1. Utrum in Christo sit ponere scientiam creatam. » 293
2. Utrum anima Christi videat Verbum per aliquem creatum habitum . . . . . » 295
3. Utrum Christus scientiam aliam habeat de rebus quam illam qua cognoscit res in Verbo . . » 296
4. Utrum anima Christi sciat in Verbo omnia quae scit Verbum . . . . . » 297
5. Utrum anima Christi sciat omnia illa quae Deus potest facere. . . . . » 301
6. Utrum cognitione qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia. . . . . » 302

QUAESTIO XXI.

De bono.

Art. 1. Utrum bonum aliquid addat supra ens . . » 303
2. Utrum ens et bonum convertantur secundum suppositа . . . . . » 305
3. Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum . . . . . » 307
4. Utrum omnia sint bona bonitate prima . . . » 308
5. Utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam. . . . . » 310
6. Utrum bonum creaturae sit in modo, specie, et ordine, sicut Augustinus dicit . . . . . » 312

QUAESTIO XXII.

De voluntate.

Art. 1. Utrum omnia bonum appetant . . . . . » 314
2. Utrum omnia appetant ipsum Deum . . . . » 316
3. Utrum appetitus sit quaedam specialis potentia animae . . . . . » 317
4. Utrum voluntas in rationalibus sit alia potentia praeter appetitivam sensitivae partis. . . . » 318
5. Utrum voluntas aliquid de necessitate velit . . » 319
6. Utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult. » 322
7. Utrum aliquis mereatur volendo id quod de necessitate vult . . . . . » 323
8. Utrum Deus possit cogere voluntatem. . . . » 324
9. Utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem, vel imprimere in ipsam . . . . . » 325
10. Utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia . . . . . » 326
11. Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e converso . . . . . » 327
12. Utrum voluntas moveat intellectum et alias vires animae . . . . . » 330
13. Utrum intentio sit actus voluntatis . . . . » 331
14. Utrum eodem motu voluntas velit finem, et intendat ea quae sunt ad finem. . . . . pag. 333
15. Utrum electio sit actus voluntatis. . . . . » 334

QUAESTIO XXIII.

De voluntate Dei.

Art. 1. Utrum Deo competat voluntatem habere . . » 335
2 Utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens . . . . . » 337
3. Utrum voluntas Dei convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti et signi . . . . . » 338
4. Utrum Deus de necessitate velit quidquid vult. » 340
5. Utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat . . . . . » 342
6. Utrum justitia in rebus creatis dependeat ex simplici Dei voluntate. . . . . » 344
7. Utrum teneamur voluntatem nostram conformare voluntati divinae . . . . . » 345
8. Utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in volito. ut scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle . . . . » 347

QUAESTIO XXIV.

De libero arbitrio.

Art. 1. Utrum homo sit liberi arbitrii . . . . . » 349
2. Utrum liberum arbitrium sit in brutis . . . » 353
3. Utrum liberum arbitrium sit in Deo . . . . » 355
4. Utrum liberum arbitrium sit potentia, vel non. » *ib.*
5. Utrum liberum arbitrium sit una potentia, vel plures . . . . . » 358
6. Utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel potentia alia a voluntate. . . . . » 359
7. Utrum possit esse aliqua creatura quae liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono. » 360
8. Utrum liberum arbitrium creaturae possit confirmari in bono per aliquod donum gratiae . . » 362
9 Utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit confirmari in bono . . . . . » 365
10. Utrum liberum arbitrium alicujus creaturae possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum . . . . . » 364
11. Utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit esse obstinatum in malo . . . . . » 368
12. Utrum liberum arbitrium in statu peccati mortalis sine gratia possit vitare peccatum mortale. . » 369
13. Utrum aliquis existens in gratia possit peccatum mortale vitare . . . . . » 374
14. Utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia . . . . . » 375
15. Utrum homo sine gratia possit se praeparare ad gratiam habendam . . . . . » 376

QUAESTIO XXV.

De sensualitate.

Art. 1. Utrum sensualitas sit vis cognitiva, vel appetitiva tantum . . . . . » 377
2. Utrum sensualitas sit una potentia simplex, vel dividatur in plures potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem . . . . . » 379
3. Utrum irascibilis et concupiscibilis sint tantum in appetitu superiori vel inferiori. . . . . » 381
4. Utrum sensualitas obediat rationi . . . . . » 382
5. Utrum in sensualitate possit esse peccatum . . » 385
6. Utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis. . . . . » 385
7. Utrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione praedicta . . . . . » 386

QUAESTIO XXVI.

De passionibus animae.

Art. 1. Qualiter anima separata a corpore patiatur . » 387
2. Quomodo anima conjuncta corpori patiatur . . » 391
3. Utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva » 392
4. Secundum quid attenditur contrarietas et diversitas inter animae passiones . . . . . » 395
5. Utrum spes, timor, gaudium, et tristitia sint quatuor principales animae passiones. . . . . » 397

Art. 6. Utrum passionibus mereamur. . . . . pag. 399
7. Utrum passio adjuncta merito diminuat aliquid de merito. . . . . » 402
8. Utrum hujusmodi passiones fuerint in Christo . » 404
9. Utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem . . . . . » 406
10. Utrum per dolorem passionis, qui erat in superiori ratione Christi, impediebatur gaudium fruitionis, et e converso . . . . . » 408

QUAESTIO XXVII.

De gratia.

Art. 1. Utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima . . . . . » 411
2. Utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas. » 413
3. Utrum aliqua creatura possit esse causa gratiae. » 415
4. Utrum sacramenta novae legis sint causa gratiae . » 418
5. Utrum in homine uno sit una tantum gratia gratum faciens . . . . . » 422
6. Utrum gratia sit in essentia animae sicut in subjecto . . . . . » 425
7. Utrum gratia sit in sacramentis. . . . . » 426

QUAESTIO XXVIII.

De justificatione impii.

Art. 1. Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum. » 427
2. Utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia . . . . . » 429
3. Utrum ad justificationem impii liberum arbitrium requiratur. . . . . pag. 432
4. Quis motus liberi arbitrii ad justificationem requiratur . . . . . » 436
5. Utrum in justificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum . . . . . » 437
6. Utrum gratiae infusio et culpae remissio sint idem. . . . . » 438
7. Utrum remissio culpae naturaliter praecedat infusionem gratiae . . . . . » 439
8. Utrum in justificatione impii motus liberi arbitrii naturaliter praecedat gratiae infusionem . . » 441
9. Utrum justificatio impii sit in instanti. . . . » 443

QUAESTIO XXIX.

De gratia Christi.

Art 1. Utrum in Christo sit gratia creata . . . . » 445
2. Utrum ad hoc quod uniatur humana natura Verbo in persona, requiratur habitualis gratia. . . » 447
3. Utrum gratia Christi sit infinita . . . . . » *ib.*
4. Utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam . . . . . » 449
5. Utrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod sit caput . . . . . » 452
6. Utrum Christus mereri potuerit . . . . . » 453
7. Utrum Christus aliis mereri potuit . . . . . » 454
8. Utrum Christus in primo instanti suae conceptionis mereri potuerit. . . . . » 456

QUAESTIONES QUODLIBETALES

QUODLIBETUM I.

Continet Quaestiones X, videlicet:

De beato Benedicto — De humana natura in Christo — De Angeli loco, et motu — De bono naturae, et gratiae in homine — De his quae pertinent ad bonum gratiae — De confessione — De his quae pertinent ad clericos — De his quae pertinent ad religiosos — De pertinentibus ad culpam — De bono gloriae.

Art. 1. Utrum beatus Benedictus viderit divinam essentiam . . . . . » 459
2. Utrum in Christo sint duae filiationes. . . . . » *ib.*
3. Utrum Christus in cruce mortuus fuerit. . . . » 460
4. Utrum Angelus sit in loco per operationem tantum . . . . . » 461
5. Utrum Angelus possit moveri de extremo ad extremum non transeundo per medium . . . . » *ib.*
6. Utrum formae praecedentes corrumpantur per adventum animae. . . . . » 462
7. Utrum homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam praeparare. . . . . » 463
8. Utrum primus homo in statu innocentiae dilexerit Deum super omnia. . . . . » 464
9. Utrum contritus debeat magis velle esse in inferno quam peccare . . . . . » 465
10. Utrum sufficiat confiteri scripto. . . . . » *ib.*
11. Utrum confessio differri possit usque ad quadragesimam . . . . . » 466
12. Utrum sacerdos parochialis teneatur credere suo subdito dicenti sibi, alteri se confessum . . » *ib.*
13. Utrum habens duas Ecclesias teneatur utriusque officium dicere . . . . . » 467
14. Utrum vacans saluti animarum peccet, si circa studium tempus occupat. . . . . » *ib.*
15. Utrum religiosus teneatur revelare praelato suo praecipienti secretum suae fidei commissum . » 468
16. Utrum subditus debeat praelato praecipienti revelare culpam occultam alterius fratris . . . » 469
17 Utrum peccatum sit aliqua natura . . . . » *ib.*
18. Utrum perjurium sit gravius peccatum quam homicidium . . . . . » 470
19. Utrum faciens contra constitutionem Papae per ignorantiam, non peccet. . . . . » *ib.*
20. Utrum monachus peccet mortaliter comedendo carnes. . . . . » 470
21. Utrum corpus gloriosum possit esse cum alio corpore in eodem loco . . . . . » 471
22. Utrum aliquo modo corpus gloriosum possit esse simul in eodem loco cum alio corpore . . . » 472

QUODLIBETUM II.

continet Quaestiones VIII, videlicet:

De Christo mortuo et ejus passione — De Angeli compositione — De tempore motus ipsorum Angelorum — De homine quantum ad virtutes et vitia — De virtutibus circa res humanas — De peccatis — De poena peccati — De remissione peccatorum.

Art. 1. Utrum Christus in triduo fuerit idem homo. » 473
2. Utrum alia passio Christi sine morte suffecisset ad redemptionem humani generis . . . . . » *ib.*
3 Utrum Angelus componatur ex essentia et esse. » 474
4. Utrum in Angelis sit idem suppositum et natura. » 475
5. Utrum tempus movens creaturam spiritualem et mensurans temporalem sit idem . . . . . » 476
6. Utrum homines credere debuissent Christo non facienti visibilia miracula . . . . . » 477
7. Utrum pueri Judaeorum sint baptizandi invitis parentibus . . . . . » 478
8. Utrum propter consuetudinem aliqui deobligentur a jure reddendi decimas. . . . . » 479
9. Utrum filius teneatur obedire parentibus carnalibus quantum ad omnia. . . . . » 480
10. Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditae, emptori. . . . . » *ib.*
11. Utrum appetere praelationem sit peccatum . » 481
12. Utrum sit peccatum praedicatori habere oculum ad temporalia . . . . . » *ib.*
13. Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo. . . . . » 482
14. Utrum aequali poena puniendi in purgatorio, unus citius possit liberari quam alius . . . » *ib.*
15. Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile . . . . . » 485
16. Utrum crucesignatus moriens ante susceptum iter, habeat plenariam indulgentiam peccatorum » 484

QUODLIBETUM III.

Continet Quaestiones XIV, videlicet:

De potentia Dei — De Deo quantum ad naturam assumptam — De Angelis, quomodo se habeant erga animas — De hominibus quo ad diversos status — De pertinentibus ad religiosos — De his quae competunt in religione existentibus — De pertinentibus ad laicos — De his quae pertinent communiter ad omnes homines — De anima quantum ad ejus cognitionem — De anima quantum ad poenam — De homine quantum ad corporis sexum — De actibus communibus omnibus hominibus — De poenitentia — De creatura pure corporali.

Art. 1. Utrum Deus possit facere quod materia sit sine forma. . . . . pag. 485
2. Utrum Deus possit facere idem corpus localiter esse simul in duobus locis. . . . . » *ib.*
3. Utrum anima Christi possit scire infinita . . . » 485
4. Utrum oculus Christi post mortem fuerit oculus aequivoce . . . . . » 487
5. Utrum Christus post resurrectionem vere comedit, cibum sibi incorporando . . . . . » 488
6. Utrum Angelus sit aliquo modo causa animae rationalis . . . . . » *ib.*
7. Utrum Angelus influat in animam humanam . » 489
8. Utrum diabolus inhabitet hominem mortaliter peccantem. . . . . » *ib.*
9. Utrum liceat alicui petere licentiam pro se, docendi in Theologia. . . . . » 490
10. Utrum discipuli sequentes diversas opiniones Magistrorum excusentur a peccato erroris. . . » 491
11. Utrum liceat inducere juvenes ad religionem voto vel juramento . . . . . » *ib.*
12. Utrum qui obligati sunt voto vel juramento ad intrandum religionem, non teneantur intrare. » 493
13. Utrum qui in saeculo sunt peccatores, sint ad religionem attrahendi . . . . . » 494
14. Utrum quis absque peccato possit aliquem juramento astringere, quod religionem non intret » 495
15. Utrum Religiosi qui nihil habent in proprio vel communi, possint eleemosynam facere. . . . » 496
16. Utrum Religiosus possit egredi claustrum absque licentia sui praelati, ut patri subveniat in necessitate existenti . . . . . » *ib.*
17. Utrum Presbyteri parochiales sint majoris perfectionis quam Religiosi . . . . . » *ib.*
18. Utrum mulier post votum continentiae emissum in facie Ecclesiae si nupserit, possit absque peccato viro carnaliter commisceri . . . . . » 499
19. Utrum quis reddere teneatur quod ex usura lucratus est. . . . . » 500
20. Utrum anima sit composita ex materia et forma » 501
21. Utrum anima separata cognoscat aliam animam separatam . . . . . » *ib.*
22. Utrum liceat requirere ab aliquo moriente ut statum suum post mortem revelet. . . . . » 502
23. Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo. . . . . » 503
24. Utrum damnati gaudeant de poenis inimicorum » *ib.*
25. Utrum Adam non peccante, tot fuissent nati mares quot feminae . . . . . » 504
26. Utrum conscientia errare possit . . . . . » *ib.*
27. Utrum conscientia liget ad peccatum. . . . » 505
28. Utrum satisfactio injuncta a sacerdote sit sacramentalis . . . . . » *ib.*
29. Utrum ei qui omisit dicere divinum officium, sit injungendum ut iterato dicat . . . . . » 5 6
30. Utrum arcus caelestis sit signum non futuri diluvii. . . . . » *ib.*
31. Utrum mundum non esse aeternum possit demonstrari . . . . . » 507

QUODLIBETUM IV.

Continet Quaestiones XII, videlicet:

De rebus divinis et humanis — De pertinentibus ad potentiam Dei — De his ad quae divina potentia se extendere potest — De pertinentibus ad personam Filii Dei — De Christo in cruce et in sepulcro posito — De gratia, et sacramentis, et actibus humanis — De sacramentis gratiae — De actibus pertinentibus ad praelatos — De actibus pertinentibus ad omnes homines — De pertinentibus ad vim appetitivam — De actibus malis, et primis motibus — De pueris recipiendis ad religionem.

Art. 1. Utrum in Deo sint plures ideae. . . . pag. 507
2. Utrum in Deo sit virtus . . . . . » 508
3. Utrum aquae sint super caelos . . . . . » 509
4. Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere . » 510
5. Utrum Deus possit reparare idem numero quod in nihilum est redactum. . . . . » *ib.*
6. Utrum Pater eodem Verbo dicat se et creaturam. . . . . » 511
7. Utrum Filius distinguatur filiatione a Spiritu sancto . . . . . » *ib.*
8. Utrum corpus Christi in cruce et in sepulcro sit unum numero . . . . . » *ib.*
9. Utrum Deus semper faciat novam gratiam . . » 512
10. Utrum per absolutionem sacerdotis, culpa remittatur . . . . . » *ib.*
11. Utrum vir possit accipere crucem uxore nolente, si de ejus incontinentia timeatur. . . . » 513
12. Utrum subditus teneatur revelare praelato praecipienti crimen occultum fratris . . . . . » 514
13. Utrum Papa possit dispensare super bigamia. » *ib.*
14. Utrum debeant vitari illi excommunicati de quorum excommunicatione est apud peritos diversa sententia . . . . . » 515
15. Utrum Praelatus possit committere curam Ecclesiae suae consanguineo idoneo . . . . . » *ib.*
16. Utrum homo sine peccato possit appetere scire scientias magicas . . . . . » 516
17. Utrum enuntiabile semel verum, sit semper verum. . . . . » *ib.*
18. Utrum determinationes Theologicae debeant fieri auctoritate, vel ratione . . . . . » 517
19. Utrum aliquis absque perfecta caritate se possit martyrio offerre . . . . . » *ib.*
20. Utrum pati martyrium propter Christum sit in praecepto. . . . . » 518
21. Utrum primi motus semper sint peccata . . » *ib.*
22. Utrum primi motus in infidelibus sint peccata mortalia . . . . . » 519
23. Utrum pueri non exercitati in praeceptis, debeant recipi in religione. . . . . » *ib.*
24. Utrum consilia ordinentur ad praecepta . . » 524

QUODLIBETUM V.

Continet Quaestiones XIII, videlicet:

De scientia Dei — De potentia Dei — De Deo quantum ad naturam assumptam — De Angelo quo ad aevum — De hominibus quo ad diversa — De hominibus quo ad sacramenta — De sacramento poenitentiae — De matrimonio — De virtutibus — De praeceptis — De pertinentibus ad quosdam hominum status — De doctoribus — De religiosis

Art. 1. Utrum Deus sciat primum instans in quo potuit mundum creare . . . . . » 528
2. Utrum praesciti a Deo possint promereri . . » *ib.*
3. Utrum Deus possit virginem reparare post ruinam. . . . . » 529
4. Utrum haec sit falsa: Deus potest peccare si vult. » *ib.*
5. Utrum totus sanguis Christi, qui in passione ejus est effusus, ad corpus ejus in resurrectione redierit. . . . . » *ib.*
6. Utrum Christus majus dilectionis signum ostendit tradendo corpus suum in cibum, quam patiendo pro nobis. . . . . » 530
7. Utrum Lucifer sit subjectum aevi . . . . . » 531
8. Utrum si Adam non peccasset, iidem numero homines salvarentur qui nunc salvantur . . . » *ib.*
9. Utrum verbum cordis sit species intelligibilis . » 532
10. Utrum ea quae fiunt ex timore, sint voluntaria . . . . . » *ib.*
11. Utrum forma panis in sacramento Eucharistiae annihiletur . . . . . » 533
12. Utrum Sacerdos debeat dare hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti. . . . » *ib.*
13. Utrum praelatus possit subditum suum ab administratione removere . . . . . » 534
14. Utrum melius moriatur crucesignatus qui revertitur in via eundi ultra mare quam qui moritur redeundo . . . . . » *ib.*

Art. 15. Utrum ille qui cognovit carnaliter quam sponderat, possit habere uxorem illam cum qua postea contrahit per verba de praesenti . . pag. 535
16. Utrum mulier accusata de adulterio occulto, teneatur suum peccatum in judicio confiteri. . » *ib.*
17. Utrum ille qui pecuniam accepit mutuo, ut redimeret se a latronibus, teneatur eam restituere. » 536
18. Utrum homo possit peccare nimis jejunando vel vigilando . . . . . » *ib.*
19. Utrum praeccepta ordine naturae praecedant consilia. . . . . » *ib.*
20. Utrum peccata contra praeccepta primae tabulae, sint graviora peccatis quae sunt contra praeceepta secundae tabulae . . . . . » 538
21. Utrum Beatus Matthaeus fuerit vocatus statim de telonco ad statum Apostolatus et perfectionis . » *ib.*
22. Utrum melius faciat qui consentit electioni canonicae de se factae quam qui eam recusat. . » 539
23. Utrum Praelatus qui dat beneficium alicui suo consanguineo ut exaltetur, simoniam committat . . . . . » *ib*
24. Utrum ille qui semper propter inanem gloriam docuit, per poenitentiam aureolam recuperet. » 540
25. Utrum si per doctrinam alicujus aliqui retrahuntur a meliori bono, ille teneatur suam doctrinam revocare . . . . . » *ib.*
26. Utrum religiosi debeant tolerare suos impugnatores . . . . . » 541
27. Utrum qui juravit se non intraturum religionem, possit licite intrare . . . . . » *ib.*
28. Utrum liceat clerico qui tenetur ad horas canonicas, dicere matutinas sequentis diei de sero. » *ib.*

QUODLIBETUM VI.

Continet Quaestiones XI, videlicet:

De unitate divinae essentiae — De Angelis quo ad actionem et locum — De his quae pertinent ad hominem — De virtutibus — De actibus latriae, sive religionis — De actibus caritatis — De eleemosyna — De eleemosynis quae fiunt pro mortuis — De peccatis — De corpore hominis — De creatura pure corporali.

Art. 1. Utrum unitas essentiae ponat in numerum cum unitate personae . . . . . » 542
2. Utrum quidquid agit Angelus, agat per imperium voluntatis. . . . . » *ib.*
3. Utrum Angelus possit esse in convexo caeli empyrei . . . . . » 543
4 Utrum puer in deserto natus possit absque baptismo salvari in fide parentum . . . . . » 544
5. Utrum possit esse matrimonium inter Christianum et Judaeam baptizatam ab eo . . . . . » *ib.*
6. Utrum certitudo adhaesionis in haeretico vel malo catholico sit actus fidei virtutis . . . . . » *ib.*
7. Utrum liceat celebrare conceptionem Dominae nostrae . . . . . » 545
8. Utrum clericus beneficiatus teneatur in scholis existens dicere officium mortuorum . . . . . » 546
9 Utrum Episcopus peccet dans beneficium bono, si praetermittat meliorem . . . . . » *ib.*
10 Utrum pauper teneatur decimas solvere diviti sacerdoti. . . . . » *ib.*
11. Utrum magis sit meritum obedire praelato, quam facere aliquid ad dictum fratris . . . . . » 547
12. Utrum clerici peccent mortaliter si ea quae eis superfluunt, in eleemosynas non largiantur . » 548
13. Utrum mortuus aliquod detrimentum sentiat ex hoc quod eleemosynae quas mandavit dari, retardantur . . . . . » 549
14. Utrum executor debeat tardare distributionem eleemosynarum ad hoc quod res defuncti melius vendantur. . . . . » *ib.*
15. Utrum ille qui est baptizatus, transmittat peccatum originale in prolem. . . . . » *ib.*
16 Utrum in peccato actuali prius sit aversio quam conversio. . . . . » 550
17. Utrum majus peccatum sit cum aliquis mentitur facto, quam cum aliquis mentitur verbo . . » *ib.*
18. Utrum aliquis possit esse naturaliter vel miraculose simul virgo et pater . . . . . » *ib.*
19. Utrum caelum empyreum habeat influentiam super alia corpora . . . . . » 551

QUODLIBETUM VII.

Continet Quaestiones VII, videlicet:

De pertinentibus ad substantias spirituales — De fruitione animae Christi — De pluralitate in substantiis spiritualibus — De sacramento altaris — De corporibus damnatorum — De sensibus sacrae Scripturae — De opere manuali.

Art. 1. Utrum aliquis intellectus creatus possit divinam essentiam immediate videre . . . . . pag. 552
2. Utrum intellectus creatus possit simul plura intelligere . . . . . » 553
3. Utrum intellectus angelicus possit cognoscere singularia. . . . . » 555
4. Utrum notitia quae ab Augustino dicitur proles mentis, sit in mente sicut accidens in subjecto . » 556
5. Utrum fuerit fruitio animae Christi in passione . » 557
6. Utrum immensitas divina excludat pluralitatem . » *ib.*
7. Utrum in Angelis sit compositio accidentis et subjecti . . . . . » 558
8. Utrum possit totum corpus Christi sub speciebus panis contineri . . . . . » *ib.*
9. Utrum in eodem instanti sub speciebus illis sit substantia panis et corpus Christi. . . . . » 559
10. Utrum Deus possit facere quod albedo aut aliqua qualitas corporalis sit sine quantitate . . . » 560
11. Utrum corpora damnatorum erunt incorruptibilia . . . . . » 561
12. Utrum corpora damnatorum resurgent sine deformitatibus . . . . . » *ib.*
13. Utrum corpora damnatorum punientur vermibus et fletui corporalibus . . . . . » 562
14. Utrum in eisdem verbis ipsius sacrae Scripturae lateant plures sensus . . . . . » *ib.*
15. Utrum debeant distingui quatuor sensus sacrae Scripturae . . . . . » 563
16. Utrum in aliis scripturis praedicti sensus distingui debeant . . . . . » 564
17. Utrum operari manibus sit in praecepto . . » 565
18. Utrum illi qui spiritualibus operibus vacant, excusentur a labore manuum. . . . . » 567

QUODLIBETUM VIII.

Continet Quaestiones IX, videlicet:

De pertinentibus ad naturam — De pertinentibus ad naturam creatam — De pertinentibus ad corpus humanum — De pertinentibus ad culpam vel gratiam — De pertinentibus ad gratiam quantum ad omnes — De his quae pertinent ad culpam — De his quae pertinent ad poenam et gloriam — De poena corporali damnatorum — De gloria Beatorum.

Art. 1. Utrum senarius numerus sit creator, vel creatura . . . . . » 571
2. Utrum ideae quae sunt in mente divina, per prius respiciant res quantum ad naturam singularem, vel quantum ad naturam speciei . . . . . » 572
3. Utrum anima accipiat species a rebus quae sunt extra eam. . . . . » 573
4. Utrum habens caritatem, eam cognoscat per speciem. . . . . » 574
5. Utrum alimentum convertatur in veritatem humanae naturae . . . . . » 575
6. Utrum necesse sit semper eligere meliorem . » 577
7. Utrum malis praelatis sit exhibendus honor. . » 578
8. Utrum oratio plus valeat pro se facta quam pro alio. . . . . » 579
9. Utrum suffragia magis prosint pauperi magis digno, quam diviti pro quo specialiter fiunt. . » *ib.*
10. Utrum votum simplex continentiae dirimat matrimonium contractum . . . . . » 580
11. Utrum ille qui vadit ad Ecclesiam propter distributiones, alias non iturus, peccet. . . . . » *ib*
12. Utrum ille qui non dat pauperi petenti, si habeat de superfluo, peccet . . . . . » 581
13. Utrum ille qui habet plures praebendas, peccet . . . . . » *ib.*
14. Utrum omne mendacium sit peccatum . . . » 582
15. Utrum oportet, quod si aliquis intendat peccare mortaliter, peccet propter hoc mortaliter . . » *ib.*
16. Utrum damnati post diem judicii videant gloriam Sanctorum . . . . . » 583

Art. 17. Utrum damnati vellent suos propinquos esse damnatos. . . . . pag. 583
18. Utrum in inferno sit tantum poena ignis, vel etiam poena aquae. . . . . » *ib.*
19. Utrum beatitudo Sanctorum praecipue consistat in intellectu . . . . . » 584
20. Utrum beati in gloria prius ferantur ad contemplandam Christi Divinitatem, quam ejus humanitatem . . . . . » *ib.*

QUODLIBETUM IX.

Continet Quaestiones VII, videlicet:

De Christo quantum ad naturam divinam — De Christo quantum ad unionem humanae naturae cum divina — De Christo quantum ad species sub quibus continetur sub sacramento altaris — De natura Angelorum — De his quae pertinent ad homines quantum ad naturam, culpam et gloriam — De homine quantum ad gratiam — De his quae pertinent ad culpam respectu hominis.

Art. 1. Utrum Deus possit facere infinita esse actu. » 585
2. Utrum in Christo sint plures hypostases. . . » 586
3. Utrum in Christo sit tantum unum esse. . . » 588
4. Utrum in Christo sit tantum una filiatio. . . » 589
5. Utrum in Christo sint accidentia sine subjecto. » 590
6. Utrum Angelus sit compositus ex materia et forma. . . . . » 591
7. Utrum Angelus possit cognoscere simul res in Verbo et in propria natura . . . . . » 592
8. Utrum Angelus meruerit suam beatitudinem . » 593
9. Utrum Angelus moveatur in instanti . . . . » *ib.*
10. Utrum Angeli possint agere in haec inferiora . » 594
11. Utrum anima vegetabilis et sensibilis educantur in esse per creationem . . . . . » 595
12. Utrum imperare sit actus rationis. . . . . » 596
13. Utrum caritas per suam essentiam augeatur . » 597
14. Utrum Petrus negando Christum peccavit mortaliter. . . . . » *ib.*
15. Utrum habere plures praebendas sine cura animarum absque dispensatione sit peccatum mortale. . . . . » 598
16. Utrum omnes Sancti, qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria, vel aliqui eorum in inferno . . . . . » 599

QUODLIBETUM X.

Continet Quaestiones VII, videlicet:

De Dei unitate, judicio et sacramento — De duratione Angeli — De anima — De operatione animae — De pertinentibus ad gratiam — De pertinentibus ad culpam — De culpa quae contrariatur rectae fidei.

Art. 1. Utrum unitas aliquid positive dicat in divinis, et non remotionem tantum. . . . . » 600
2. Utrum Christus sit descensurus ad judicium in terram . . . . . » 601
3. Utrum species vini, quae remanet in sacramento altaris post consecrationem, alii liquori commisceri possit . . . . . » *ib.*
4. Utrum duratio Angeli habeat prius et posterius. » 602
5. Utrum anima sit sua potentia . . . . . » 603
6. Utrum anima rationalis sit corruptibilis . . . » 604
7. Utrum anima quidquid intelligit, intelligat in prima veritate . . . . . » 605
8. Utrum anima separata possit habere actum sensitivarum potentiarum . . . . . » 606
9. Utrum aliquis teneatur contrahere, ut dote sustentet patrem, si aliter non possit . . . . » *ib.*
10. Utrum Religiosus qui emisit votum obedientiae, teneatur in omnibus praelato obedire, etiam in indifferentibus . . . . . » 607
11. Utrum post votum simplex castitatis aliquis matrimonium contrahens, nec reddere debitum nec exigere possit . . . . . » *ib.*
12. Utrum qui honorat divitem propter divitias, peccet . . . . . » 608
13. Utrum aliquis peccet infamiam non repellendo. » *ib.*
14. Utrum ut pretiosis vestibus semper sit peccatum. » 609
15. Utrum haereticis sit communicandum . . . » *ib.*
16. Utrum haeretici redeuntes ad Ecclesiam sint recipiendi . . . . . » 610
17. Utrum aliquis intellectus creatus possit videre Deum per essentiam . . . . . pag. 610

QUODLIBETUM XI.

Continet Quaestiones X, videlicet:

De immensitate Dei — De cognitione Dei — De praedestinatione — De motu Angeli — De partibus naturae humanae — De corpore hominis quo ad resurrectionem — De sacramentis gratiae — De sacramento Eucharistiae — De sacramento matrimonii — De conservatione humanae vitae.

Art. 1. Utrum solius Dei sit proprium esse ubique . » 611
2. Utrum Deus cognoscat malum per bonum . . » 612
3. Utrum praedestinatio imponat necessitatem . . » 613
4. Utrum motus Angeli sit in instanti. . . . . » 614
5. Utrum sint ejusdem substantiae anima sensitiva et intellectiva . . . . . » *ib.*
6. Utrum corpus resurgat idem numero . . . . » 615
7. Utrum solus Episcopus debeat conferre sacramentum confirmationis, vel etiam alius . . . . » 616
8. Utrum aliquis possit audire Missam Sacerdotis fornicarii, quin peccet mortaliter. . . . . » 617
9. Utrum aliquis loquendo, comedendo, seu stando cum excommunicatis, peccet mortaliter. . . » *ib.*
10. Utrum maleficia impediant matrimonium . . » 618
11. Utrum frigiditas impediat matrimonium. . . » *ib.*
12. Utrum debeat aliquis in publico vel in privato corrigere proximum, vel fratrem suum. . . » 619
13. Utrum si aliquis sciat peccatum proximi peccet mortaliter referendo illud statim praelato suo. » *ib.*

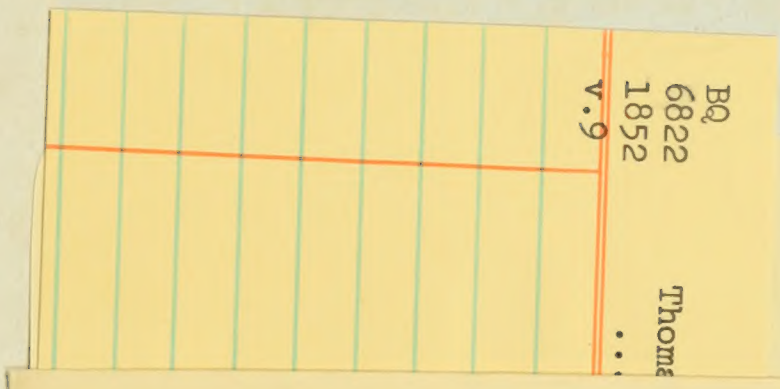
QUODLIBETUM XII.

Continet Quaestiones XXII, videlicet:

De rebus quae sunt supra hominem — De potentia Dei — De praedestinatione — De fato — De Angelis — De caelo quo ad aeternitatem — De homine — De cognitione hominis — De effectu cognitionis — De homine quantum ad gratiam — De poenitentia — De effectu sacramentorum — De Ecclesia — De virtutibus — De virtutibus moralibus — De restitutione, quae est actus justitiae — De officiis — De praedicatoribus — De officio confessorum — De officio vicariorum — De pertinentibus ad culpam — De culpa actuali.

Art. 1. Utrum in Deo sit tantum unum esse . . . » 620
2. Utrum Deus possit facere contradictoria esse simul vera, et infinita esse simul actu . . . . . » *ib.*
3. Utrum praedestinatio sit certa . . . . . » *ib.*
4. Utrum omnia subsint fato. . . . . » 621
5. Utrum esse Angeli sit accidens ejus . . . . » *ib.*
6. Utrum diabolus cognoscat cogitationes hominum. » 622
7. Utrum caelum vel mundus sit aeternus . . . » *ib.*
8. Utrum caelum sit animatum . . . . . » *ib.*
9. Utrum anima perficiat corpus immediate, vel mediante corporeitate. . . . . » *ib.*
10. Utrum anima traducatur . . . . . » 623
11. Utrum intellectus humanus cognoscat singularia. » *ib.*
12. Utrum habitus scientiae acquisitae remaneant post vitam . . . . . » *ib.*
13. Utrum verba humana habeant vim ad movendum bruta . . . . . » *ib.*
14. Utrum aqua habeat virtutem ad emundationem. » 624
15. Utrum non habens curam animarum possit absolvere in foro confessionis. . . . . » *ib.*
16. Utrum liceat inaliquo casu revelare confessionem. » *ib.*
17. Utrum liceat appetere Episcopatum . . . . » *ib.*
18. Utrum compaternitas causetur ex praeambulis ad sacramenta . . . . . » 625
19. Utrum una sit Ecclesia quae fuit in principio Apostolorum, et quae modo est. . . . . » *ib.*
20. Utrum veritas sit fortior inter vinum, regem, et mulierem . . . . . » 626
21. Utrum accipiens doctrinam alicujus experimenti sub juramento non communicandi, teneatur servare juramentum . . . . . » *ib.*
22. Utrum virtutes morales sint connexae . . . » *ib.*
23. Utrum expulsi propter partes possint expetere bona sua ab illis qui sunt in civitate manentes. » 627
24. Utrum ille qui mala fide praescripsit, teneatur ad restitutionem. . . . . » *ib.*

Art. 25 Utrum ille qui rem alienam consumpsit, teneatur ad restitutionem . . . . . pag. 628
26. Utrum omnia quae sancti Doctores dixerunt, sint a Spiritu sancto . . . . . » *ib.*
27. Utrum aliquis possit praedicare propria auctoritate . . . . . » *ib.*
28. Utrum aliquis prohibitus a principe saeculari, debeat dimittere praedicationem . . . . . » *ib.*
29. Utrum liceat praedicatoribus accipere eleemosynas ab usurariis . . . . . » 629
30. Utrum aliquis possit confessiones audire de indulgentia Papae sine voluntate proprii praelati . » *ib.*
Art. 31. Utrum vicarius alicujus possit vices suas committere alteri . . . . . pag. 630
32. Utrum peccatum originale traducatur per traductionem seminis. . . . . *ib.*
33. Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale . . . . . » *ib.*
34. Utrum suspicio sit peccatum mortale. . . . . » *ib.*
35. Utrum liceat uti sortibus. . . . . » 631
36. Utrum aliquis religiosus expelli debeat propter peccatum de Religione . . . . . » *ib.*



Thomas, A.
... Opera omnia.

BQ
6822
1852
v.9

PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL S I S
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5, CANADA